

La causalité instrumentale, physique, morale, intentionnelle

P. Richard

Citer ce document / Cite this document :

Richard P. La causalité instrumentale, physique, morale, intentionnelle. In: Revue néo-scolastique. 16^e année, n°61, 1909. pp. 5-31;

doi : <https://doi.org/10.3406/phlou.1909.2695>

https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1909_num_16_61_2695

Fichier pdf généré le 27/04/2018

I.

LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE

PHYSIQUE — MORALE — INTENTIONNELLE.

L'être, l'agir ; l'acte formel, l'acte opératif : voilà les deux mondes de perfections que cherche à connaître le philosophe. L'agir peut être considéré absolu, isolé — ou en système de causalités coordonnées ; cette coordination des causes est l'élément principal de l'ordre de la nature. La nature en effet tend essentiellement à une fin ; essentiellement l'ordre de la nature est un ordre dynamique. Or, cette coordination peut résulter d'un simple concours de causalités formellement indépendantes — elle peut aussi réclamer une subordination intime et une dépendance essentielle. Ce second cas est le plus important ; c'est le cas de l'*instrumentalité*.

Cause principale et cause instrumentale : voilà donc la fondamentale relation qui constitue l'ordre dynamique de la nature. C'est dire que le chapitre de l'*instrumentalité* occupe une place capitale dans la métaphysique des causes.

Il a semblé qu'une mise au point de cette question serait nécessaire et opportune ; la preuve en est dans les controverses nombreuses et toutes récentes soulevées sur ce sujet ; controverses de théologiens, sans doute, mais sur un terrain purement philosophique. A titre d'exemple, citons la monographie du R. P. Hugon, O. P., *La causalité instrumentale en théologie* ¹⁾ dont le premier chapitre est tout entier consacré à la discussion métaphysique.

¹⁾ Paris, Téqui, 1907.

En exposant l'état de cette controverse, nous étudierons, chemin faisant, l'un ou l'autre des problèmes soumis à la discussion.

Nous pouvons diviser cette étude en deux parties :

I. DE LA CAUSALITÉ INSTRUMENTALE EN GÉNÉRAL.

II. DES ESPÈCES D'INSTRUMENTALITÉ.

I.

La causalité instrumentale.

Nous trouvons ici trois points principaux discutés, trois points à éclaircir : *a)* Notion de l'instrumentalité. — *b)* Qu'est-ce que la vertu instrumentale ? — *c)* L'instrumentalité est-elle essentiellement une causalité perfective, n'est-elle donc jamais une causalité dispositive ?

a) Notion de l'instrumentalité. — L'instrument, est quelque chose dont on se sert ; ce qui sert à une autre cause pour produire un effet : « *movens motum* » (SAINT THOMAS, *Cont. Gent.*, l. II, c. 21) : telle est la notion *vulgaire* de l'instrument. Mais il y a servir et servir ; *servir*, au sens strict, c'est n'agir que *pour* produire un effet déterminé par la cause principale et *par* la motion actuelle de celle-ci ; — au sens large *servir* peut caractériser le fait de l'agent responsable qui tout en se déterminant lui-même à agir et, tout en réalisant ensuite un résultat par sa vertu propre, dépend cependant en cela même de façon ou d'autre d'une cause supérieure. Or il nous faut avant tout écarter cette instrumentalité au sens large. Elle n'a qu'un rapport d'analogie avec l'instrumentalité stricte, et non un rapport d'univocité, comme on le suppose parfois. Un exemple : le R. P. Hugon (*loc. cit.*, pp. 16-17) raisonne ainsi : la créature est instrument de Dieu en toute production d'être ; or tout agir est une production d'être ; d'autre part, l'instrument doit recevoir une prémotion physique de sa cause principale ;

par conséquent, la doctrine de la prémotion physique s'impose comme un simple corollaire de la théorie de la cause instrumentale. — Cette prémotion physique s'étendra sans doute aussi à la liberté comme le veulent les thomistes. Admettons le point de départ, la dernière conséquence, semble-t-il, repose sur la confusion signalée. L'agir libre de l'homme est un instrument de Dieu en tant qu'il est production d'être et par conséquent, comme tel, il a besoin d'une prémotion physique : soit ; des thomistes-molinistes, tel le P. Billot, l'admettent comme vous. Mais si on la considère en tant que détermination libre, la question change d'aspect ; la liberté, en tant que liberté, est cause principale et non instrumentale. Vous pouvez l'appeler *instrument*, tout au plus, au sens large. On ne peut donc lui appliquer les théorèmes de l'instrumentalité stricte, et la question demande à être résolue par une autre voie. Je n'entre pas du tout maintenant dans cette controverse spéciale, je ne veux que montrer, à titre d'exemple, comment l'argument de l'instrumentalité, appliqué à la liberté, *vi formae*, ne prouve pas à cause de la confusion entre instrument improprement dit et instrument au sens strict.

Qu'est donc l'instrumentalité stricte ? La cause doit pré-contenir toute la perfection qu'elle communique à son effet, et la précontenir en tant que cause, c'est-à-dire dans une forme active, dans la forme par laquelle elle agit. En agissant selon cette forme, elle fait que l'effet soit et soit spécifiquement tel. Eh bien, la cause principale est celle qui fera cela par elle-même ; la cause instrumentale, celle qui fera cela non par elle-même, mais uniquement en tant que mue par une autre. D'où il résulte que la cause instrumentale stricte 1° ne détermine pas que l'effet soit, mais concourt simplement à son exécution — et 2° ne détermine pas qu'il soit tel ou tel, mais concourt seulement à faire qu'il soit tel selon ce qui est spécifié par la seule cause principale et selon la motion reçue de celle-ci. D'autres caractérisent l'instrument en disant :

c'est une cause qui n'agit pas par une vertu propre, permanente en elle, mais par une vertu reçue, transitoire. Je crois cette notion incomplète. Beaucoup de causes principales ont reçu, reçoivent même de façon actuelle, la vertu par laquelle elles agissent. L'action des causes dépend parfois d'énergies qui sont, du tout au tout, surajoutées à la nature de l'être. D'autre part, comment une cause quelconque peut-elle agir par des principes qui ne soient pas siens en quelque façon ? Par quel moyen va-t-on discerner les énergies qui seront suffisamment propres à la nature, de celles qui ne le seront pas suffisamment ? La durée, la permanence dans l'appropriation, ne fournit qu'une différence matérielle, elle n'a rien de formel, d'essentiel. L'instrumentalité stricte, d'après l'explication donnée plus haut, sera donc mieux définie ainsi : *une causalité causée (movens motum), tendant à assimiler l'effet non à quelque-une de ses formes propres, absolues, mais à la forme de la cause qui la meut* ¹⁾. La cause qui assimile à soi son effet est une cause principale ; la cause qui ne l'assimile pas à soi, à ses formes actives absolues, mais travaille uniquement à l'assimiler à une cause supérieure : c'est un instrument ²⁾. Vous me direz : *agens agit sibi simile*, c'est là un principe général. Sans doute ; aussi l'instrument, en tant que tel, n'agit pas par une vertu propre, mais par une simple motion reçue de la cause principale : il n'est constitué agent que par cette motion. Or celle-ci ne tient pas de lui ses caractères spécifiques, donc elle assimilera l'effet, non pas à lui, mais à la cause spécifique. Le principe *agens agit sibi simile* s'applique à l'agent instrumental, mais au sens formel.

