

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	25 (1975)
Heft:	2
Artikel:	Providence et liberté : contribution à l'étude des rapports entre création et évolution
Autor:	Muralt, André de
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381057

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PROVIDENCE ET LIBERTÉ

Contribution à l'étude des rapports entre création et évolution

par ANDRÉ DE MURALT

Frère, le monde est aveugle et l'on voit bien que tu en viens.
Vous qui vivez, vous reportez au ciel l'unique raison de toutes choses. Comme s'il entraînait tout avec lui sous une loi de nécessité.

S'il en était ainsi, le libre arbitre serait détruit en vous, et il n'y aurait plus de justice à recueillir la joie pour le bien, le deuil pour le mal.

DANTE : *Le Purgatoire*, XVI.

Le propos de la présente étude peut paraître exorbitant, et il l'est en effet. Aussi ne prétend-il n'être ni original ni exhaustif. Il ne s'agit pas de dévoiler une nouvelle doctrine de la Providence et de la liberté, ni de développer la totalité des théories exposées jusqu'à nos jours sur ce sujet. Il s'agit plus simplement d'en donner les éléments d'intelligibilité, de façon à préserver les deux termes de la relation sans porter préjudice ni à l'un ni à l'autre.

La perspective de l'exposé qui suit ne sera donc pas historique, mais structurelle : il faut comprendre, non raconter, et puisqu'aucune des positions possibles sur le problème de la Providence et de la liberté ne peut se comprendre seule, il s'agit de rechercher métaphysiquement le point de vue qui permet à la fois l'analyse des doctrines particulières et leur compréhension dans le respect de leur intelligibilité propre. C'est là une méthode philosophique susceptible de dépoussiérer bien des problèmes anciens, prétendûment dépassés, en en faisant apparaître la nécessité pour la pensée de l'homme, dans la mesure où celle-ci s'exprime dans telle ou telle structure.

Il apparaît ainsi que le problème de la Providence et de la liberté n'est pas mort avec le dernier des philosophes classiques, mais qu'il continue d'animer le débat entre la liberté et la nécessité dans la phénoménologie hégélienne, dans la sociophysique marxiste, dans

l'évolutionnisme teilhardien, dans l'ontologie heideggerienne, dans l'existentialisme sarrien. Rien n'est plus décevant cependant que de justifier l'étude d'un problème prétendûment passé par son actualité ou ses résonances modernes. C'est là de mauvaise apologétique philosophique. Autant dire, ce qui serait tout aussi vrai que le point de vue incriminé ici, que Martin Heidegger est réactionnaire parce qu'il présocratise, que Karl Rahner n'est pas de son temps parce qu'il néo-platonise. Laissons cela : il faut procéder philosophiquement et faire apparaître sur le point précis qui nous occupe les structures de pensée que l'esprit humain ne peut pas ne pas mettre en œuvre quand il médite sur la Providence et la liberté.

I. LA CONNAISSANCE DU FUTUR CONTINGENT DANS LE *PERI HERMENEIAS* D'ARISTOTE

Le problème de la Providence et de la liberté implique un problème de préconnaissance d'un futur contingent. C'est là un aspect de la connaissance dont la philosophie grecque, et Aristote très particulièrement, ont pris une conscience très aiguë. De fait, la métaphysique occidentale de la Providence s'est développée sur la base du chapitre 9 du *Peri Hermeneias*, du *Traité de l'interprétation* d'Aristote, et rien n'est plus intéressant que de discerner l'enjeu métaphysique des abondantes controverses que ce traité a suscitées, des Stoïciens à Charles Secrétan, en passant par Cicéron, Boèce, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Bradwardine, Occam, Wiclef, Luther, Molina et Leibniz. Il vaut la peine de retourner à la source pour y voir naître tout à la fois la controverse elle-même, ses éléments d'intelligibilité et les structures de ses interprétations possibles.

Aristote se pose la question de savoir quel mode de vérité (ou de fausseté) appartient à une proposition humaine portant sur le futur contingent. En prolongement de sa logique et de sa métaphysique, il propose deux hypothèses qu'il rejette et une résolution.

Première hypothèse. De deux propositions contradictoires portant sur le futur contingent, l'une est vraie, l'autre fausse nécessairement, en raison du principe de non-contradiction et du principe du tiers-exclu. La vérité de l'une implique donc nécessairement la nécessité du futur contingent, c'est-à-dire détruit la possibilité même de sa contingence. S'il est vrai de dire : *A sera*, c'est que *A sera*, et ne peut pas ne pas être futur. La vérité déterminée de la proposition portant sur le futur contingent, absolue en raison du principe de non-contradiction, affirme donc la nécessité de l'ordre universel, lequel ne laisse plus place à aucune indétermination. L'univers physique, la matière,

la vie, ne peuvent plus être conçus comme doués de spontanéité, de dynamisme propre, ni comme susceptibles de transformation et de perfectionnement autonomes : au sens strict, l'univers ne devient plus, il est, nécessaire comme l'être de Parménide. De même, dans la vie morale, plus d'actes délibérés, de conseil, de choix responsable et méritant. L'homme ne peut plus poser d'actes propres, au gré d'un dynamisme volontaire, délibéré, libre et responsable. La vérité déterminée et absolue du futur contingent supprime sa liberté et enlève à son histoire son caractère proprement humain¹.

Deuxième hypothèse. Ce sont là des conséquences inadmissibles. S'il n'y paraît pas immédiatement pour le monde physique vu par le scientifique — l'indétermination dans la nature physique et biologique est somme toute une découverte récente —, cela est évident en ce qui concerne la contingence et la liberté humaines. Car la contingence, le hasard, le fortuit, sont éprouvés et attestés par l'expérience et le sentiment intérieur, la liberté est un élément constitutif de la conscience que l'homme prend de lui-même². L'affirmation de la contingence et de la liberté exige la négation des principes qui entraînaient leur négation : la nécessaire vérité ou fausseté des propositions portant sur le futur contingent. Aucune des contradictoires portant sur le futur contingent n'est donc nécessaire, ni l'une ni l'autre n'est ni vraie ni fausse absolument. Chacune d'elle est neutre, ou plutôt la proposition elle-même, qui formule le futur contingent, est neutre (*neutra*) quant à sa vérité ou à sa fausseté.

Mais par là même l'indétermination qu'il fallait sauver est paradoxalement éliminée³, et le principe de non-contradiction rejeté.

La contingence et la liberté semblent en effet exiger l'affirmation d'une tierce possibilité, celle d'un moyen terme entre le vrai et le faux, lesquels semblent garantir du même coup aussi bien le dynamisme constituant de la nature que l'histoire comme créatrice de valeurs et d'humanité. Apparaît ici un thème d'une grande ampleur philosophique, susceptible de se déployer aussi bien sur un plan métaphysique que sur un plan strictement logique. La liberté du Dieu cartésien est créatrice de la non-contradiction mais n'y est pas soumise, la phénoménologie hégélienne est spontanément, c'est-à-dire librement, constitutive d'histoire naturelle, humaine et spirituelle, dans la mesure où elle définit son propre mouvement comme une contradiction

¹ *Peri Herm.*, I, 9, 18 a 33 ; 18 b 26.

² *Ibid.*, I, 9, 18 b 31 ; 19 a 7.

³ *Ibid.*, I, 9, 18 b 17. — L'expression de *neutra*, *complexa neutra*, est utilisé par DUNS SCOT : *Opus oxoniense*, I, dist. 38 et 39, à propos de la prescience par Dieu des futurs contingents, reprise par OCCAM : *Expositio aurea*, Commentaire du *Peri Hermeneias*, I, 9, § *Hinc infert duo corollaria*, Ed. Bologne 1496, Reprint Gregg, 1964.

exercée. On sait que la philosophie contemporaine est dominée par cette structure de pensée héraclitéenne, mais on ignore le plus souvent qu'elle l'est en prolongement de la logique des propositions neutres, telle qu'elle a été élaborée après le *Peri Hermeneias*, par Pierre d'Auriol¹, Guillaume d'Occam², et en accord avec la logique formelle contemporaine, avec la logique à trois valeurs de Lukacievicz en particulier³.

Résolution. Mais s'il faut, pour sauver la contingence et le libre arbitre, sacrifier la non-contradiction, qui demeure absolument quoi qu'on ait pu en dire le premier critère d'intelligibilité, le prix est trop considérable et Aristote n'est pas près de le payer. A son avis, les deux positions précédentes négligent le même point, soit le caractère indéterminé de l'être du futur contingent⁴, d'où suit le caractère indéterminé de la connaissance vraie ou fausse de celui-ci⁵. Si le futur contingent est futur, c'est qu'il n'est pas, c'est-à-dire, pour le distinguer du non-être avec qui il a en commun de n'être pas, qu'il n'est pas encore. S'il est contingent, c'est bien qu'il n'est pas absolument non-être, qu'il est cependant en quelque manière, c'est-à-dire dans sa cause, comme projeté, prévisible sinon prévu. Mais alors que le futur nécessaire est virtuellement et nécessairement dans sa cause propre, laquelle n'est déterminée qu'à ce seul effet, le futur contingent est potentiellement et accidentellement dans sa cause, ce qui signifie que sa cause peut, le cas échéant dans le futur, le produire ou ne le produire pas ou produire un autre effet. La cause du futur contingent est donc responsable du caractère indéterminé de l'être du futur contingent, en ce qu'elle n'est pas, dans sa causalité même, déterminée à ce seul futur contingent. Par conséquent, l'être même du futur contingent, indéterminé, contingent, accidentel (toutes notions voisines, mais distinctes) ne peut correspondre à une proposition déterminée quant à sa vérité ou à sa fausseté, ni positivement ni négativement : ce qui n'est pas en acte ne peut être connu en acte. Ce qui revient à dire qu'il n'est pas possible d'affirmer que de deux contradictoires portant sur le futur contingent l'une est nécessairement vraie et l'autre nécessairement fausse, ni qu'aucune d'elles n'est ni

¹ In *Sententiarum*, I, dist. 38 a. 3, Ed. Rome, tome I, 1596, Reprint Minerva Francfort.

² De *praedestinatione*, Ms inédit, cité MICHALSKI : *La philosophie au XIV^e siècle*. Reprint de plusieurs articles parus en Pologne avant 1939, Minerva, Francfort, 1969, p. 347.

³ Cf. MICHALSKI, op. cit., p. 335.

⁴ Comparer *Peri Herm.*, I, 9, 18 b 16 et 18 b 24.

⁵ Puisque les propositions sont vraies semblablement aux choses (*Peri Herm.*, I, 9, 19 a 33), puisque l'objet détermine la puissance de connaître (*De Anima*, II, 4), c'est-à-dire en raison de la convertibilité des transcendantaux *verum* et *ens* (*Métaph.*, a, 993 b 30 ; THOMAS : In *Peri Herm.*, I, lect. 13, n° 170).

vraie ni fausse : chacune d'elles au contraire est indéterminément vraie ou fausse¹.

Il reste cependant vrai de dire que l'alternative, elle, est vraie, nécessairement et déterminément : nécessairement, il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas², mais aucune des parties de l'alternative n'est ni vraie ni fausse déterminément. Le caractère indéterminé de la vérité ou de la fausseté de la proposition portant sur le futur contingent est donc l'expression, non le garant, de la contingence du futur contingent et en particulier de la liberté humaine. Aucune des contradictoires n'étant vraie déterminément, l'action morale est assurée de ne pas être vaine, la volonté humaine peut délibérer, choisir, engendrer librement tel action responsable et méritante³. De même que l'univers physique et biologique peut être conçu comme un monde où peuvent se produire quelques nouveautés, de même la vie de l'homme apparaît comme une histoire autonome.