Un exemple rend la théorie plus manifeste.

¹⁾ Cfr. De Régnon, *Métaph. des causes*, t. VIII, chap. III, a. 2, n. 6, pp. 562 seq.

²⁾ Cfr. S. Thomas, III, q. 62, a. 1. « Causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed per motum quo movetur a principali agente, unde effectus non assimilatur instrumento sed principali agenti. »

Le ciseau que manie l'ouvrier, si nous le considérons *en tant qu'instrument*, frappe-t-il pour communiquer ses qualités tranchantes, ou toute autre forme absolue qu'il peut posséder en lui-même ? Nullement, chacun de ses coups n'a d'autre but que de faire apparaître quelque motif sculptural. L'artiste assimile l'effet à son « idéal » (forme de son agir) et non point à une forme quelconque de l'instrument.

b) *Qu'est-ce que la vertu instrumentale communiquée à l'instrument ?*

L'instrument, mû par la cause principale, est employé à produire l'effet déterminé par elle. Cet effet est essentiellement complexe ; dans un morceau de musique, il y a les sons bruts et il y a leurs relations de succession ou de simultanéité, constituant la beauté de la mélodie ou de l'harmonie. Or à la complexité de l'effet doit répondre la complexité de la cause formelle, immédiate. L'instrument doit donc d'abord être choisi *adapté* ; il faut qu'il ait une vertu propre qui le dispose à exécuter l'effet déterminé par la cause qui l'emploie ; autrement, il ne serait d'aucun secours. — Mais cette vertu propre ne suffit pas pour l'effet final : elle doit être employée par la cause principale qui lui fait atteindre des effets d'un ordre supérieur ; cet emploi se fait par un influx de la cause principale dans l'instrument, influx qui donne à celui-ci la vertu non seulement de tailler ou de vibrer, mais de faire surgir un motif de sculpture ou de faire résonner une mélodie. Qu'est-ce que cette vertu, cet influx ?

Ici double controverse. L'une générale, concluant au concours simultané ou à la prémotion physique ; et dont nous ne voulons rien dire ici. Remarquons seulement que la thèse de la prémotion physique, dans tous les cas d'instrumentalité stricte, semble d'absolue certitude. Mais il y a un autre point à éclaircir, plus secondaire à première vue, et pourtant de grande importance. Une conception qui semble fondamentale chez le P. Hugon, après bien d'autres, est

celle de la perfection *élevante, intrinsèque et physique*, communiquée par la vertu instrumentale. Cet influx, cette motion dont je parlais plus haut, mettrait essentiellement dans l'instrument une perfection intrinsèque supérieure à sa vertu propre, vertu élevée, transitoire si vous voulez, mais accroissant réellement, physiquement, les énergies natives de l'instrument ; *élévation physique intrinsèque de l'instrument à l'ordre supérieur de la causalité principale* : voilà le mot et la théorie.

Je me permettrai de proposer ici une distinction.

Si l'effet « artistique », comme tel, diffère absolument, comme entité spécifique absolue, de l'effet propre de l'instrument, *oui*, il faut dans l'instrument une qualité physique élevée ; s'il ne diffère que modalement, si on peut le réduire à une modification d'ordre, de succession, de relations qui vient s'imposer à l'effet propre de l'instrument, tout en laissant absolument intacte sa réalité, *je le nie*. — Un exemple : les cordes d'un piano vibrent et par elles-mêmes produisent des sons. Vous voulez telle mélodie ? faites vibrer celle-ci après celle-là. Vous voulez telle harmonie ? frappez ensemble telles et telles notes. Qu'y a-t-il de surajouté dans l'effet artistique, comme tel, à l'effet brut de la vibration ? Rien, sinon des relations de succession ou de simultanéité. Il n'est donc pas besoin d'une vertu spéciale élevée ajoutant des énergies physiques intrinsèques, puisque physiquement il n'y a rien de nouveau ; outre l'*actualisation* de la vertu propre, il suffira par conséquent d'une simple *direction* pour l'*application* de la vertu actuée ¹⁾ ; tout cela encore une fois parce que l'effet

¹⁾ Cfr. Mercier, *Métaph. générale*, La cause instrumentale, 4^e édit., pp. 454-55. — De Régnon, *Métaph. des causes*, l. VIII, ch. III, art. 1 et 2, pp. 542 seq. — Saint Thomas, *de pot.*, q. III, art. VII, corp. « Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum ; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activa sed *applicatio virtutis ad actionem* ; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod *applicat* acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. »

propre et l'effet artistique de l'instrument sont entitativement, physiquement identiques, et ne diffèrent que par des modalités relatives d'application. Or il en est ainsi pour tous nos instruments matériels : plume, hache, scie, machines. — Inutile d'insister. D'ailleurs, n'est-ce pas du bon sens populaire ? Quel est le peintre qui, saisissant son pinceau, a jamais pensé en modifier intrinsèquement la vertu propre « pour la porter au même niveau que l'effet à produire » ? Et de même du musicien, de l'écrivain. Tous saisissent leur instrument, uniquement pour lui faire produire son effet propre, inchangé, *mais en relations diverses d'application* : ainsi tombent toutes les objections que les adversaires de la prémotion physique font à cette *qualitas fluens elevans* incompréhensible et inutile en bien des cas.

La portée de cette thèse ne se réduit pas aux seuls instruments de l'art, mais elle s'étend à tous les instruments dont l'effet propre est physiquement identique à l'effet instrumental ; par exemple les mouvements musculaires au service de la volonté, les actes naturels d'intelligence ou de volonté produits en nous immédiatement par Dieu. Dans tous ces cas l'influx de la cause principale, la vertu instrumentale, est une simple motion actuante, actuant la puissance propre de l'instrument, mais l'actuant selon des modalités diverses d'application, de succession. Ces modalités n'ajoutent rien de physique à la simple actuation.