2. LES PROLONGEMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA DOCTRINE DU PERI HERMENEIAS : PRESCIENCE DIVINE ET LIBERTÉ HUMAINE

Aristote n'est pas allé plus loin dans cette voie. Mais la doctrine du *Peri Hermeneias* a connu un prolongement extraordinaire dans la métaphysique de la Providence, telle que les siècles suivants l'ont développée. Car le problème du futur contingent se pose évidemment avec une acuité immédiate à toute métaphysique qui tente de pénétrer autant que faire se peut la nature de cet Etre premier, intelligence souveraine et volonté toute-puissante que chacune reconnaît être Dieu.

Dans la ligne de l'héritage d'Aristote, les métaphysiciens occidentaux, principalement médiévaux, ont développé en effet l'idée d'un Dieu connaissant de soi et par là de toutes choses possibles, réelles, nécessaires ou contingentes, d'un Dieu volonté s'aimant soi-même et du même acte toute autre chose qu'il aurait pu produire par mode

¹ Matériellement, il y a peu de différence dans la formulation entre dire : « de deux propositions contradictoires sur un futur contingent, ni l'une ni l'autre n'est vraie », et dire : « l'une et l'autre sont vraies ou fausses indéterminément ». Quant à la chose, la différence est de taille. BoÈCE le souligne bien dans son *Commentaire sur le Peri Hermeneias*, Patr. lat., tome 64, col. 498. Ce n'est cependant pas la seule ressemblance de formulation entre la deuxième et la troisième hypothèse du *Peri Hermeneias*, I, 9, d'ARISTOTE, mais bien une structure de pensée spécifiquement non aristotélicienne, qui a fait croire à DUNS SCOT, AURIOLE, OCCAM, qu'Aristote optait pour la deuxième hypothèse.

² *Peri Herm.*, I, 9, 19 a 30.

³ *Ibid.*, I, 9, 18 b 31.

de création. Dans ces conditions comment concilier une prescience divine des futurs contingents avec la contingence et la liberté créées, sans exclure l'un des termes de la relation ? L'analyse aristotélicienne de la vérité du futur contingent trouvera immédiatement un champ nouveau, disons mieux, son champ propre d'application¹.

Pour les uns, la science divine ne peut souffrir de limitation à sa perfection actuelle et éternelle. Tout ce qui arrive, est arrivé, arrivera, est l'objet immédiat d'une connaissance certaine et déterminément vraie. Le futur est connu donc absolument comme futur de par l'éternité de la connaissance divine devant et dans laquelle tout moment de l'histoire à venir est présent nécessairement. Le futur est donc prévu nécessairement tel qu'il sera et, puisque l'efficience souveraine de la volonté divine réalise infailliblement le plan de la sagesse divine (*nihil volitum quin praecognitum*), la vérité de la prescience divine entraîne la nécessité du futur et exclut sa contingence. Toute chose arrive selon le dessein divin selon qu'elle a été vue dans la science divine. La liberté s'évanouit devant la vérité nécessaire de l'intelligence, du *fatum* divin. Cette position où l'on peut rencontrer aussi bien les Stoïciens que le néo-platonisme et l'averroïsme latin dans la mesure où celui-ci platonise², inspire également, selon une forme originale, l'*Ethique* de Spinoza et la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel dans laquelle le devenir universel est la réalisation nécessaire du Concept originel de l'Esprit. Elle se définit parfaitement dans l'identité parménidienne *vérité-nécessité* et assure, au moins théoriquement, une absolue intelligibilité métaphysique de l'ordre universel, dans la mesure où elle élimine ce trouble-fête qu'est la contingence libre. Il n'est pas jusqu'à la Critique kantienne qui n'admette la même équation pour ce qui est du monde des phénomènes, quitte à juxtaposer ou du moins à insérer dans le réseau nécessaire des phénomènes, un ordre de liberté et de contingence, de lui-même réfractaire à toute intelligibilité scientifique.

¹ Il est significatif de constater que presque tous les commentaires médiévaux du *Peri Hermeneias* débouchent sur le problème de la prescience et de la Providence, en particulier chez THOMAS, DUNS SCOT, OCCAM, AURIOLE. Même LEIBNIZ fera allusion à cette problématique, cf. note 5, p. 150. Cf. une excellente introduction au problème de la prescience au XIV^e siècle dans H. SCHWAMM : *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern*, Innsbruck, 1934.

² CICÉRON : *De divinatione*, I, 55, rapporte que les Stoïciens prouvaient le déterminisme par la nécessaire exclusive de deux propositions contradictoires portant sur le futur contingent. — Le néo-platonisme, dans la mesure où il prolonge le platonisme dans le sens d'une émanation du monde à partir des idées, ne laisse que peu de place à la contingence et à la liberté. L'idée est l'être-connu-de-soi de toutes choses et de tout ce qui peut leur advenir. La contingence dès lors, c'est l'indéterminé, la matière, le mal, c'est-à-dire la négation.

Pourtant, d'autres, s'appuyant soit sur la conviction de leur expérience intime, soit sur le témoignage de leur foi, refusent une solution aussi exclusive de l'initiative proprement humaine. Dieu, qu'il se connaisse ou non, ne peut de toute manière et en aucun cas connaître de manière certaine le futur contingent, puisqu'il lui enlèverait par là même le caractère propre qu'atteste l'expérience la plus commune des hommes : sa contingence ou sa liberté. Dieu, n'ayant pas la prescience des futurs contingents, ne peut donc les prédéterminer, il garantit par là la liberté de l'homme et fonde sa moralité. Une position de ce genre, qui exhale une certaine saveur pélagienne, se retrouve chez de nombreux auteurs médiévaux, comme Pierre d'Auriol¹ ou Guillaume d'Occam. Pour ce redoutable maître de la philosophie moderne d'ailleurs, elle se définit comme une position purement philosophique, la théologie, fondée sur la foi chrétienne, se devant, elle, d'admettre la prescience des futurs contingents, sans pour autant exclure la contingence du futur libre, mais ne pouvant en aucun cas prétendre concevoir le rapport de l'une et de l'autre². Elle trouve une formulation étonnamment vigoureuse chez un métaphysicien trop oublié de notre pays, Charles Secrétan³, ainsi que chez un grand esprit du 19^e siècle français, Jules Lequier⁴. Elle anime un autre aspect de la phénoménologie hégélienne, dialectiquement complémentaire, c'est-à-dire complémentaire dans la contradiction, du premier évoqué plus haut, selon lequel les moments successifs du devenir universel ne sont pas prescrits nécessairement dans le Concept originel de l'Esprit, mais surgissent de par et dans le libre épanouissement historique de celui-ci⁵.

¹ *In Sententiarum*, dist. 38, a. 3, Ed. cit., I, p. 886.

² *Expositio aurea*. Commentaire du *Peri Hermeneias*. Ed. cit. — *In Sententiarum*, I, dist. 38, q. unique, L., Ed. Lyon, 1494-1496. Reprint Gregg, 1962.

³ *Philosophie de la liberté*, I, *L'idée*, leçon 17, *Les attributs divins compris dans la liberté divine*, 2^e éd., Paris, 1866, p. 404 et 405. Chose curieuse, CHARLES SECRÉTAN lie la toute science selon qu'il la rejette, en particulier la prescience, à l'immédiate présence actuelle de toute chose à l'intelligence divine éternelle. THOMAS : *Summa theol.*, I, q. 14, a. 9 et 13, le fait aussi sans en tirer les conséquences spinozistes qui semblent nécessaires à SECRÉTAN. Celui-ci donc, comme CICÉRON, dans le *De divinatione*, estime que Dieu peut ne pas connaître certaines choses d'avance, en particulier les événements contingents et libres. Opinion que le grand défenseur de la « cause de Dieu contre les Pélagiens », THOMAS BRADWARDINE : *De causa Dei contra Pelagianos*, III, c. 13, p. 689. Ed. Savile, Londres, 1618. Reprint Minerva, Francfort, 1964, juge *execranda*. De même, Dieu, pour SECRÉTAN, peut « restreindre son action directe pour laisser une sphère propre à sa créature », *op. cit.*, II, *L'histoire*, leçon 1, p. 24.

⁴ *La recherche d'une première vérité. Fragments posthumes*, p. 214 à 216. Ed. Renouvier, Paris, 1865. LEQUIER trouve exactement les mêmes formules que SECRÉTAN.

⁵ Cf. MURALT : *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Johannes-Verlag, Zürich-Köln, 1966.

Le fait qu'un Charles Secrétan assume structurellement la deuxième hypothèse du *Peri Hermeneias* est hautement significatif, surtout si l'on souligne le fait que Secrétan écrit une *Philosophie de la liberté*. Si la vérité du futur contingent est nécessaire, elle ne peut l'être qu'en raison de l'application du principe de non contradiction à un cas particulier de connaissance. Ce qui est produit par Dieu est voulu de manière souverainement efficace par lui, et ce qui est voulu par lui est connu de lui au préalable. C'est là, aux yeux d'Occam et de Secrétan, le vice radical de la métaphysique qui aboutit à la conception d'un futur universellement nécessaire. La subordination sinon la réduction de la volonté à l'intelligence, voilà la source de la nécessité, n'est-ce pas évident si l'on considère le mathématisation du néo-platonisme, de Spinoza, de Leibniz ? Voilà donc ce qu'il faut rejeter : à l'identité parmédienne *vérité-nécessité*, il faut opposer l'identité héraclitienne *volonté-liberté*. La liberté humaine se fonde donc dans cette perspective, dans la liberté souveraine de Dieu, dans la toute-puissance absolue de Dieu, source absolue des opérations divines, source libre de l'être même de Dieu. *Je suis ce que je veux*, dit le Dieu de Charles Secrétan¹, comme l'homme de Jean-Paul Sartre, en réponse à l'*Esse est deus* de Meister Eckhardt et au *Dieu est Idée* du néo-platonisme.

La prescience divine du futur contingent est donc éliminée au profit d'une volonté souveraine, d'une toute-puissance absolue, au sens strict que cette proposition revêt chez Occam et dans toute la philosophie moderne : *potentia absoluta ab omni ordine sapientiae*². Ce qui restait cependant hypothèse théologique chez Occam et les occamiens du 14^e siècle, la contingence radicale de l'univers créé de *potentia absoluta dei*, devient chez Descartes le fait même de la liberté arbitraire de Dieu créant les vérités éternelles, et chez Secrétan comme chez Sartre, la nécessité même de la liberté.

Mais, enfin, pour sauver la contingence et la liberté, les partisans de la deuxième hypothèse d'Aristote n'ont-ils pas été trop loin eux aussi ? N'introduisent-ils pas une double imperfection dans l'être

¹ *Philosophie de la liberté*, I, *L'idée*, leçon 15, p. 365 ; II, *L'histoire*, leçon 1, p. 16. Dieu est ce qu'il veut, au point qu'il peut, en tant que sur-naturel, ne pas être infini (cf. *ibid.*, I, leçon 17, p. 405, et note 3, p. 145). Si nous sommes libres, c'est que Dieu a volontairement restreint sa causalité sur nous (*ibid.*, II, leçon 1, p. 24).