Ces cas embrassent-ils tout le domaine de l'instrumentalité ? Y a-t-il d'autres cas où l'effet voulu par la cause principale diffère absolument, dans son entité spécifique, de l'effet propre de l'instrument ? Evidemment, dans ces cas-là il faudra que celui-ci reçoive une vertu surajoutée, élevante, des énergies intrinsèques nouvelles. Le concours simultané est hors de question : il détruirait en effet l'instrumentalité elle-même pour ne laisser en présence que deux causes également principales. Ces cas où il faut admettre une vertu élevante intrinsèque, sont-ils possibles ? existent-ils ?

Oui, à notre avis.

Ils sont possibles, mais à ces deux conditions : 1° il faut *qu'en exerçant son opération propre l'instrument serve encore réellement à quelque chose pour la production même de l'effet* : « omne instrumentum non perficit instrumentalem actionem nisi exercendo propriam » (III, q. 62, a. 1, ad 2). Il faut que l'instrument serve réellement à quelque chose, à raison d'une vraie causalité efficiente, d'un vrai influx opératif *sien*, sur l'effet final à réaliser ; sinon, à quoi bon cet instrument ? Il ne ferait qu'être le sujet, la cause matérielle d'une vertu supérieure dite instrumentale qui, elle, produirait l'effet. C'est là, semble-t-il, la conception du R. P. Hugon, et la base philosophique de toutes ses explications sur la causalité des sacrements, des thaumaturges etc... Mais cette conception n'est plus celle d'une causalité efficiente instrumentale. Bien mieux, elle paraît contradictoire. Ne suppose-t-elle pas un agent qui n'est que le sujet matériel d'une vertu par laquelle il est censé agir, par laquelle il n'agit pas au fond puisque cette vertu ne vient de lui en aucune manière, mais simplement agit en lui ? L'homme prononce une parole ; Dieu saisit cette parole, cette vibration de son, y verse une vertu physique qui ressuscitera un mort ! Étrange conception.

2° Il faut *que l'effet, bien que supérieur, soit au moins dans le même ordre que la vertu propre de l'instrument* ; il faut que la vertu instrumentale ne soit pas une formalité quelconque versée dans l'instrument, qu'elle ne soit qu'une modification, élevant cette fois et néanmoins intrinsèque, de cette vertu propre. En effet l'instrument doit agir pour être cause ; pour agir il doit d'abord avoir en lui la puissance d'agir ; d'autre part, toute puissance immédiate d'agir doit, en dernière analyse, venir de la « nature » substantielle, soit directement, soit indirectement par la modification d'une puissance naturelle ; car ce qui agit ce n'est pas la faculté, mais la nature par la faculté : « actio alicujus, etiamsi sit ejus ut instrumenti, oportet ut ab ejus potentia egrediatur. » (*de Pot*, q. III, a. 4, c.). Donc toute vertu

instrumentale restera nécessairement dans l'ordre de la puissance qu'elle doit modifier et mouvoir.

Comment cela se fera-t-il concrètement et en quoi consistera cette modification ? *A priori* il est difficile de le dire. Mais il y a, me semble-t-il, deux *exemples* principaux d'élévation physique de l'instrumentalité : Dans l'ordre surnaturel, la grâce surajoutée comme *modalité physique* spéciale à la faculté qui doit produire un acte surnaturel. Dans l'ordre naturel, l'action exercée par l'intellect agent en collaboration avec le *phantasme* dont le rôle propre, assimiler à l'objet représenté, est maintenu, mais qui, sous l'influence de l'intellect agent, atteint un résultat spirituel. Il me semble que ce second exemple éclaire très bien la nature de l'instrumentalité que nous venons d'exposer. L'exemple lui-même n'est pas sûr, dira-t-on. Si l'on admet dans cette question l'explication de saint Thomas, il est du moins très clair, et nous ne demandons pas davantage pour l'instant.

c) *Instrumentalité dispositive et perfective*. — Quelques mots ici suffiront. On voudrait débarrasser la théologie et la philosophie de cette distinction, désormais vieillie, entre causes dispositives et causes perfectives. (R. P. HUGON : *loc. cit.*, pp. 164-165 ; 171. — A. UNTERLEIDNER, *Revue August.*, mai 1905)¹⁾. Et pourquoi ? « La causalité physique dispositive ne peut se justifier par aucun exemple valable tiré de la nature. » — « Ainsi l'exige la notion vraie de l'instrument. »

Des exemples ? En voici, me semble-t-il, de valables ; d'abord pour la cause principale, celui si souvent répété et si explicitement donné par saint Thomas (par ex. IV *Dist.* I, q. I, a. 4) : les parents sont causes de l'enfant, dans la

¹⁾ Cfr. aussi le R. P. Pègues, O. P., *Rev. Thomiste*, 1904, p. 353, qui ne fait qu'une exception, celle de la génération humaine. Dernièrement, un nouvel échange de vues sur la causalité perfective ou dispositive entre A. Unterleidner, *Rev. Augustinienne*, février 1908, p. 193 ; R. P. Hugon, *ibidem*, mars 1908, pp. 343-45 et avril 1908, pp. 454-56.

génération, causes non pas perfectives, mais seulement positives, car leur influence ne va pas à produire directement l'âme elle-même, la forme qui fait l'être humain, mais à introduire dans la matière des dispositions exigitives de cette forme. De même dans les phénomènes vitaux de nutrition où le vivant emploie des agents extrinsèques physico-chimiques et non vitaux, nous pouvons signaler les ferments de digestion, les rayons lumineux utilisés dans la fonction chlorophyllienne des plantes, etc. Plus loin, nous trouverons en matière de causalité intentionnelle, des cas innombrables d'instrumentalité dispositive.

La nature même de l'instrument, *a priori* est-elle une causalité perfective ? Oui, dit le R. P. Hugon (*loc. cit.*, p. 164), car l'activité instrumentale atteint l'*effet total* de la cause principale, coopère à *tout* l'effet de l'agent supérieur, donc elle doit le produire tout entier, immédiatement, par une causalité perfective. J'admets le principe, mais non pas la conséquence. Les parents sont cause de *tout* l'enfant, mais comment ? Celui qui cause l'exigence absolue d'une forme quelconque, cause vraiment cette forme et donc *tout* le composé, mais d'une autre façon que celui qui cause tout le composé par création immédiate. Que l'instrument doive coopérer à *tout* l'effet produit, cela ne prouve donc point ce que l'on veut prouver, car causer *exigitive* un effet, c'est vraiment le causer tel qu'il est, tout entier.

Nous pouvons donc retenir la vieille division en causalité perfective et dispositive. Elle rend compte de nombreuses réalités.

II.

Les espèces d'instrumentalité.

En nous rapprochant de la réalité pratique, la discussion deviendra moins sèche et moins abstraite dans ce second paragraphe.

Examinons successivement l'instrumentalité a) *physique*, b) *morale*, c) *intentionnelle*. Les auteurs ne parlent d'habitude que des deux premiers membres de cette division, je prouverai plus loin qu'il y a lieu d'admettre le troisième.

a) *Instrumentalité physique*. — Notion facile et claire pour tous; il s'agit de la production d'une réalité physique, par opposition à tout ce qui est formellement connaissance, décision libre, droits, devoirs etc...

La controverse ici a porté et porte encore sur l'*extension* possible de cette instrumentalité. Cajetan autrefois défendit la thèse que Dieu pouvait faire produire n'importe quoi par n'importe quel instrument. — Cela ne peut se concilier avec les principes développés plus haut au sujet de la vertu instrumentale et que nous avons étendus même aux cas d'élévation physique de l'instrument. De fait, cette opinion est aujourd'hui abandonnée.

Sans aller aussi loin, certains thomistes soutiennent encore la possibilité d'une instrumentalité physique qui semble mériter les mêmes reproches. Nous y avons déjà fait allusion. Quelques lignes vont achever de préciser les positions respectives.

Personne n'admet plus que dans la *création* proprement dite, il puisse y avoir d'instrument. On se base sur cette raison de saint Thomas : « Cum omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum, nam *creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur* » (*de Pot.*, q. III, a. 4, c.). Le R. P. Hugon (*loc. cit.*, p. 191) propose une autre raison : il n'y a pas d'action préparatoire possible dans la création ; or l'instrument exercerait toujours une action préparatoire par sa vertu propre, outre l'action perfective qu'exerce la vertu instrumentale. Mais cette division de l'action préparatoire et de l'action perfective ne semble pas fondée ; l'instrument n'exerce pas d'abord sa vertu propre, puis une vertu physique éminente reçue de la cause principale ; l'agir instrumental procède

de la puissance propre de l'instrument mue par la cause principale et modifiée en diverses manières suivant les cas ; la vertu instrumentale ne peut être qu'une direction ou une modification de la vertu propre de l'instrument ; l'effet, forme ou disposition exigitive, est donc immédiatement produit par l'agir de l'instrument, l'agir de sa puissance active, et par la cause principale en tant qu'elle meut cette puissance. La raison dernière est toujours la même : l'instrument est une vraie cause efficiente et une cause efficiente produit son effet par l'opération de *ses* puissances : « *actio... etiam... instrumenti, oportet ut ab ejus potentia egrediatur.* » — Mais alors pourquoi une créature ne peut-elle pas être mue par Dieu jusqu'à produire immédiatement un être sans sujet préexistant ? La raison est celle de saint Thomas : parce que la *puissance propre* de la créature devrait alors recevoir, pour atteindre l'être comme tel, une modalité d'efficacité infinie : cela est impossible.

Je n'ai discuté ce cas que parce qu'il est typique et fondamental ; en effet faisons quelques déductions. Chaque fois que nous aurons *équivalamment, au point de vue formel de l'agir*, une création, il n'y a pas de concours instrumental physique possible. Il y a équivalamment création lorsque la perfection, la forme réalisée, ne peut être obtenue par transformation, lorsqu'elle dépasse de toute manière la puissance passive de la matière, du sujet qui la reçoit ; il faut alors la produire par création ; dès lors, pas d'instrumentalité physique perfective : pas d'instrumentalité dispositive non plus, bien qu'il y ait ici un sujet, car par hypothèse il ne peut y avoir de dispositions physiques pour cette forme dans cette matière. La créature, agissant essentiellement par voie de transformation, ne peut donc absolument rien physiquement, même comme instrument, dans toutes les productions qui ne sont pas des transformations, mais formellement sont des créations.

Donc, concrètement — et cette application est de saint

Thomas, dans le même article du *de Potentia*, ad 8¹⁾ — pas d'instrumentalité physique par rapport à la grâce, c'est-à-dire au surnaturel strict, car le surnaturel est créé dans la nature, et non pas tiré d'elle. Donc aussi, peut-on ajouter avec la même rigueur de logique, pas d'instrumentalité physique dans la production du miracle, car il est totalement et essentiellement en dehors de tout l'ordre naturel ; et cela est spécialement vrai de la production des miracles dont la réalité même physique dépasse toutes les exigences possibles de la nature : résurrection, transsubstantiation. Relativement à ces formes, équivalentement créées, il ne pourrait donc y avoir en définitive que des instrumentalités morales ou intentionnelles, lesquelles sont dispositives, non perfectives, comme nous allons le dire à l'instant.

Auparavant signalons une dernière difficulté contre la notion de la « causalité physique instrumentale » proposée par le R. P. Hugon. La loi de la distance n'existerait pas pour l'instrument, affirme-t-il (*loc. cit.*, pp. 108 sq.)²⁾, pourvu que la cause principale soit présente à la fois à l'instrument et à l'effet ; ceux-ci peuvent être sans aucune communication directe ; pourvu que la cause principale veuille transporter et appliquer la vertu instrumentale, ou

¹⁾ Cfr. *de Verit.*, q. XXVII, a. 3 où saint Thomas discute *ex professo* cette question. Voir surtout la « prima ratio » du corps de l'article ; celle qui est fondamentale et que j'invoque ici, item ad 8. — Une observation sur la réponse ad 9. Saint Thomas y insiste sur ce que la grâce n'est pas vraiment créée, « ratio (ex creatione) non est usquequaque sufficiens » parce que « quamvis gratia non habeat materiam ex qua, habet tamen materiam in qua ». Le R. P. Pègues, *Rev. Thomiste*, t. XII (1904), accorde une très grande importance à cet ad 9. On y saisirait sur le vif une évolution de la pensée de saint Thomas ne croyant pas d'abord à une causalité perfective possible dans la créature par rapport à la grâce, puis se ravisant et l'admettant enfin dans la *Somme théol.*, q. LXII où il ne parle plus de causalité dispositive. Mais, à nous en tenir à notre article du *de Veritate*, n'est-il pas évident que la production de la grâce est pour saint Thomas *équivalentement* une création parce que production réalisée non par voie de transformation d'une matière *ex qua*, donc par voie de création, du moins au point de vue formel de l'agir ? corp. artic. « prima ratio... secundo quia nulla virtus creata agit nisi praesupposita *potentia* materiae etc. »