² OCCAM : *Opus nonaginta dierum*, c. 95, § *Quarto declarant*. Ed. Lyon, 1494-1496. Reprint Gregg, 1962 ; Dieu peut de *potentia absoluta* ce qu'il ne peut pas de *potentia ordinata* ; cependant rien n'est produit par Dieu que Dieu n'aït ordonné de *potentia ordinata*. Malgré l'effort qu'Occam fait pour appuyer sa doctrine sur celle de THOMAS : *Contra Gentiles*, III, c. 98, n° 2744, il ne peut éviter que la *distinctio formalis a parte rei* scotiste qu'il met en œuvre implicitement, n'aboutisse ici à sa conséquence nécessaire, l'*arbitraire* ou l'*indifférence*, comme dirait Descartes, de l'ordre divin.

divin en le faisant dépendre de la réalisation du futur contingent par la contingence du hasard ou par la liberté de l'homme, double imperfection en ce que l'intelligence devrait « attendre » l'existence de fait du futur contingent pour le connaître et en ce que celle-ci échapperait à sa volonté souverainement efficace¹? De nombreux auteurs l'ont pensé, prenant conscience par là même que le débat s'enfermait dans des limites trop étroites : « la prescience exclut la liberté, la liberté exclut la prescience, et par suite la toute-puissance », tel ne peut être le dilemme sous peine de perdre l'un ou l'autre des termes de la relation Providence-liberté². Si Dieu est le premier être, l'intelligence et la volonté en acte pur, il n'en découle peut-être pas nécessairement que l'homme en perde sa liberté et l'univers une certaine contingence. Inversement, si le monde manifeste évidemment des rencontres fortuites de lignes causales différentes, si de nombreux phénomènes ne doivent leur existence qu'au hasard, en particulier peut-être le mouvement finalisé de la vie, si l'expérience intime de l'homme atteste sa liberté, faut-il pour autant exclure la prescience et la toute-puissance divines? L'alternative est sans doute trop simple, et elle ne saurait se justifier que pour un bon sens trop bien partagé pour ne pas être fallacieux.

3. PROVIDENCE ET LIBERTÉ : STRUCTURES DES POSITIONS POSSIBLES

C'est cette problématique que vient féconder la résolution aristotélicienne de la connaissance du futur contingent, et c'est le mérite des grands aristotéliciens de l'avoir compris.

Les éléments de la position aristotélicienne

Aristote lui-même se place à un point de vue humain : pour l'homme, il est évident que la vérité du futur contingent est indéterminée et elle ne se transformera en vérité nécessaire que quand le contingent aura cessé d'être futur, c'est-à-dire quand il sera réalisé, soit par le concours de séries causales différentes (par le hasard), soit par le libre arbitre humain. A ce moment, le contingent pourra être connu déterminément, car il jouira alors d'une nécessité propre, celle même du futur contingent en tant que réalisé, nécessité hypothétique s'exprimant de la manière suivante : *si A est, il est*. Il faut noter, car le fait est assez remarquable, que c'est la seule nécessité

¹ BOÈCE : *De consolatione philosophiae*, V, prosa 3, accusent certains de professer cette négation de la prescience. C'est en tout cas la position de MOLINA, cf. plus bas.

² C'est le dilemme tel qu'il est présenté par CHARLES SECRÉTAN, à quoi celui-ci répond que la toute-puissance se limite volontairement à ne pas pouvoir tout.

que reconnaisse le nominalisme d'Occam et la logique formelle contemporaine, la nécessité de fait d'un être radicalement contingent en tant que dépendant d'une toute-puissance absolue indifférente, la nécessité hypothétique *de potentia absoluta* prenant ainsi la place de l'affirmation de ce qui est en tant que non contradictoire¹.

Mais ce qui est vrai de l'homme ne saurait l'être de Dieu par une immédiate transposition univoque : il n'est pas de soi évident que l'intelligence suprême de *Dieu* ne connaisse le futur contingent que quand celui-ci est réalisé de fait.

De même, lorsque l'homme affirme le vrai, c'est que l'objet sur lequel porte sa proposition existe tel qu'il est affirmé, autrement dit, la proposition vraie du futur contingent correspondant nécessairement à son objet vrai, le futur contingent ne peut pas ne pas être nécessairement². Ici aussi, ce qui est vrai au niveau de la connaissance humaine, ne l'est pas nécessairement de *Dieu* par une simple transposition univoque. Il n'est pas de prime abord certain qu'une connaissance déterminée du futur contingent par *Dieu* exclue la contingence et la liberté créées.

Dire d'une part que le futur contingent n'est connu de *Dieu* que quand il est réalisé de fait et que d'autre part la connaissance certaine par *Dieu* du futur contingent détruit la contingence de celui-ci, pourrait donc bien relever du même anthropomorphisme univoque. Aussi bien les grands aristotéliciens scolastiques distinguent-ils la possibilité pour l'intelligence humaine d'affirmer que *Dieu* connaît déterminément le futur contingent, même si celui-ci n'existe pas actuellement, et que la prescience divine ne prédétermine pas nécessairement le futur contingent, c'est-à-dire n'empêche pas sa contingence.

Ici il faut esquisser rapidement quelques positions classiques de la métaphysique de structure aristotélicienne. Dans la connaissance divine, elle distingue la connaissance que *Dieu* prend de lui-même dans et par l'immédiateté de son actualité absolue ; la connaissance qu'il prend par là même des possibles proprement dits, que ceux-ci soient contradictoires entre eux, qu'ils soient appelés à se réaliser ou non (il n'y a pas qu'un seul monde possible), c'est la science de simple intelligence ; la connaissance de ce qui a été, de ce qui est et de ce qui sera, c'est-à-dire des possibles réalisés et futurs, de par la toute-puissance divine, comme étant autant de participations, d'imitations possibles, désormais réalisées ou à réaliser, de l'excellence divine,

¹ Cf. MURALT : *Kant, le dernier occamien*, Revue de métaphysique et de morale, Paris, 1974, n° spécial pour le 250^e anniversaire de Kant. — Sur les deux aspects du contingent, futur ou réalisé, THOMAS : *Summa theol.*, I, q. 14, a. 13 ; *De veritate*, q. 2, a. 12, ad. 1.

² *Peri Herm.*, I, 9, 18 a 33.

c'est la science de vision¹. Parmi les possibles futurs, il faut compter bien entendu ceux qui le sont selon un ordre de nécessité et ceux qui le sont selon un ordre de contingence ou de liberté. La science de simple intelligence n'implique rien d'autre, si l'on peut ainsi parler, que l'essence et l'intelligence divines, et le métaphysicien ne peut utiliser, pour penser Dieu comme intelligent, que la notion d'intelligence, laquelle n'implique quant à nous que la notion d'activité intellectuelle, même si le sujet auquel elle est attribuée, Dieu lui-même en l'occurrence, connaît selon une intelligence indiscernable de sa volonté. L'intelligence divine n'a en effet qu'à se connaître elle-même pour découvrir en elle l'infinité des modes possibles selon lesquels l'être divin pourrait être participé². La science de vision implique de plus l'acte de la volonté divine, car elle connaît non seulement la participabilité de l'être divin, mais les participations réelles, effectives ou futures, à l'être divin, c'est-à-dire telle ou telle chose actuelle ou à venir. Celle-ci n'existe pas de soi et le métaphysicien doit, pour penser ce mode de l'intellection divine, utiliser la notion de volonté qui quant à nous n'implique nullement celle de connaissance, même si en Dieu la volonté est nécessairement et essentiellement intelligente, ce que le métaphysicien exprime, avec les moyens conceptuels dont il dispose, en disant qu'en Dieu, dans la science de vision, la volonté se conjoint à l'intelligence, pour constituer ce que l'on pourrait aussi appeler la pensée créatrice de Dieu. En ce sens, la science de vision est un certain exercice de l'intelligence, conjoint à la volonté, *secundum quod habet voluntatem conjunctam*³ : elle s'exerce de soi comme une connaissance productrice et s'exprime en cette espèce de notions divines que sont les idées, quasi-concepts de la science divine, règles de l'activité créatrice, dont la notion est empruntée analogiquement à l'idée de l'artiste humain, ou, philosophiquement parlant, aux idées platoniciennes dont elles diffèrent cependant en ce qu'elles sont « concepts » des choses individuelles, possibles, réelles ou futures, et non concepts des genres premiers de l'être⁴.

La structure néo-platonicienne

Et c'est cette science de vision qui préside à l'ordre providentiel de l'univers. C'est elle qui exprime la liberté de la création divine et fonde en particulier la contingence et la liberté de certaines choses

¹ THOMAS : *Summa theol.*, I, q. 14, a. 9.

² *Summa theol.*, I, q. 15, *De ideis divinis*.

³ *Summa theol.*, I, q. 14, a. 8 ; *De veritate*, q. 2, a. 14.

⁴ Les idées divines sont l'aspect, imparfaitement, c'est-à-dire analogiquement pensé par l'homme, de connaissance objective (cf. le *conceptus objectivus* de la pensée scolastique finissante) qu'implique la Providence personnelle et aimante de Dieu à l'égard de chaque créature individuelle.

créées. On peut s'en rendre compte négativement d'abord en explicitant brièvement la position néo-platonicienne déjà évoquée plus haut. Celle-ci n'admet de fait dans l'intelligence divine à l'égard des choses particulières que ce qui a été applé ici science de simple intelligence, et elle la conçoit comme la règle idéale et nécessitante de l'acte créateur. Dans ces conditions, l'ordre de l'univers se définit comme la réalisation nécessaire de tous les possibles divins, c'est-à-dire de l'infinité des modes selon lesquels les créatures peuvent participer leur cause première. L'univers créé est donc le seul monde possible, le nôtre, non seulement le plus parfait possible (sauf pour les gnoses de type néo-platonisant), mais aussi l'unique et le seul nécessaire. La création, bien plutôt qu'un acte volontaire et libre de la toute-puissance divine, est l'émanation nécessaire et infinie du multiple indéfini à partir de l'Un originaire. Le monde ne connaît ni hasard, ni contingence, ni liberté, pas plus qu'il ne connaît absolument le mal ou l'imperfection (le mal et l'imperfection n'étant que non-être, n'étant que négatifs ou relatifs et se définissant métaphysiquement selon l'éloignement progressif des êtres émanés par rapport à l'Un originaire). La prescience divine, c'est-à-dire l'idée même du futur étant absolument déterminée et déterminément vraie, nécessite absolument le futur et ne laisse subsister en lui aucun trait de contingence positive.

Elaboration de la structure aristotélicienne : Thomas d'Aquin et Duns Scot

Pour éviter une telle conséquence, qui prolonge la ligne tracée par la première hypothèse du *Peri Hermeneias*, les aristotéliciens explicitent la résolution du Stagirite en deux directions. D'une part, ils montrent que la vérité d'une proposition portant sur le futur contingent est pour nous indéterminée quant au futur contingent lui-même, tout en étant pleinement déterminée pour la pensée divine, ce qui revient à dire que la connaissance humaine du futur contingent reste indéterminément vraie jusqu'à la réalisation effective de celui-ci, alors même que la prescience divine le connaît avec une certitude absolue. Cet aspect des choses exige une stricte critique, dans l'analogie, du statut de la connaissance divine, telle que nous pouvons la saisir par rapport à la connaissance humaine. D'autre part, ils montrent que la détermination réelle du futur contingent reste contingente (ou libre), alors même qu'il est de toute éternité non seulement prévu, mais encore voulu efficacement par la toute-puissance divine. Ce deuxième aspect des choses exige donc d'établir ce qui est appelé traditionnellement la concordance de la Providence et de la liberté, l'exercice conjoint et non exclusif de la toute-puissance infaillible et de la liberté humaine.

Le premier aspect est résumé dans la doctrine thomasienne de la science divine des choses, selon laquelle la connaissance divine n'est pas mesurée par les choses connues, comme c'est le cas de la connaissance humaine qui dépend dans son actualité même de l'actualité de son objet, mais tout au contraire mesure des choses connues, en tant que, conjointe à la volonté divine, elle considère tel possible comme futur, nécessaire ou contingent, et le cause. Cause des choses, la science divine est donc actuelle de soi, au sein de l'identique intellection subsistante de Dieu par lui-même, et ne manifeste aucune dépendance, aucune potentialité à l'égard de la chose qu'elle connaît¹.