²⁾ Cfr. pour une explication semblable le R. P. Pègues, *Rev. Thom.*, t. XI (1903), p. 706.

plutôt l'agir instrumental, sur l'effet à produire, il y aura instrumentalité. Je ne comprends guère cet agir efficient transporté à distance par une cause extrinsèque ; l'agir est un accident, « accidens non migrat de subjecto in subjectum » ; si l'agir matériel est dépendant de la quantité, et pour cela de la distance, cet agir restera éternellement fixé à la quantité du *suppositum* qui agit — ou il ne sera pas.

b) *La causalité morale* (je dis *causalité*, non *instrumentalité* : on verra pourquoi). — L'ordre moral est l'ordre des agents libres et de leurs décisions responsables. La liberté est influencée d'abord par les biens qui lui sont présentés ; ces biens, ces objets bons, en tant que bons et quels qu'ils soient matériellement, exercent une influence non d'action mais d'attraction ; leur causalité est finale, non efficiente. Or dans l'ordre des causalités finales, jamais personne n'a parlé d'instrumentalité ; l'instrument est une cause efficiente.

Voici pourtant une définition de la causalité morale instrumentale adoptée par de nombreux auteurs modernes à la suite de De Lugo et Franzelin. Elle est : « ce qui par sa bonté, sa dignité, sa qualité, sert à mouvoir la cause libre à produire un effet. » — Mais, s'il y a là un influx quelconque, n'est-il pas évident que celui-ci est dans l'ordre de la finalité et que la motion invoquée est une attraction vers la qualité, la bonté de l'objet ? On répond : il y a motion efficiente, car cette chose bonne meut formellement « non pour qu'elle soit, ce qui est de la finalité, mais parce qu'elle est ». La réponse est facile ; la fin meut pour qu'elle soit lorsqu'elle n'existe pas encore et doit être produite ; mais ce n'est là qu'un cas de finalité, il en est d'autres. La fin ultime, la première des fins, meut-elle pour qu'elle soit ou parce qu'elle est ? (je parle de la fin ultime *cujus gratia*, non de la fin ultime *cui* qui n'est pas d'ailleurs simplement ultime). Evidemment c'est parce qu'elle est que tout être veut l'atteindre et la posséder. Et si l'on veut creuser jusqu'à la raison formelle de la finalité, il faut dire que la

fin, quelle qu'elle soit, meut toujours parce que sa bonté (réalisée ou à réaliser), présentée par l'intelligence, *attire* la volonté. Au contraire pour qu'il y ait efficience, il faut que la cause influe par *son action* prise comme telle, par son opération productive.

Qu'est donc la causalité morale efficiente ? Existe-t-elle ? — Oui elle existe, et elle est réalisée chaque fois qu'il y a *une action, tendant par son influx opératif — non par sa bonté attractive — à faire produire une décision libre*. Tous les anciens métaphysiciens donnent les mêmes exemples : un commandement, un conseil, une prohibition, etc.

Remarquons cependant que cette causalité efficiente est imparfaite, et tout au plus partielle : la liberté n'est pas simplement passive dans la réception de l'influx causal. Au fond, il n'y a pas ici de cause au sens strict, mais plutôt une *occasion* dont le mode d'action doit cependant se ramener à l'efficience, non à la finalité.

On objecte : un commandement, un conseil peuvent être présentés avec des motifs ; celui qui présente ces motifs, ne s'en sert-il pas comme d'instruments pour décider la volonté dont il fait le siège ? — Mais je demande : Ces motifs présentés, comment influent-ils ? par opération formelle ou par attraction ? Par attraction, donc par causalité finale. Ils sont donc instruments dans les mains de la cause qui s'en sert, instruments au sens large, analogique, non instruments proprement dits. Le diplomate en faisant valoir les motifs propres à ébranler son interlocuteur, ne les emploie pas comme de vrais instruments, mais tout simplement, il présente des finalités à une volonté libre.

Ainsi il reste établi, je crois, qu'il n'y a pas de vraie cause morale instrumentale répondant à la définition signalée plus haut ; ceux qui la défendent se basent au fond sur une confusion entre influx efficient et influx finaliste.

Empruntons un exemple au Droit naturel. La théorie morale, si embrouillée, de la coopération ne recevrait-elle

pas un peu de lumière si on distinguait la cause morale efficiente de la cause finale ? En effet on peut dire : il est toujours défendu de coopérer au mal d'autrui (j'entends le mal *moral*) s'il s'agit de coopération par causalité efficiente, par action tendant directement à produire ce mal et posée pour cela, c'est évident. Au contraire, *en soi* il n'est pas défendu d'y coopérer en présentant simplement, par exemple dans son action, une occasion qui servira de cause finale, de motif aux décisions d'autrui. La cause finale n'est pas responsable, mais seulement la cause efficiente. Ce cas de coopération, le seul difficile, se réduirait dès lors au cas plus simple de la tolérance ¹⁾.

c) *Instrumentalité intentionnelle*. — Voici l'application la plus intéressante et actuellement la plus controversée de la causalité instrumentale.

Il s'agit de savoir s'il est, *outré* les instruments physiques, des instruments intentionnels. Ce n'est pas une question de mots, comme le veut le R. P. Hugon (pp. 22, 23 et 159) qui ne voit dans la théorie de l'instrumentalité intentionnelle qu'un abus de terminologie. On aurait pris à contre-sens un mot de saint Thomas, et on s'en servirait maintenant de façon indue. Saint Thomas parle bien d'intentionnalité, mais à propos de la causalité instrumentale physique elle-même, et dans un sens tout à fait spécial. Il considère que la motion instrumentale physique, parce que passagère et transitoire, est un être incomplet, *comme* les êtres intentionnels de raison. La notion d'intentionnalité figurerait donc ici à titre de simple comparaison ; ce serait la portée du passage de saint Thomas (IV *Sent.* dist. I, q. I, a. 4). — On pourrait encore l'entendre, dit-il, en ce sens que la motion est donnée tout entière pour faire atteindre l'*intention* de la cause principale au terme qu'elle vise. Tout instrument, d'ailleurs, requerrait une prémotion physique ;

¹⁾ Cfr. *Ami du Clergé*, 1902, pp. 50 sq., 81 sq.

une simple intention ne pouvant suffire à mouvoir un instrument quelconque ¹⁾).

Sans nous arrêter à cette question de mots, demandons-nous : 1° Y a-t-il en dehors des instruments physiques, une classe spéciale d'instruments purement intentionnels ? — 2° Qu'est-ce que cette causalité intentionnelle ? — 3° Dans quels cas concrets se vérifie-t-elle ?