Le deuxième aspect a été explicité en prolongement de la doctrine de la science divine cause des choses, au gré d'une des rares rencontres qui se soient produites dans l'histoire des idées entre une thèse thomasienne et une thèse scotiste, dans la mesure où la doctrine de la science divine cause des choses chez Thomas d'Aquin² rejoint et peut assumer en termes aristotéliciens la doctrine du *decretum determinans* de Duns Scot. Le Docteur subtil montre en effet que la connaissance indéterminée du futur contingent que Dieu peut avoir dans la science de simple intelligence se détermine comme vraie dans le décret volontaire par lequel Dieu se décide librement à tel possible qu'il considère et veut effectivement désormais comme futur contingent³. L'indétermination de la vérité de simple intelligence du futur contingent est conçue cependant par Duns Scot comme une neutralité, en ce sens que Duns Scot, comme le veut la deuxième hypothèse du *Peri Hermeneias*, estime que la connaissance divine portant sur le futur contingent n'est, avant le décret divin, ni vraie ni fausse⁴. Les aristotéliciens médiévaux par conséquent, restant dans la ligne de la résolution du *Peri Hermeneias*, rejettent l'idée d'une connaissance neutre du futur contingent — ainsi que le dépassement dialectique du principe de non-contradiction, la logique à trois valeurs, qu'elle entraîne — au profit d'une science de simple intelligence indéterminément vraie quant au futur contingent (nécessairement vraie évidemment quant au possible comme participabilité à la

¹ *Summa theol.*, I, q. 14, a. 8 ; *De veritate*, q. 2, a. 14.

² Ce qui est dit universellement *Summa theol.*, I, q. 14, a. 8 ; 9, ad 3 ; *Contra Gentiles*, II, c. 26, n° 1042, de toute chose, vaut spécialement pour le futur contingent. Le texte de *Contra Gentiles* est cité par OCCAM : *Opus nonaginta dierum*, c. 95, à propos de la doctrine occamienne de la *potentia absoluta et ordinata dei*.

³ *Opus oxoniense*, I, dist. 39 ; *ibid.*, q. unique, n° 14 : primam ergo contingentiam opportet quaerere in voluntate divina.

⁴ *Reportata parisiensia*, I, dist. 38. — Cf. H. SCHWAMM, *op. cit.*, p. 41. — La liaison du primat de la volonté sur l'intelligence avec la neutralité des propositions portant sur le futur contingent est nettement affirmée par DUNS SCOT.

perfection divine), et retiennent l'idée d'un décret volontaire divin déterminant comme une explicitation légitime de la notion de science divine cause des choses, *secundum quod habet voluntatem conjunctam*. Le futur contingent n'est donc pas à concevoir comme vrai déterminément de soi, ce qui implique effectivement la nécessité de l'ordre créé, mais comme déterminé comme vrai par le décret divin par lequel Dieu se porte à le vouloir tel. Seul ce qui est en tant qu'il est en acte pouvant être connu, il n'y a en effet que deux possibilités d'être connu en acte pour le futur contingent, soit de par soi, au gré d'une science de simple intelligence, d'une prescience nécessitant, soit de par le décret de la décision volontaire divine, de la science d'approbation, c'est-à-dire en d'autres termes, soit de par la nécessité de la vérité soit de par la liberté de la volonté créatrice¹. Car le décret divin est bien une décision divine volontaire, à laquelle aucun métaphysicien ne saurait trouver d'explication (même pas celle, leibnitzienne, du meilleur possible), une décision absolument libre, bonne et sage évidemment, comme l'est l'acte créateur universel, et cette liberté est insondable, il est vain de chercher à en réduire le mystère, en lui posant des lois ou des raisons qui toutes reviendraient à la limiter de fait à ce que la connaissance humaine peut saisir d'elle en fonction de son effet, la nature créée². La prescience nécessitant du néo-platonisme comme le choix moral du meilleur possible par le Dieu leibnitzien sont de ce fait autant de tentatives qui aboutissent à réduire l'œuvre créée à l'ordre du seul monde que nous ayons sous les yeux.

Au contraire, affirmer que la pensée de Dieu connaît déterminément et certainement le futur contingent parce que la volonté divine l'a choisi de préférence à un autre de par son décret libre, c'est enracer la contingence et la liberté de la créature dans la liberté du créateur, c'est assurer à chacune d'elles la plénitude de leur notion, sans diminuer l'une au profit de l'autre.

¹ JEAN DE SAINT-TOMAS : *Cursus theol.*, In q. 14 primae partis, disp. 19, a. 2, nos 2 à 9. Ed. Desclée, Paris-Rome, 1934, tome 2, p. 411, explicite parfaitement le caractère indéterminément vrai du futur contingent avant le décret libre de la volonté divine : Dieu connaît le futur contingent de manière déterminée dans son décret volontaire. Et le futur reste contingent en raison même de la liberté de ce décret, *ibid.*, no 7, § *Et confirmatur*.

² Le futur contingent est doublement mystérieux : en lui-même, puisque, sa vérité n'étant pas déterminée, il n'est pas connaissable absolument (en ce sens, il est d'une certaine manière plus mystérieux que le mystère même de la Sainte Trinité, qui, elle, nous est inconnaissable par défaut de la connaissance humaine seulement, THOMAS : *Summa theol.*, II-II, q. 171, a. 3) ; dans le décret volontaire divin, puisque sa racine est la *prima causa libera*, dont nous ne saurions déterminer le motif (JEAN DE SAINT-TOMAS, *loc. cit.*). — Cf. notes 2, p. 143, et 2, p. 156.

Les structures « volontaristes » contraires : Thomas Bradwardine et Charles Sécrétan

Il peut sembler cependant que la difficulté, loin d'être résolue, est simplement déplacée, et laisse apparaître un écueil tout aussi grave. Certes, en rejetant la prescience nécessitant du futur contingent, on écarte une forme de nécessité, celle du vrai, mais, en recourant à la liberté du décret divin, n'introduit-on pas pour la créature une autre nécessité qui contredit à sa liberté même, la nécessité de la toute-puissance divine ? C'est pourtant dans cette voie qu'il faut s'engager, si l'on veut comme Thomas Bradwardine, disciple de Duns Scot, auteur d'un vigoureux et original traité *De causa Dei contra Pelagianos*, détruire tout germe de pélagianisme et réduire au silence ces pélagiens notoires que sont les maîtres oxfordiens, son ami Robert Holkot, Robert Halifax et Thomas Buckingham. Certes, Dieu est le « premier principe libre », non par sa nature il est vrai, mais par sa volonté¹. S'il connaît le futur contingent, c'est par une connaissance complexe (*mundum fore*) qui suit sa volonté². Le futur contingent est donc connu dans un décret volontaire libre de toute nécessité naturelle. Il n'est indéterminément vrai ni pour Dieu ni de soi (en raison du principe de non-contradiction)³ ; il est déterminé dans son être intelligible, selon son mode propre, libre ou nécessaire, par la volonté divine⁴, laquelle dans sa toute-puissance le crée nécessairement. Bradwardine aboutit ainsi à des formules extraordinaires : Dieu nécessite d'une certaine manière la volonté humaine créée à son acte libre propre, d'une nécessité non seulement conséquente, ni seulement coefficiente, mais surtout naturellement prééfficiente, antécédente, *praevia*⁵.

Formules qui paradoxalement permettent à Bradwardine de définir la « concorde générale » du libre arbitre, du destin, de la prescience, de la prédestination et de la grâce⁶. Formules qui appellent

¹ *Op. cit.*, I, c. 10, *corollarium*, p. 197, C.

² *Ibid.*, I, c. 18, p. 221, B. — De ces *rationabilia posteriora naturaliter voluntate divina*, il n'est d'autre *ratio* ou *lex* que la volonté divine « absolue », *ibid.*, c. 21, p. 231, B ; p. 232, E. — Cf. note 2, p. 156.

³ *Ibid.*, III, c. 17, p. 692 (critique de PIERRE D'AURIOLE).

⁴ *Ibid.*, I, c. 18, p. 223 (citation de THOMAS : *De fide, spe et charitate*).

⁵ *Ibid.*, III, c. 1 et 2, p. 637 sqq. La doctrine de la nécessité conséquente et antécédente est celle d'ANSELME : *De concordia praescientiae et praedestinatione necnon gratiae dei cum libero arbitrio*, c. 2 et suivants. ANSELME garantit la liberté de l'acte humain par sa nécessité conséquente. BRADWARDINE insiste principalement sur la nécessité naturellement antécédente (*praevia*) que les aristotéliciens postérieurs élaboreront comme la *praemotio physica*, la *motio praevia*. — Cf. note 5, page 158.

⁶ *Ibid.*, III, c. 1, *corollarium*, p. 640, D.

immédiatement leur contraire, par là même qu'elles aboutissent à la conception d'un décret divin libre nécessitant l'acte humain libre.

Pour comprendre cette nouvelle position, il ne suffit pas d'interpréter la toute-puissance divine dans le sens de la *potentia absoluta Dei* occamienne, indépendante de tout ordre de sagesse aimante. Une volonté divine qui se détermine à vouloir librement parmi les possibles que la science de simple intelligence lui propose celui qui de fait sera réalisé, peut certes être interprétée de manière extrême dans le sens d'une volonté divine indifférente, arbitraire, indépendante de tout ordre de sagesse, pour qui l'amour de Dieu ne serait pas le souverain bien, pour qui la haine de Dieu pourrait être tout aussi bien méritoire de salut éternel¹, qui pourrait faire même le contradictoire² et qui verrait son honneur dans le péché humain le plus ignoble³. Une toute-puissance indépendante de tout ordre de sagesse, peut certes être comprise comme une puissance créatrice absolument libre d'elle-même. Il n'empêche que ce Dieu, ni intelligemment ni amoureusement, crée, et que, créant, il est immuable. La toute-puissance divine ne peut pas dans ces conditions ne pas s'arrêter à un ordre de nécessité arbitraire, infrangible, rassurant pour la raison philosophique qui ne saurait, quoi qu'on en dise, renoncer à l'idéal parménidien *vérité-nécessité*, un ordre pourtant qui n'a de bonté ni de nécessité que

¹ OCCAM : *In Sententiarum*, II, q. 19. M et Q : *Tractatus de principiis theologiae*. Ed. Baudry, p. 46, Vrin, Paris, 1936 ; application à la toute-puissance de Dieu, qui n'est pas confiée à Pierre, les papes n'ayant donc aucun titre à la *plenitudo potestatis in terris*, *Breviloquium de potestate papae*. Ed. Baudry, pp. 43, 129, Vrin, Paris, 1937. — ROBERT HOLKOT : *Determinationes*, q. 1. Ed. Lyon, 1518. Reprint Minerva, Francfort, 1967, *in fine*, § *Ad istum argumentum dicitur quod odium dei*. — DESCARTES : *Entretiens avec Burman*. Ed. Adam-Tannery, V, p. 160.

² Ce qu'aucun occamien n'avait osé affirmer, Descartes le dit dans une lettre au Père Mesland (2 mai 1644) : le principe de non-contradiction est une création arbitraire de Dieu, comme l'ensemble des vérités éternelles. Dieu *auroit pu* faire que les contradictoires fussent ensemble, de *potentia absoluta*, mais il *ne le peut plus*, ayant fait autre chose, de *potentia ordinata*, au sens occamien, évidemment, cf. citation des *Entretiens avec Burman*, note précédente. Dieu est ainsi au-dessus du principe de non-contradiction, il n'y est pas assujetti, pas plus qu'au Styx et aux destinées (lettre à Mersenne, 15 avril 1630). — A vrai dire, pour l'aristotélisme authentique, Dieu n'est pas soumis au principe de non-contradiction, car celui-ci est la manière pour l'homme, c'est-à-dire pour une intelligence rationnelle, discursive, de se formuler sa première saisie de ce qui est *in confuso*, en le distinguant de ce qu'il n'est pas (de ce qui n'est pas). En ce sens, Dieu n'est pas non-contradictoire, il est identique. — Cf. MURALT : *Dialectique de l'idée et analogie de l'être*, Diotima, Athènes, 1975.

³ « Commettre le péché dont on a le plus horreur, c'est offrir à Dieu le plus grand sacrifice ». Mme GUYON, citée dans ERLANGER : *Louis XIV*, tome 2, p. 91. Ed. Rencontre, Lausanne.

celles de sa facticité opaque¹. Il faut donc, pour échapper à la nécessité, mettre en cause la notion même de toute-puissance, laquelle ne saurait être la « causalité fatalement universelle » des « écoles de saint Augustin et de Descartes », mais une toute-puissance capable de « restreindre son action directe pour laisser une sphère propre à sa créature »². Il faut donc, avec Charles Secrétan, concevoir Dieu comme un être sans nature, libre au point de pouvoir, de par sa liberté, limiter sa puissance³.

Il apparaît ainsi que la pensée de Thomas Bradwardine et celle de Charles Secrétan se répondent structurellement dans la contrariété. L'une et l'autre nient la neutralité de la proposition divine portant sur le futur contingent, l'une de par la nécessité du principe de non-contradiction et le décret divin, l'autre de par la négation du principe de non-contradiction, de la prescience et du décret divins. L'une et l'autre conçoivent le monde comme régi par une volonté divine absolue, soit par une puissance naturelle nécessitant jusqu'à l'acte libre humain, soit par une puissance sur-naturelle libre au point de céder la place à la liberté humaine. Et si l'on revient aux deux hypothèses du *Peri Hermeneias*, on peut comprendre que Thomas Bradwardine se rattache à la première, Charles Secrétan à la seconde, que l'un et l'autre aboutissent à des conclusions contraires (nécessité naturellement antécédente et liberté absolue), en niant l'un et l'autre de manière contraire la même neutralité des propositions portant sur le futur contingent, que la même négation peut engendrer aussi bien une doctrine libertaire, telle celle de Charles Secrétan, qu'une doctrine de la nécessité absolue, telle celle que, sur les traces de Bradwardine, Wiclef ou Luther élaboreront⁴. L'héraclitéisme pélagien de Charles

¹ Cette nécessité de fait, cette facticité, dirait Sartre, liée à l'immutabilité de l'ordre divin indifférent (DESCARTES à Mersenne, 15 avril 1630), répond à la nécessité conséquente d'ANSELME ; elle est la nécessité hypothétique du contingent réalisé : *si A est, A est*. — Cf. plus haut, pages 137-138. Pour le nominalisme occamien, comme pour la logistique contemporaine, seul le contingent réalisé est nécessaire, en tant que réalisé : Dieu ne peut pas faire que ce qu'il a fait, il ne l'ait pas fait (DESCARTES à Morus, 5 février 1649). *Dieu agissant selon une souveraine indifférence arbitraire, voilà le Styx irrationnel, voilà l'engluement absurde dans la facticité !* Métaphysiquement, une telle doctrine revient à réduire le bien moral au fait même d'être en tant qu'appétible universellement, soit le bien transcendental.

² *Philosophie de la liberté*, II, *L'histoire*, leçon 1, p. 24. — La mention par SECRÉTAN de DESCARTES est un heureux hasard qui ne manque pas de piquant, vu le mode de pensée de SECRÉTAN. La mention de SAINT AUGUSTIN et de l'abstraite dialectique de la pensée médiévale est une totale *ignoratio elenchi*.

³ *Ibid.*, I, *L'idée*, leçon 15, p. 369. — Il est très significatif que SECRÉTAN, théoricien de la volonté absolue de Dieu, voie en DUNS SCOT le précurseur de sa propre philosophie, *Philosophie de la liberté*, I, *L'idée*, p. 79, 81.

⁴ Il faut noter que BRADWARDINE ne nie pas la liberté humaine, même si Wyclef et les Réformateurs n'ont retenu de lui que sa *necessitas naturaliter antecedens*. C'est ce que LEIBNIZ a bien compris, *Textes inédits*. Ed. Grua, tome 1, p. 353-354, P.U.F., 1948.

Secrétan s'oppose donc sans le contredire au parménidianisme de Thomas Bradwardine. C'est l'antique leçon que continue de nous donner aujourd'hui la philosophie grecque, qu'un absolu, que l'Un absolu, peut être de soi aussi bien libre que nécessaire absolument. C'est ce que confirme aussi la pointe de la philosophie contemporaine, de Hegel à Heidegger. A une différence près : l'opposition contraire d'une pensée heraclitienne (Secrétan) et d'une pensée parménidienne (Bradwardine) laisse transparaître une position possible qui, assumant dans l'analogie les extrémités des deux précédentes, soit leur réelle contradictoire ; la philosophie contemporaine prétend interdire à la pensée humaine toute échappée hors du domaine du pur devenir, dans la mesure où, par l'unité des contraires dans le mouvement historique, elle prétend réaliser la contradiction en soi, n'atteignant cependant qu'une contradictoire dialectique aux deux positions contraires primitives¹.

Les réactions «intellectualistes» contraires: Molina et Leibniz

Les difficultés posées par les métaphysiques qui privilégient, face à la créature, la volonté divine, par celles qui particulièrement insistent sur la nécessité de l'action volontaire divine, ne manquent pas de susciter des réactions en sens inverse, soucieuses de préserver la contingence de la créature et de l'action libre humaine. La plus connue, celle qui a fait du moins couler le plus d'encre, car elle engagait, en plus de la métaphysique de la Providence, la théologie de la grâce et du libre arbitre, est celle de Luis Molina. L'œuvre maîtresse de ce célèbre jésuite espagnol, *De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*², n'a d'autre but que de répondre au déterminisme universel engendré par la doctrine du décret volontaire divin, soit à la doctrine métaphysique de la toute-puissance divine absolument nécessitant (Bradwardine), soit à la théologie de la prédestination telle qu'elle a été élaborée par Luther. Elle introduit à cet effet un mode nouveau de la science divine, la science moyenne, *scientia media*, science

¹ Pour BRADWARDINE (*op. cit.*, I, c. 10, 11, 14) et SPINOZA, que LEIBNIZ rapproche fort pertinemment de BRADWARDINE (cf. note 2, p. 149), comme pour SECRÉTAN (*Philosophie de la liberté*, I, *L'idée*, p. 371), Dieu est le premier libre et le premier nécessaire absolument. — Pour les notions de contradictoires analogiques et dialectiques, voir MURALT : *Dialectique de l'idée et analogie de l'être*, Diotima, Athènes, 1975, ainsi qu'une application fort intéressante de la contradictoire dialectique chez PIERRE THÉVENAZ, dans la théorie que celui-ci élabore de l'acte de foi chrétienne, cf. MURALT : *Philosophes en Suisse française*, La Baconnière, Neuchâtel, 1966.

² Lethielleux, Paris, 1876. — Elle donne, aux yeux de MOLINA, une doctrine tout à fait originale du rapport entre Providence et liberté, q. 23, a. 5, p. 550, et opposée à celle de THOMAS, q. 14, a. 13, disp. 52, p. 325.

intermédiaire entre la science de simple intelligence, science théorique des possibles susceptibles de participer l'infinité perfection divine, et la science de vision, science pratique des futurs nécessaires ou contingents, telle que la scolastique aristotélicienne les avait comprises.

Entre le possible, qui peut-être ne sera jamais réalisé, et le futur contingent déterminé par le décret divin, qui se réalisera de par la volonté efficace de Dieu, au risque, selon Molina, de perdre sa contingence, Molina introduit la notion du futur contingent tel que Dieu, de par sa compréhension très profonde, insondable, de chaque libre arbitre, le voit d'avance choisi par le sujet humain libre, en fonction des circonstances dans lesquelles il se trouvera placé. Dieu ainsi connaît, antérieurement à tout décret déterminant de sa volonté, comment une liberté placée dans telles circonstances, agira¹, puis décide de placer ou non cette liberté dans telles circonstances. La volonté divine suit donc la connaissance divine, conformément au principe aristotélicien *nihil volitum quin praecognitum*. Le futur contingent, tel que le conçoit Molina, intermédiaire entre le pur possible, objet de la science de simple intelligence, et le futur contingent, objet de la science de vision, n'en reste pas moins, en tant qu'objet de la science moyenne, indifférent à l'être ou au non-être ; il n'est déterminé efficacement à être ni par la prescience divine ni par la volonté divine, tant qu'il n'est pas réalisé de fait par la volonté humaine. Celle-ci étant un agent libre, le futur contingent reste donc contingent ou libre, connu de toute éternité par la science moyenne, sans être déterminé par une nécessité volontaire antécédente, telle celle de Thomas Bradwardine². Et c'est bien là ce que voulait sauver Molina.

Celui-ci ne laisse pas pour autant la contingence échapper complètement à la toute-puissance divine. Au moment où le contingent se réalise, au moment où l'acte libre est posé par son sujet propre, Dieu créateur universel apporte à l'apparition de cet être nouveau son concours efficace, conformément à la science moyenne qu'il en a de toute éternité. Il y a ainsi concours simultané de la puissance divine et de l'efficace de la cause seconde, influx divin immédiat, non *praevius*, dans l'action et dans l'effet de la cause seconde³, *concordia liberi arbitrii cum providentia*.

¹ *Op. cit.*, q. 14, a. 13, disp. 52, p. 317.

² Ni par la *prémotion physique* des grands aristotéliciens du XVII^e siècle. — Pour le futur contingent indifférent, *op. cit.*, q. 14, a. 13, disp. 52, p. 322. — SUAREZ, maître de LEIBNIZ, estime que Dieu voit immédiatement la vérité déterminée du futur contingent en lui-même, *De scientia futurorum contingentium*. Ed. Vivès, tome 11, p. 370-375.

³ *Op. cit.*, q. 14, a. 13, disp. 26, p. 158.

Il apparaît à la réflexion que la position de Molina, comme celle Jules Lequier et celle de Charles Scrétan, s'apparente plus étroitement à la deuxième hypothèse du *Peri Hermeneias* qu'à la solution aristotélicienne au problème de la vérité du futur contingent, telle qu'elle a été explicitée dans la métaphysique de la Providence par l'aristotélisme scolastique. La science moyenne est de soi indifférente au futur contingent, elle le connaît, non parce qu'il serait déterminé en acte par un décret divin libre, mais parce qu'elle le voit déterminé par le choix humain selon des circonstances de fait. Elle ne connaît déterminément le futur contingent, qu'en dépendance de cet autre contingent que sont les circonstances : elle connaît donc une chose par dépendance objective par rapport à celle-ci¹. C'est ce qui nie Aristote qui estime que l'actualité du divin doit être absolue et son intellection par suite intellection de soi² ; c'est ce que nie aussi toute la métaphysique postérieure, qui estime que la connaissance de choses par Dieu ne dépend nullement des choses mêmes, puisqu'aussi bien elle en est la cause productrice, mais qu'elle est un aspect de la connaissance de Dieu par lui-même³. La position de Molina revient donc à entamer l'actualité absolue de la science divine. Elle entame de même l'actualité absolue de la puissance divine : le futur libre, n'étant pas déterminé par le décret divin, est déterminé principalement par le sujet humain qui demeure le premier responsable du mode libre de son acte, celui-ci, posé, étant concusé par le concours simultané de Dieu. La toute-puissance divine se voit donc non seulement limitée mais déterminée par la liberté humaine. La cause première dépend dans sa causalité de la cause seconde, l'initiative de l'acte humain vient principalement de l'homme et Dieu se voit, pourrait-on dire, « forcer la main »⁴. Enfin c'est la liberté humaine elle-même qui est compromise dans son ampleur même. Si Dieu voit dans sa science moyenne que le futur contingent est déterminé au gré des circonstances dans lesquelles il est placé, c'est que la volonté humaine, en raison de l'indifférence même qui définit sa liberté, est déterminée par ces circonstances mêmes selon une nécessité fort analogue à celle

¹ Conformément à la doctrine du *Peri Hermeneias*, Dieu ne peut, en dehors de tout décret volontaire, voir déterminément ni infailliblement le futur contingent, à moins qu'il ne dépende, dans cette connaissance, des circonstances mêmes de l'acte libre créé, ce qui en strict aristotélisme est impossible.