1° *Il y a des instruments intentionnels* distincts des instruments physiques. Peut-on ne pas voir cela ? La parole, le mot écrit ou imprimé que j'emploie pour vous communiquer mes pensées, mes opinions, mes sentiments, ne sont-ils pas vraiment cause de la connaissance que vous prenez de ces faits intimes de mon âme ? Qui pourrait douter que c'est vraiment à cette lettre, à son influence réelle efficiente, que je dois cette nouvelle triste ou joyeuse, cette pensée *actuelle* dont l'existence, possible il y a un instant, est réalisée maintenant dans sa contingence, donc par une influence de vraie causalité, à savoir la causalité du signe écrit, aucun autre agent ne pouvant être invoqué ? Or, qu'est-ce que cette causalité efficiente ? Essayons de l'analyser. Evidemment les lignes noires du mot écrit, le son que ma bouche fait vibrer agissent d'abord physiquement sur votre rétine ou sur les fibres de votre oreille ; mais c'est là une action physico chimique, que pourrait aussi recevoir l'organe de votre chien. Allons donc plus loin.

¹⁾ Cette polémique est dirigée contre le P. Billot, professeur à l'Université Grégorienne à Rome, qu'on a appelé l'initiateur de la théorie de l'instrumentalité intentionnelle. Plusieurs de nos considérations sont empruntées à l'éminent auteur, nous les puisons surtout dans son livre *de Ecclesiae Sacramentis*, 4^e éd., t. I, p. 58 seq. — Sur la même question le P. Pègues O. P. écrivit deux articles dans la *Revue Thomiste*, janvier-juillet 1904 ; le P. Billot lui a répondu dans le *Divus Thomas*, mars 1904. — Voir aussi Aurelius Unterleidner. *Rev. Augustinienne*, avril et mai 1905 et les réponses du P. Billot, dans la 4^e édition (1908) de son livre. — Il faut enfin noter que M. Maurice De Baets, président du Grand Séminaire de Gand et professeur honoraire à la Faculté de théologie de Louvain, défend dans son volume *De Sacramentis in genere* (1907), une causalité intentionnelle opposée comme celle du P. Billot aux causalités physique et morale.

Cette impression physique produit une connaissance ; mais encore, autre est la connaissance du mot dans sa matérialité brute telle que la pourrait avoir un étranger qui ne sait pas un mot de votre langue, autre la connaissance de la signification intentionnelle du mot écrit ou parlé. De cette double connaissance, la parole ou l'écriture sont causes, mais de manière bien diverse ; en effet, de la première, elles sont causes principales, de la seconde, elles ne sont que causes instrumentales. Le premier point ne souffre pas de difficulté ; considérons le deuxième. Et d'abord le signe brut n'a pas de soi la vertu de signifier des idées ; c'est clair : quelle peine ne faut-il pas pour apprendre une langue ? donc le signe n'a pas de causalité principale. Mais comment alors se constitue une causalité instrumentale étrangère ? Comment des lignes bizarrement arrangées arrivent-elles à signifier une idée ? Est-ce par quelque vertu physique qu'elles auraient reçue du dehors, qui n'agirait que sur vous et à laquelle l'étranger serait insensible ? Évidemment non. La valeur du mot est basée sur une *convention purement intentionnelle*. Deux hommes veulent entrer en société ; ils arrivent à convenir qu'à tel son physique, à tel signe écrit, sera rattachée telle idée : voilà un mot créé avec sa vertu significative intentionnelle ; le premier profère le son ; de par l'entente, la convention précédente, le mot suscitera l'idée dans l'esprit de l'autre. Qu'ont-ils donc fait par cette convention intentionnelle ? Certes ils n'ont pas mis quelque qualité physique dans ce son pour lui faire signifier une idée. Simplement ils lui ont communiqué, par delà sa causalité physique principale, une *vertu significative, la vertu d'être signe*, vertu *dérivée* tout entière de la *convention* intervenue, vertu qu'il faut donc appeler instrumentale et intentionnelle. Il est donc bien vrai qu'il existe une instrumentalité intentionnelle distincte de l'instrumentalité physique ; et la conception d'après laquelle l'instrumentalité serait constituée toujours par la réception d'une qualité

physique élevant est de nouveau ici convaincue d'inexactitude.

2° La solution d'une objection permettra de parfaire la réponse à notre deuxième question, déjà esquissée : *Qu'est-ce que l'instrumentalité intentionnelle ?* Le R. P. Hugon (*loc. cit.*, p. 161) écrit : « L'instrument doit recevoir, au moment où il est appliqué, une influence qui le fortifie, des énergies nouvelles qui le rendent plus efficace, plus actif, sans quoi il restera condamné à une perpétuelle inertie. L'être intentionnel dont on parle est purement extrinsèque, il ne confère aucune force intérieure à l'instrument : le signe sensible sera donc vide et inefficace. L'intention, la députation, ou l'institution du législateur ne suffisent pas pour appliquer, elles ne donnent que l'aptitude : il faut en outre une activité intrinsèque qui tire l'instrument de son état statique et le mette en exercice. » Ce texte marque nettement la position, les arguments, les difficultés de la théorie adverse. Oui, il est bien entendu qu'il faut appliquer l'instrument, et qu'il ne sera instrument *in actu exercito*, que par cette application : c'est elle en effet qui *actuera* sa causalité en mettant en exercice sa vertu active ; le mot dormant dans le livre, ou arrêté sur le bout de ma langue n'est pas « appliqué ». Mais, lorsque je le prononce ou que je l'écris, la motion que je lui donne le fait-elle concourir à cette fin qui est d'engendrer une connaissance intellectuelle, précisément en lui communiquant quelque qualité spéciale, une vertu instrumentale physique qui serait sa vertu significative ? La réponse négative s'impose ; ici le mot est instrument en tant que *signe* ; je l'emploie précisément pour signifier mes pensées : sa vertu significative est sa vertu instrumentale, vertu purement intentionnelle, comme nous l'avons vu ¹⁾. Distinguons donc la réalité physique de l'instrument et de sa vertu propre, principale d'une part et sa vertu

¹⁾ Prenons garde à une confusion. La vertu qu'a le signe d'éveiller une double connaissance et l'une par l'autre, a une base physique, physio-

instrumentale d'autre part ; celle-ci évidemment ne peut s'exercer que dans cette réalité physique ou, plus exactement, par l'actuation de sa vertu *propre*, mais elle n'est pas cette réalité, ni cette vertu propre — j'entends formellement — si bien que réalité et vertu propre peuvent être physiques, tandis que l'instrumentalité sera intentionnelle.