² *Méta physiques*, Λ, 9.

³ Par exemple, THOMAS BRADWARDINE, *op. cit.*, I, c. 15 ; 17, *corollarium* ; THOMAS : *Summa theol.*, I, q. 14.

⁴ Non seulement la science moyenne n'est pas libre, parce que Dieu ne peut voir en elle que ce qu'il y voit, soit les circonstances déterminées d'une volonté libre (*Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 52, p. 318), mais la volonté divine n'est pas libre, puisque « le concours divin ne détermine pas la volonté à consentir ; c'est l'influx particulier du libre arbitre qui détermine le concours divin à l'acte », *ibid.*, q. 23, a. 5, disp. 1, p. 552.

que pose Leibniz dans l'acte créateur : si elle n'est pas déterminée au meilleur possible, si elle n'est pas « morale » en ce sens, elle n'en est pas moins objective. La position moliniste ne répond donc pas adéquatement au problème posé. Pour elle, chaque effet naturel contingent, chaque acte libre, est causé par deux causes, l'une la cause première divine, l'autre la cause seconde créée, l'une et l'autre coordonnées, concordantes, partielles, semblables à deux chevaux tirant le même bateau¹. Si l'une d'entre elles fait défaut, et ce ne pourrait être que la cause créée, la volonté humaine libre, l'effet commun ne se produit pas, ce qui revient à dire que la liberté humaine fait échec à la volonté divine. On comprend l'indignation de Pascal devant une telle théologie, qui méconnaît la toute-puissance de Dieu et rend vaine la grâce divine.

Luis Molina tentait de réaffirmer l'antériorité du connaître divin sur le vouloir divin. Désireux d'éviter le déterminisme volontaire de Bradwardine ou de Luther, il rétablit la priorité de la connaissance divine en prétendant éviter l'écueil de la prescience nécessitant. Pour garantir la contingence du monde physique, la liberté de l'acte humain, il introduit l'indifférence dans la science divine, c'est-à-dire la science moyenne. Leibniz lui aussi réaffirme l'antériorité du connaître sur le vouloir en Dieu, mais, refusant l'indifférence du connaître divin, il doue celui-ci d'une force de détermination objective qu'aurait rejetée Molina. Son but cependant est le même que celui de l'auteur du *De concordia* : manifester l'impossibilité du déterminisme nécessitant du décret divin et s'opposer, comme il l'écrit expressément, autant à Thomas Bradwardine qu'à Wiclef, Spinoza, et, ajoute-t-il, témoignant une fois de plus de sa perspicacité coutumière, Hobbes².

Pour Leibniz en effet, les futurs contingents sont connus dans une science de simple intelligence, comme les possibles participations à la perfection divine, parmi lesquelles la volonté divine choisit la meilleure pour la porter à l'être³. La création des choses par Dieu n'est donc pas une simple émanation nécessaire du multiple à partir de l'Un absolu⁴. Elle est le résultat du choix du meilleur possible, choix que Leibniz juge libre, même s'il est déterminé par le meilleur possible. Dieu

¹ *Op. cit.*, q. 14, a. 13, disp. 26, p. 158. — L'expression *sicut duo trahentes navem*, c'est-à-dire la doctrine de la causalité partielle de la Providence et de la liberté humaine, est rejetée par THOMAS, *Contra errores Graecorum*, c. 23.

² LEIBNIZ : *Essais de théodicée*, I, n° 67, p. 139. Ed. Gerhardt, tome 6. Ed. de Berlin, 1885. Reprint Olms, 1965.

³ *Op. cit.*, I, n° 47, p. 129. LEIBNIZ peut ainsi se passer de la science moyenne de MOLINA comme de la prémotion de BANNEZ, c'est-à-dire des thomistes.

⁴ Ce serait une production divine de nécessité *métaphysique*, qui produirait tous les possibles ou rien, *ibid.*, III, n° 201, p. 236.

ne peut en effet choisir que le meilleur possible¹. Sa connaissance déterminée du meilleur possible engage la volonté divine à la seule voie qui lui convienne et l'incline au choix du meilleur. Le choix divin de la création n'est donc pas indifférent², pas plus que la connaissance de simple intelligence du meilleur possible ; il n'est pas davantage contraint par une prescience nécessitante. Il est certain et spontané, libre selon qu'il convient à l'honneur de Dieu qui est de toujours vouloir le meilleur. C'est dans cette voie que Leibniz pense pouvoir admettre à la fois la prescience vraie de soi du futur contingent et la contingence, c'est-à-dire la liberté de l'acte volontaire humain.

La position de Leibniz, admirablement claire, ne lève pas toutes les difficultés. Le futur contingent y est considéré comme vrai de soi, comme connu déterminément de soi, indépendamment de tout décret divin, la doctrine du décret divin étant gros d'un possible déterminisme volontaire divin³. La simple intelligence du meilleur possible, en inclinant la volonté divine, l'oblige de ce fait déterminément au choix du meilleur, selon une nécessité dite morale, qui, pour n'être pas logique ni métaphysique, c'est-à-dire analytique⁴, n'en est pas moins une nécessité en tous points semblable à celle qui meut selon les aristotéliciens la volonté humaine nécessairement vers le bien universel. De ce point de vue, il est bien difficile de suivre Leibniz quand il affirme avec force que la volonté divine n'est pas nécessitée, mais seulement déterminée, inclinée par le meilleur possible. Il est difficile aussi de ne pas voir dans sa position la transposition univoque d'une vérité humaine, le *nihil volitum quin praecognitum*, pris dans son sens premier pour nous, adéquatement significatif de notre expérience immédiate. Il est clair en tout état de cause que la doctrine leibnitzienne se rapproche bien davantage de la première hypothèse du *Peri Hermeneias* concernant la vérité des propositions portant sur le futur contingent que de la résolution aristotélicienne proprement dite⁵.

L'ordre des structures possibles

L'évocation des positions moliniste et leibnitzienne manifeste un clair exemple du constant mouvement de balancier qui anime l'histoire des idées humaines et auquel la philosophie grecque nous a habitués

¹ C'est la production divine de nécessité *moral*e, *ibid.*, III, n° 201, p. 236 ; I, n° 8, p. 107 ; n° 25, p. 117 ; selon un choix libre et indépendant de la nécessité, *ibid.*, I, n° 45, p. 128.

² Au sens de la liberté d'équilibre de BRADWARDINE, *op. cit.*, I, c. 21, p. 231, B, de MOLINA ; cf. LEIBNIZ : *Théodicée*, I, n° 48, p. 129 ; III, n° 302-303, p. 296.

³ Cf. l'amusante image du combat entre les possibles, LEIBNIZ, *op. cit.*, n° 201, p. 236.

⁴ *Ibid.*, III, n° 310, p. 300 ; *Discours de métaphysique*. Ed. Gerhardt, tome 4, n° 13, p. 436-437.

⁵ *Théodicée*, I, n° 44, p. 127.

dès l'origine, avec l'opposition exemplaire de Parménide et d'Héraclite. De la prescience de soi nécessitant du futur contingent (néo-platonisme) à la détermination du futur contingent par le décret volontaire divin (Thomas d'Aquin, Duns Scot) ; de la détermination par le décret libre au déterminisme volontaire absolu du futur contingent par la volonté divine toute-puissante (Bradwardine, Luther) d'une part, et d'autre part de la toute-puissance absolue divine à la science divine non nécessitant (Molina) et à la volonté divine non nécessitée (Leibniz), ce sont là deux mouvements de pendule de la même quête doctrinale qui tente de situer dans leur juste rapport la Providence et la liberté, en faisant jouer de diverses manières l'intelligence et la volonté divines d'une part et la liberté humaine d'autre part. La prescience vraie de soi du futur contingent semble entraîner en effet l'impossibilité de la contingence créée : si le futur contingent doit être d'abord connu avant d'être voulu, la prescience divine exclut la liberté humaine (néo-platonisme). La crainte de cette conséquence pousse la métaphysique à chercher dans le décret volontaire divin l'expression de la liberté divine et le fondement de la liberté humaine : le futur contingent n'est connu déterminément de Dieu que s'il est voulu librement par Dieu (Thomas d'Aquin, Duns Scot). A la limite pourtant, l'antériorité absolue du vouloir sur le connaître (Duns Scot), c'est-à-dire la toute-puissance antécédente de Dieu (Bradwardine), engendrant l'indifférence et l'arbitraire divins (Occam), ruinent les conditions mêmes de la liberté humaine (Luther) — à moins qu'elles ne l'érigent en absolu (Secrétan, Sartre). La crainte de cette extrémité ramène la métaphysique à poser une certaine antériorité du connaître sur le vouloir divin, telle qu'elle n'entraîne pas cependant une négation de la contingence et de la liberté. Ce sont les positions de Molina, soit la science moyenne du futur contingent déterminé par la liberté humaine, et celle de Leibniz, soit la réduction de la prescience dans le décret divin à la science de simple intelligence du meilleur possible. Entre l'extrême de la prescience vraie de soi du futur contingent (intellectualisme) qui engendre la nécessité de l'ordre créé par la nécessité du plan providentiel, et l'extrême contraire de la volonté absolument déterminante du futur contingent (volontarisme), qui entraîne de même la nécessité de l'ordre créé (ou comme il a été dit également sa totale contingence) par l'absolu de la liberté divine, Molina et Leibniz représentent deux positions intermédiaires, qui tentent de maintenir les deux termes de la relation Providence-liberté dans une proportion relative intelligible. Et pourtant elles n'échappent pas à la difficulté qui guette toute métaphysique de la Providence et de la liberté, la prévalence exclusive de l'un des termes de la relation. La science moyenne rabaisse la toute-puissance au profit de la liberté humaine, la nécessité morale du meilleur possible tend à

réduire la liberté de Dieu et de l'ordre créé au profit de la prescience nécessitante. La métaphysique de la science moyenne, la métaphysique de la nécessité du meilleur possible semblent être par conséquent des moyens termes incertains, dialectiques, entre ces deux extrêmes que sont la métaphysique de la prescience nécessitante du futur contingent et la métaphysique de la volonté absolument déterminante du futur contingent : elles participent, dans la contrariété, des deux extrêmes, en se rapprochant chacune davantage de l'un ou de l'autre.

Le premier de ces extrêmes (l'intellectualisme) pose que le connaître détermine absolument le vouloir, que le bien voulu est déterminé de soi dans la connaissance : la prescience dans ces conditions est nécessaire et la Providence ne laisse place ni à la liberté divine ni à la liberté créée ; le possible est futur nécessairement, de même que de l'Un émane nécessairement le multiple. Cette position est assouplie dans la métaphysique leibnitzienne, en ce que le bien (le meilleur possible), déterminé de soi dans la science de simple intelligence, incline, selon une obligation, une nécessité morale qui devrait sauvegarder la liberté du choix divin, la volonté divine à le produire. Il est difficile d'admettre qu'il y a là une véritable liberté, mais assurément la nécessité formelle de la prescience nécessitante, la nécessité de l'émanation formelle, a laissé la place à la spontanéité vivante de la volonté divine¹.