Quel est le rapport de cette vertu instrumentale avec la vertu propre du signe ? Elle n'en est, cette fois encore, qu'une simple modification. Le signe matériellement réalisé a la vertu, de par soi (principale) de se faire connaître, de produire la connaissance de la réalité physique qu'il est ; grâce à la convention intentionnelle supposée, en se faisant connaître, il fera de plus connaître une idée. Cette vertu instrumentale intentionnelle ne lui appartient donc que par suite d'une convention intentionnelle. C'est ce que veut dire saint Thomas dans le texte suivant : « in ipsa voce sensibili est *quaedam* vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis *in quantum* procedit a conceptione mentis. » (III, q. 62, a. 4, ad 1.)

3^e Reste une troisième question : *Quel est le domaine concret de l'instrumentalité intentionnelle ?*

C'est celui des *signes conventionnels*. Le signe en effet (« quod facit aliquid aliud in cognitionem venire » S. AUGUSTIN) appartient évidemment, comme tel, à l'ordre intentionnel ; d'autre part, le signe conventionnel est certainement un instrument des conventions humaines qui le créent, pour faire communiquer entre eux des esprits enveloppés de matière. Quant aux signes naturels, telle la fumée par rapport au feu, impossible de trouver en eux une vraie instrumentalité.

Mais les signes conventionnels sont de deux espèces :

logique (association d'images, de cellules nerveuses). Cependant, radicalement et formellement, cela ne résulte point d'une vertu physique du signe, mais de la convention intentionnelle. L'association physiologique n'est qu'une condition, une disposition matérielle, dépendant de la convention intentionnelle.

signes spéculatifs et *signes pratiques* ; deux grandes régions qui se partagent l'instrumentalité intentionnelle.

a) D'abord les *signes spéculatifs* : tels sont les signes employés pour communiquer simplement des connaissances ; c'est la raison spéculative qui les saisit et les emploie pour communiquer la pensée à une autre intelligence. Les exemples, apportés jusqu'ici, sont tous des signes spéculatifs, parce qu'ils permettent d'arriver plus facilement aux notions. Ma langue — c'est-à-dire : mes mots, mon style, — ma plume — c'est-à-dire : mon écriture — voilà les instruments sociaux par excellence *dont je me sers* pour discourir, converser, discuter ; instruments que je meus physiquement pour réaliser leur entité matérielle, mais que je meus surtout intentionnellement *à l'égard de ceux qui me comprennent*, de ceux avec qui je me suis entendu pour adopter une langue, créée par un effort de la race, à travers l'histoire. Je me suis entendu, dis-je ; la longue réciprocité d'actions que suppose la formation d'une langue peut en effet très bien se résumer à notre point de vue formel en ce mot de convention ; car nos langues ne sont pas composées de signes naturels mais de signes *arbitraires* (*signa ad placitum*). Or l'arbitraire suppose l'accord, l'entente, la convention ; ces efforts des races humaines pour constituer des langues ne sont donc que des efforts d'entente, de convention sur les idées à associer aux infinies combinaisons possibles de sons vocaux.

Instrumentalité intentionnelle des langues humaines : fait très simple ; si ce fait très simple ne peut s'accorder avec une théorie trop exclusive ou schématique de l'instrumentalité, il ne faudra pas abandonner le fait mais modifier plutôt la théorie d'après le fait bien constaté.

b) *Signes pratiques* : Tandis que la raison spéculative s'arrête à connaître, la raison pratique pousse plus loin, jusqu'à l'action et détermine ce qu'il faut faire. Or, de même que la raison spéculative peut commu-

niquer ses conceptions à une autre raison spéculative, de même la raison pratique peut intimer ses ordres, communiquer ses droits, ses pouvoirs à une autre raison pratique.

Ordres, droits, devoirs, pouvoirs, offices, dignités, obligations, titres, juridiction, tous les jours et sans cesse les hommes les créent, les causent, se les communiquent mutuellement. C'est tout un monde dont le mouvement n'est pas moins intense que celui qui entraîne en un incessant tourbillon le monde matériel. *Monde moral*, dit-on, par opposition au monde physique. Pour le distinguer de l'ordre des décisions libres, seules formellement morales, peut-être serait-il mieux de l'appeler *monde juridique*. Cela nous éviterait aussi, au point de vue de la causalité, une confusion que j'écarte de suite. La causalité *juridique* et cette causalité *morale* étudiée plus haut, sembleraient à première vue une seule chose et ma division deviendrait ici fautive par redondance ; mais il n'en est rien. En effet : un ordre de mon supérieur est cause immédiate, infaillible d'une obligation dont je suis le sujet (cause juridique) ; causera-t-il ma décision libre, ce à quoi tend aussi son influence ? Oui, mais de façon imparfaite, partielle, aléatoire (cause morale). Donc il y a ici une double causalité bien distincte.

Quoi qu'il en soit du mot, la chose, l'existence du monde juridique est très réelle. En quoi consiste-t-il ? Quelques notions sommaires suffiront ici. D'abord il semble que ces *entia moralia, juridica* ne sont pas purement des *êtres de raison*, c'est-à-dire des êtres dont toute la réalité consiste à être conçus. En effet, je puis supposer que personne — pas même Dieu par impossible — ne pense à mon droit de propriété, à ma qualité de juge, de supérieur ; ces qualités, ce droit ne continueront pas moins à être réellement en moi. Cependant ils ne constituent pas davantage une entité physique ontologique spéciale dans les sujets qui les pos-

sèdent plus ou moins temporairement ; ce sont donc tout simplement des relations réelles ¹⁾, reliant des volontés humaines. Le fondement absolu de ces relations, d'où leur vient toute leur réalité ontologique, est en Dieu seul, dans sa volonté souveraine imposant à l'agir humain une fin ultime nécessaire : De cette première obligation juridique fondamentale dérivent toutes les autres relations mutuelles d'obligation et de droit par rapport aux moyens qui se trouvent être nécessaires à l'obtention de la fin ultime, tels les moyens sociaux que sont la hiérarchie, la propriété etc... Or, dans le monde juridique il s'exerce des causalités efficientes très réelles pour la création, la transmission de ces réalités juridiques. C'est cette causalité qu'il nous faut étudier. Originellement et *principalement*, quelle est la source active d'un pouvoir, d'un droit de possession ? Rien de plus qu'un acte de volonté, l'acte de volonté d'une personne « capable ».