Le deuxième extrême (le volontarisme) pose que la volonté détermine absolument le connaître, voire s'y substitue absolument, que le bien voulu n'est connu que dans le vouloir, ou dans l'exercice : la prescience dans ces conditions suit la détermination libre de la volonté, elle s'y résorbe même, et la toute-puissance se définit comme une liberté créatrice absolue en ce qu'elle s'exerce sans avoir à manifester un quelconque ordre de sagesse divine. Mais cette doctrine ne garantit pas suffisamment la contingence et la liberté du créé, la volonté divine par son efficacité toute-puissante peut être conçue comme nécessitante. Aussi bien Molina la corrige-t-il en ce qu'il définit le bien (et le mal) comme connu indifféremment par la science moyenne de Dieu et comme déterminé par la liberté humaine dans un acte auquel Dieu prête son concours ordinaire et simultané. L'antériorité du connaître sur le vouloir que Molina tenait à rétablir en Dieu n'empêche donc pas que la vérité déterminée du futur contingent ne dépende d'un décret volontaire, celui-là même de la liberté humaine.

L'un et l'autre extrêmes, d'ailleurs, manifestent la même univocité, l'un positivement, l'autre négativement. Car il est vrai que normalement, pour nous, le connaître précède le vouloir, et c'est cette anté-

¹ LEIBNIZ : *Théodicée*, III, n° 290, p. 289.

riorité qui est transposée en Dieu sans autre forme de procès dans ce qui a été appelé ici l'intellectualisme. Pourtant il ne suffit pas de nier simplement l'antériorité du connaître sur le vouloir, pour pouvoir, en attribuant cette négation à Dieu, rendre compte sans univocité de l'action providentielle. Dès lors, se dessine la possibilité sinon de résoudre clairement le problème des relations de la Providence et de la liberté, du moins d'en poser les éléments d'intelligibilité véritablement compréhensifs. Si la réduction en Dieu de la volonté à l'intelligence ou de l'intelligence à la volonté entraîne en conséquence la nécessité de l'ordre créé, si les concordismes moliniste ou leibnitzien, par le caractère dialectique de leur médiation entre ces deux positions contraires, ne répondent véritablement ni à l'une ni à l'autre, peut-être est-il maintenant possible d'envisager un moyen terme, éminent selon l'analogie, qui permette de comprendre les positions divergentes et de situer du même coup la Providence et la liberté humaine dans leur juste relation. Ne faudrait-il pas envisager une certaine mutualité en Dieu des relations entre le connaître et le vouloir, mutualité qui exprimerait pour nous l'identité absolue de l'un et de l'autre, tout aussi bien sinon mieux que les deux positions rappelées qui réduisent soit le vouloir au connaître, soit le connaître au vouloir, mutualité qui présenterait également l'avantage de fonder le terme que l'une et l'autre excluent, la contingence ou la liberté créées.

4. ESQUISSE D'UNE MÉTAPHYSIQUE COMPRÉHENSIVE DE LA PROVIDENCE ET DE LA CONTINGENCE

C'est en effet à la notion du *decretum determinans* qu'il faut revenir, telle qu'elle a été élaborée par les grands maîtres aristotéliciens qui, dans la ligne de leurs principes, la repritrent à Duns Scot pour l'intégrer dans une métaphysique de structure aristotélicienne, avant qu'elle n'ait pu déployer ses conséquences extrêmes dans la pensée occamienne.

Science et volonté divines

Par ce décret, Dieu se détermine volontairement pour tel futur nécessaire ou contingent. De soi, celui-ci est connu dans la science de simple intelligence comme l'une des possibles participations de la perfection divine, mais il ne peut exercer sur la volonté divine un attrait tel qu'il la nécessite à le produire. Seule la souveraine perfection, la souveraine amabilité de Dieu, peut nécessiter la volonté divine¹. Aucune créature n'a cette amabilité. Toutes restent, avant le décret libre divin, de purs possibles.

¹ THOMAS : *Summa theol.*, I, q. 19, a. 3 ; *Contra Gentiles*, I, c. 80 ; *De potentia*, q. 10, a. 2, ad. 6.

Le décret divin est donc une détermination non seulement spontanée, mais libre de la volonté divine, et il échappe de ce fait à toute raison intelligible humaine. C'est en lui que la prescience divine connaît à formellement parler le futur contingent ou nécessaire, qui sera de par la création divine¹. En lui donc la volonté divine détermine l'intelligence divine à connaître le futur, en lui le bien précède le vrai ; en lui se réalise d'une certaine manière l'adage volontariste (scotiste, occamien) : *bonum quia volitum*².

Mais cela ne signifie pas pour autant que le décret volontaire divin se détermine arbitrairement, c'est-à-dire d'une manière indifférente, pour tel futur plutôt que pour tel autre, comme si la puissance absolue de Dieu suscitait tel futur en dehors de toute connaissance de sagesse³. Il ne suffit pas ici de montrer que le décret volontaire divin est un choix parmi une série de possibles connus de simple intelligence et que par conséquent la connaissance de simple intelligence précède en quelque manière la détermination volontaire divine. Une telle position ne peut guère éviter la thèse leibnitzienne de la nécessité morale du meilleur possible. Les aristotéliciens se voient donc dans l'obligation d'admettre une décision libre de la volonté divine, déterminant la connaissance même qui la dirige, ou inversément une connaissance déterminée par l'acte volontaire qu'elle ordonne. Cette situation, apparemment dialectique, analogique en réalité⁴, puisqu'elle s'explique de par la mutualité des causes⁵, se réalise de diverses manières et à divers niveaux. Du point de vue du mobile physique, l'abandon par le sujet de la forme ancienne précède la réception de la forme nouvelle, alors que du point de vue de l'agent, la réception de la forme nouvelle précède l'abandon de la forme ancienne, en ce que l'agent imprime dans le sujet mobile la forme nouvelle et ce faisant chasse la forme ancienne. Bien que l'un et l'autre aspects définissent le même mouvement et se produisent dans le même instant temporel, l'impression de la forme nouvelle par l'agent est, à parler absolument, première. De même, par analogie, dans la justification du pécheur, l'infusion de la grâce par l'agent divin est la cause de la rémission du

¹ THOMAS : *Summa theol.*, I, q. 14, a. 9, ad 3 ; *Contra Gentiles*, II, c. 26, n° 1042, cité par OCCAM : *Opus nonaginta dierum*, c. 95, § *Unde pro istis qui sequuntur doctrinam Thomae*. — JEAN DE SAINT-THOMAS : *Cursus theol.*, tome 2, In q. 14 primae partis, disp. 19, a. 2, n° 6, p. 414.

² DUNS SCOT : *Opus oxoniense*, III, dist. 37, q. unique, n° 4 ; *Reportata parisiensia*, II, dist. 22, q. unique, n° 3. — THOMAS BRADWARDINE : *De causa dei*, I, c. 21, p. 231, B.

³ Cf. p. 144 et notes.

⁴ L'analogon dialectique de cette position, supposant une *distinctio formalis a parte rei* réalisée dans le temps et l'histoire, a été présentée dans MURALT : *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Johannes-Verlag, Zürich-Köln, 1966.

⁵ ARISTOTE : *Métaphysiques*, Δ, 2.

péché, et comme telle jouit d'une priorité pure et simple par rapport à la rémission du péché, bien que du point de vue de l'homme justifié, la rémission du péché précède nécessairement l'infusion de la grâce¹. L'un et l'autre moments de la justification cependant, comme dans le cas précédent, se réalisent dans le même instant temporel².

Ces deux exemples montrent bien ce qu'Aristote entend par la mutualité des causes : matière et forme sont simultanées et mutuellement premières l'une par rapport à l'autre ; bien que l'information soit absolument première par rapport à la subjection, l'une et l'autre se réalisent dans le même instant temporel indivisible³. Cette double relation se réalise à son tour et proportionnellement entre la forme et l'agent (premier exemple), entre l'agent et la fin (deuxième exemple), entre la forme et la fin, ainsi que le montre, dans un troisième exemple, le rôle mutuel de l'intelligence et de la volonté dans la décision volontaire terminant la délibération humaine.

La délibération en effet aboutit à un choix qui juge librement ce qui est à faire *hic et nunc*, ce qui pourtant n'est déterminément connu que dans et par l'inclination décisive de la volonté. En même temps donc que la volonté choisit, elle détermine l'intelligence à juger que tel des contraires contingents est à réaliser, et tout à la fois reçoit de celle-ci sa spécification⁴. La volonté est donc cause de l'attrait qui la détermine : elle est cause, par sa décision libre, de la spécification formelle du jugement qui la motive. Or la première détermination est absolument première par rapport à la deuxième, bien que l'une et l'autre se réalisent dans le même instant temporel. Formellement, la motivation de la volonté par le jugement pratique est première, en ce sens, *nihil volitum quin praecognitum* ; efficacement, l'action de la volonté qui se décide dans tel choix est première, et absolument, puisqu'il s'agit précisément d'action volontaire et libre. C'est donc bien le choix de la volonté qui détermine le jugement pratique de la connaissance. La liberté manifeste ainsi sa puissance dominatrice à la fois quant à l'acte propre auquel elle meut la volonté, et quant au

¹ Le pélagianisme réifie donc une distinction *in instanti naturae* en distinction *in instanti temporis*. Ce qui conjugue de manière originale la distinction formelle *a parte rei* de DUNS SCOT avec un « existentialisme » privilégiant le sujet humain.

² THOMAS : *Summa theol.*, I-II, q. 113, a. 8, ad 1. Cette manière de voir permet de comprendre le profond mot de Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé ».

³ Par opposition à la doctrine scotiste de l'*Opus Oxoniense*, II, dist. 12, a. 1 et 2. — Cf. MURALT : *Signification et portée de la pensée de Duns Scot*, *Studia philosophica*, Bâle, 1969.

⁴ CAJETAN. In I-II, q. 77, a. 2, n° 4 (Edition léonine des œuvres de Thomas d'Aquin).

jugement de l'intelligence par lequel la volonté est mue ; elle apparaît véritablement ici comme *libre arbitre*¹.

On peut comprendre désormais le décret divin par analogie à la décision libre humaine. Comment le comprendrions-nous autrement, puisque nous n'en avons manifestement pas l'expérience immédiate ? Ce qui fait apparaître bien davantage les dissimilarités que les similitudes du premier à la seconde. La simplicité divine étant parfaite, toute l'analyse du décret divin repose sur des distinctions virtuelles qui se réfèrent à l'expérience de son premier analogon humain (distinction virtuelle extrinsèque). Les possibles parmi lesquels se détermine la volonté divine ne sont autres que la substance même divine en tant que participable diversement par une possible créature. Ils sont compris dans l'unique intellection subsistante divine et tout aussi bien dans l'unique amour subsistant de Dieu pour lui-même. Si donc la volonté divine se détermine pour tel contingent futur, elle le fait pour l'unique raison de la bonté divine, sans demander nullement à la création du futur choisi un accroissement de sa perfection actuelle².

La toute-puissance volontaire divine, créatrice de l'acte libre humain

Or il ne faut perdre de vue que par le décret divin s'exprime la volonté divine et que celle-ci est toute-puissante. La volonté divine est cause de l'être et de tout l'être, de tout ce qui est, en particulier aussi des modes propres de ce qui est. Parmi ceux-ci, l'analyse métaphysique distingue le nécessaire et le contingent³. Si le contingent et le libre devait, pour rester contingent ou libre, ne pas relever de la toute-puissance divine, un aspect de ce qui est échapperait à la volonté de Dieu, ce qui reviendrait à dire que la toute-puissance divine ne *peut* pas tout ce qui est. Il faut donc tenir deux séries d'affirmations : a) le futur contingent est connu dans le décret divin ; il demeure contingent en raison même de la nécessité infaillible de la prescience

¹ Homo non solum est causa sui ipsius in movendo, sed in judicando, et ideo est liberi arbitrii. Ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo. THOMAS : *De veritate*, q. 24, a. 1 ; *Summa theol.*, I, q. 83, a. 2. — JEAN DE SAINT-THOMAS : *Cursus phil.*, Ed. Marietti, Turin, tome 3, *De anima*, q. 12, a. 2, p. 387 a. — SUAREZ : *Disputationes metaphysicae*. Ed. Vivès, Paris, 1866, tome 1, Reprint Olms, 1965, Disp. 19, sect. 6, nos 5 et 6, p. 720, critique cette thèse thomiste en partant du point de vue volontariste : si voluntas in omnibus sequatur dictum intellectus, destruitur libertas.