Mais les volontés ne communiquent pas directement entre elles ; elles doivent nécessairement passer par les facultés cognitives pour s'influencer ; et même, chez l'homme, non moins nécessairement elles doivent passer par la connaissance sensitive. Voilà donc l'homme réduit de nouveau, pour communiquer les décisions, les actes de sa raison pratique et de sa volonté dans l'ordre juridique, à *employer des signes sensibles*. Un juge ne peut condamner un coupable (c'est-à-dire non pas lui infliger la peine elle-même, mais créer en lui le titre, l'exigence de la peine) qu'en prononçant la sentence. Un mourant ne peut faire valoir ses dernières volontés qu'en déclarant ou en écrivant son testament ; et ainsi des contrats, des lettres authentiques, collatives de dignités, d'offices, etc. Au fond, ce sera toujours la même chose : une volonté *capable*, et pour réaliser pratiquement cette volonté, un signe sensible, par-

¹⁾ Cfr. S. Thomas, *IV Dist.*, I, q. 1, a. 1.

fois spécifié par les lois humaines pour plus de sûreté, de facilité etc., et qu'on appellera un *instrument authentique*.

Est-ce vraiment un instrument, comme l'affirment les codes et le bon sens populaire ? oui. En effet, c'est une causalité très réelle qu'exerce dans tous ses actes le supérieur, le propriétaire, le juge. Or cette causalité ne s'exerce que par et dans la causalité propre du signe ; c'est par le *service actif* des signes que se réalise l'influence efficace de la volonté, cause principale. Distinguons donc soigneusement la manifestation de l'ordre juridique imposé, condition de son imposition — et cette imposition elle-même, pratique, à la volonté qui le reçoit. La causalité du supérieur va jusque-là, en passant par le milieu intentionnel ; or elle n'arrive là que par le concours de la vertu active du signe, sous la motion intentionnelle pratique de la volonté ; c'est uniquement en se faisant connaître et en faisant connaître l'ordre de la volonté que le signe impose pratiquement cet ordre.

Il y a donc une vraie causalité instrumentale intentionnelle pratique dans les signes dits pratiques. Cette causalité n'est pas physique — quelle qualité physique spéciale *juridique* pourrait-on imaginer dans ces signes pratiques que sont les contrats, les testaments ? — mais c'est une causalité intentionnelle, par mode de *signification*.

Au fond, il n'y a qu'une relation réelle d'obligation dominant toutes les obligations et tous les droits humains : l'obligation envers Dieu, fin ultime ; l'ordre qui relie le sujet à sa fin reste, *numériquement*, le même, bien qu'il s'applique à des objets, à des moyens, à des termes immédiats *matériellement* différents. La cause principale de cette relation sera donc toujours la même : Dieu ; les hommes ne font, comme disent les auteurs ascétiques, que manifester la volonté de Dieu, commander au nom de Dieu en *signifiant* l'application de sa volonté à telle ou telle action matérielle ; au fond, la créature ne peut être que cause

instrumentale dans cet ordre juridique : l'homme dépend de Dieu seul. La créature manifeste, applique, signifie la volonté divine. C'est une causalité instrumentale semblable qui appartient aux signes que nous étudions : ils sont employés par les hommes, comme les hommes sont employés eux-mêmes par Dieu.

En résumé, dans un signe pratique il nous faut distinguer une relation de *représentativité* (relation de raison) par rapport à la chose signifiée, — une relation de *causalité* par rapport à la notification de cette chose signifiée, — et une autre relation de causalité pratique instrumentale par rapport à l'imposition d'une relation juridique de droit ou de devoir.

Reste un dernier point à élucider. Il peut arriver, en effet, que ces signes pratiques causent néanmoins un effet physique, quoique cela ait une apparence paradoxale. Toute fonction sociale donne droit à une participation aux biens matériels de la société : celui qui vit pour la société, doit vivre par la société. Paye, honoraires, pension, salaire, solde, rétribution : peu importe le nom ; la fonction juridique qui les réclame, tout en n'étant elle-même rien de physique, réclame quelque chose de physique. Causer le titre juridique (de causalité principale ou instrumentale, peu importe) ne sera-ce donc pas causer l'effet physique lui-même ? Evidemment, car causer l'exigence d'une chose, c'est causer cette chose. — Et nous trouvons ici un exemple de causalité dispositive très caractérisé : causalité dispositive dans l'ordre de l'instrumentalité intentionnelle. Il faut donc concevoir que des signes, instruments intentionnels, peuvent être réellement causes d'effets physiques, non en les produisant immédiatement — c'est chose impossible — mais en posant l'exigence absolue d'un titre juridique.

Cela peut même se faire de plusieurs façons. On en a trouvé une première réalisée dans les exemples donnés plus

haut : la fonction réclamant une attribution de biens. Plus directement encore, le titre juridique peut être immédiatement et uniquement titre à bien physique. Enfin causalité « physico-intentionnelle » est encore celle du thaumaturge, de l'homme instrument dans la production du miracle. Cette causalité s'exerce par une désignation autoritaire et infail- lible de l'œuvre à accomplir physiquement par la seule et immédiate puissance de Dieu. Qu'est-ce à dire ?

Voici l'explication profonde que donne saint Thomas : Dans l'œuvre de création formelle ou équivalente, il n'y a pas de coopération physique possible pour la créature ; prier c'est demander, non pas agir, produire. Cependant le saint fait des miracles. Comment ? Par autorité, par commandement ; « *potestative* » suivant le mot de saint Grégoire adopté par saint Thomas, c'est-à-dire en présentant avec autorité à la matière l'ordre de Dieu. « *Per spiritus angelicos vel humanos imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eos quodammodo naturae praesententur divinum praeceptum, et sic agant quodammodo ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem.* » (*de Pot.* q. VI, a. 4, c.) Ce texte est lumineux. Le thaumaturge a donc l'autorité de désigner l'œuvre miraculeuse à faire par la puissance divine, de présenter à la matière le précepte tout-puissant divin, plus simplement : d'imposer à la matière une exigence absolue relativement à l'effet physique du miracle commandé. Cette désignation suppose une autorité reçue de Dieu ; mais l'œuvre s'exécute par la seule puissance divine. Et ne croyez pas que cette exécution d'un ordre de la créature fasse de Dieu un instrument, car l'autorité même qui en fait toute la force ne peut venir que de Dieu et n'a été donnée que par Lui. C'est donc encore la créature qui est instrument. Sa vertu efficiente instrumentale n'est point physique, puisqu'elle consiste simplement dans l'autorité divine qui lui est communiquée, elle est purement intentionnelle, et néanmoins elle est capable

d'atteindre des effets physiques, non par une causalité parfaite, mais par une causalité dispositive.

Cet exemple, emprunté à saint Thomas, en résumant toute la doctrine de la causalité intentionnelle, montre suffisamment que cette doctrine est d'inspiration strictement thomiste.

P. RICHARD, O. M. I.

Rome.