² La toute-puissance divine agit donc par amour de soi, diffusion aimante et libre de soi. S'aimant, elle aime sa créature. Sa causalité « antécédente » par rapport à la créature a donc une *ratio*, une *lex* de bienveillance providentielle et ne se réduit pas seulement à une volonté « absolue » au sens occamien, cf. note 2, p. 143.

³ THOMAS : *In Peri Hermeneias*, I, lect. 14, no 197.

divine, qui voit présent à son éternité l'ensemble du futur selon l'ordre de ses causes nécessaires et contingentes¹. b) Le futur, nécessaire ou contingent, est posé efficacement dans l'existence réelle par la toute-puissance de Dieu qui cause l'*esse* et ses modes, dont la contingence, en *pré-parant* les causes intermédiaires d'où suit précisément soit la nécessité, soit la contingence². Chaque chose est donc déterminée, que ce soit par la prescience divine dans le décret volontaire ou par la causalité volontaire même de Dieu, selon son mode propre, c'est-à-dire selon le mode propre que veut efficacement pour elle la Providence divine³.

De même qu'il faut plus de force et de vertu morale au père pour laisser agir l'enfant que pour agir à sa place, de même c'est la transcendence même de l'action divine incrée qui permet à l'action créée de s'exercer selon son mode propre, nécessaire ou libre. Un agent naturel exerce son efficience selon un mode transitif : se proportionnant à l'effet qu'il produit, adéquate à lui, son action passe immédiatement en lui, lui impose sa mesure propre, le transforme, et sa causalité en acte est immédiatement et identiquement son effet⁴. De même, un agent spirituel, comme le sujet de connaissance par exemple, bien qu'il n'exerce pas son action de manière transitive, impose sa forme sur l'effet qu'il produit : l'objet est connu du sujet selon le mode propre du sujet⁵. Un agent transcendant au contraire n'est pas proportionné ni adéquat à son effet, il agit sur lui en gardant la distance infinie de sa transcendence. L'action de l'agent transcendant, éternellement actuelle, incrée, dans l'agent transcendant, garde son mode propre en lui ; elle ne passe pas à proprement parler dans son effet, transittivement, mais s'exerce en lui de manière créée. Comme telle, la causalité divine s'identifie à son effet, et de ce fait, cause son mode propre⁶.

On peut comprendre dans ces conditions que le phénomène naturel contingent demeure contingent, que l'acte libre demeure libre, tout en étant causés l'un et l'autre par la cause agente transcendance,

¹ *Summa theol.*, I, q. 14, a. 13, c. et ad 1. — *Contra Gentiles*, I, c. 67 ; etc.

² *In Metaphysicorum*, VI, lect. 3, n° 1220.

³ *De malo*, q. 6, a. 1, ad 3 ; *Summa theol.*, I, q. 22, a. 4, ad. 3 ; I-II, q. 10, a. 4, ad 1.

⁴ ARISTOTE : *Physiques*, III, c. 3, 202 b 10 ; *Méta physiques*, K, 9, 1066 a 27. Commentaires de THOMAS, de JEAN DE SAINT-THOMAS : *Cursus phil.*, tome 2, *Philos. nat.* I, q. 14, a. 2. — C'est la causalité efficiente univoque.

⁵ ARISTOTE : *De anima*, III, c. 8, 432 a 2. — *Ad modum recipientis* : THOMAS : *Summa theol.*, I, q. 12, a. 4 ; q. 14, a. 1, ad 3 ; q. 89, a. 5 ; etc.

⁶ L'action divine incrée est la substance même de Dieu, transcendance et incommunicable. L'action divine créée est l'action même de la créature, en tant que cette action de la créature est sa causalité même, dépendant *in causando* de la cause première divine. — Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS : *Cursus phil.*, tome 2, *Philos. nat.*, I, q. 25, a. 1.

que la toute-puissance divine n'agit jamais contre l'inclination ou la condition propre de son effet. Bien loin de contraindre l'action volontaire, elle la constitue au contraire comme volontaire¹; bien loin que son efficience souveraine n'entame la liberté de l'agent humain, elle constitue son action comme libre. La toute-puissance divine peut donc être dite cause de l'acte libre humain, non seulement de l'acte humain, mais encore et surtout de son mode de liberté². La liberté humaine dit raison de principe, certes, elle ne dit pas pour autant raison de principe premier et unique³. L'acte libre de l'homme est effet de l'homme libre et de la volonté divine, d'où résulte que l'acte libre, le phénomène contingent, ne perd pas son unité, son identité propre, à être causé à la fois par la volonté libre humaine, par une cause contingente, et par l'agent transcendant, divin et tout-puissant⁴.

On peut comprendre enfin qu'il ne faut pas absolument chercher une concordance entre la Providence et la liberté humaine, comme si l'une et l'autre concourraient également à la position du même effet, mais qu'il faut fonder la liberté humaine et la contingence du phénomène naturel dans la toute-puissance divine, dans l'universelle causalité de Dieu, laquelle cause immédiatement le mode propre de l'acte libre et du fait contingent, en posant les conditions appropriées, en les causant eux-mêmes, en les mouvant à l'acte, sans jamais se substituer à leur cause prochaine et spécifique, c'est-à-dire à leur autonomie et à leur spontanéité propres⁵. Il faut rendre à Dieu

¹ THOMAS : *Summa theol.*, I, q. 83, a. 1, ad 3 ; q. 105, a. 4, ad 1.

² *De malo*, q. 3, a. 2, ad 4 : non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

³ *Ibid.*

⁴ *Summa theol.*, I, q. 23, a. 5 ; q. 105, a. 5, ad 2 ; *Contra Gentiles*, III, c. 70, n° 2464 b.

⁵ Poser les conditions appropriées à l'acte, c'est pour Dieu donner, créer, causer la vertu propre de l'acte, par un *concursus sufficiens* qui ne supprime pas la liberté, puisque, la vertu informant la puissance, c'est le sujet qui par la vertu agit ou n'agit pas, THOMAS : *Summa theol.*, I, q. 105, a. 3 et 4 ; *Contra Gentiles*, III, c. 67, n° 2416 ; *De potentia*, q. 3, a. 7. — Causer l'acte contingent ou libre, c'est pour Dieu s'identifier, de par son action créée, à l'action même du sujet créé, en respectant le mode de cette action, soit sa contingence ou sa liberté, *concursus simultaneus* qui concourt avec la cause créée à l'effet créé comme la cause totale supérieure avec la cause totale inférieure, *Summa theol.*, I, q. 105, a. 5, § *Similiter etiam considerandum*, et ad 2 ; *Contra Gentiles*, III, c. 70, n° 2464 b ; cf. note 6, p. 157. — Mouvoir la puissance à l'acte, c'est pour Dieu appliquer la vertu à l'acte *hic et nunc*, par un *concursus praevius* (*physicus* ou *naturalis*, par opposition à la motion métaphorique ou morale de la fin, ARISTOTE : *De Generatione et corruptione*, I, c. 7, 324 b 14), dit aussi *praedeterminatio*, *praemotio physica*, *motio praevia*, *auxilium efficaciter movens*, qui contrairement au *concursus sufficiens*, n'est pas un *influx quiescens*, mais *transiens*, une *intentio transiens*, comme la vertu de l'agent dans l'instrument, la vertu de l'engendrant dans le germe, la couleur dans le *medium transparent aérien*.

l'honneur qui lui est dû : étant tout-puissant, il peut le nécessaire et le contingent¹ ; étant cause première, toute chose se réduit à sa causalité infinie, le nécessaire comme le libre². « Il n'est donc pas nécessaire, comme le dit admirablement Jean de Saint-Thomas, de poser une autre concordance que la causalité divine elle-même, dont l'universalité est telle qu'elle cause même la liberté humaine, la liberté créée étant un effet de Dieu, en tant que participant de lui »³.

Par cette doctrine, l'aristotélisme ne prétend pas épuiser la question. Il sait fort bien qu'il ne pourra jamais expliquer *comment* l'efficacité transcendante de la cause première, loin de froisser la liberté humaine, produit en l'homme et avec lui jusqu'au mode libre de ses actes, de telle sorte que la responsabilité humaine demeure entière. Mais il prétend avec raison donner les éléments d'*intelligibilité* nécessaires pour permettre de comprendre le rapport de la Providence et de la liberté humaine, sans attenter ni à l'une ni à l'autre. Parmi les doctrines rappelées ici, choisies pour leur valeur exemplaire, les unes tendaient à diminuer la liberté humaine, les autres à diminuer la science et la puissance divines au nom de ce qui a été appelé par commodité l'intellectualisme ou le volontarisme. Il faut donc trouver le point de vue qui comprenne ces diverses positions sans les déformer ni les condamner, car chacune d'elles manifeste une exigence d'intelligibilité et une sensibilité humaines auxquelles la philosophie doit faire droit.

Comprenant *pourquoi* la Providence divine et la liberté humaine ne répugnent pas, renonçant à connaître le *comment* de cette situation,

(*De potentia*, q. 3, a. 7, ad. 7), un *motus animae* (*Summa theol.*, I-II, q. 110, a. 2), une motion efficace qui enlève la *suspensio ad agendum* et fait agir le sujet sans lui enlever absolument la puissance radicale de ne pas agir (*indifferentia potestatis*). Cette prémotion physique, qui est, contrairement à ce que disent les Molinistes, une doctrine thomasiennne (*Summa theol.*, I, q. 105, a. 5 ; *Contra Gentiles*, III, c. 67, n° 2418 ; *De potentia*, q. 3, a. 7) élaborée par BANNEZ, JEAN DE SAINT THOMAS (*Cursus phil.*, tome 2, *Philos. nat.*, I, q. 25, a. 2), meut infailliblement sans nécessiter : le non-agir de la volonté est incompossible avec la prémotion actuelle, mais il reste possible à parler absolument, l'acte humain, mû de cette manière par Dieu, selon la condition propre du sujet, intimement, *suaviter*, n'en restant pas moins l'acte d'une puissance radicalement libre (*Summa theol.*, I-II, q. 10, a. 4, ad 3 ; *De veritate*, q. 6, a. 3 ; q. 23, a. 5, ad 3 ; *In Metaphysicorum*, VI, lect. 3, n° 1218). Doctrine profonde qui explicite le mot de Paul : *Dieu opère en nous le vouloir et le faire*, lesquels doivent être compris comme *notre* vouloir et *notre* faire, si l'on veut conserver à la formule un sens acceptable. — On aura reconnu ici les fondements de la doctrine de la grâce suffisante et de la grâce efficace.

¹ *In Peri Hermeneias*, I, lect. 14, n° 197.

² *Summa theol.*, I, q. 22, a. 2, ad 4.

³ *Cursus theol.*, tome 2, In q. 14 primae partis, disp. 20, *De scientia media*, a. 7, n° 12, p. 528.

la présente étude se propose d'ordonner structurellement les doctrines portant sur ce sujet. Cette analyse structurelle de la pensée philosophique humaine se révèle à la fois compréhension de la chose et compréhension des doctrines. Par là le mot *compréhension* prend sa véritable signification : l'analyse structurelle de la pensée philosophique humaine intègre la chose et embrasse organiquement les doctrines. Une compréhension ne va pas sans l'autre ; l'une et l'autre s'articulent dans la même discipline rigoureuse, nécessaire, scientifique, de l'esprit humain, la philosophie, compréhensive organiquement de tous les *-ismes*.

Le « concours » des causes totales subordonnées

Si l'on parle ici de concours, de coopération de la causalité humaine seconde et de la causalité divine première, il faut pourtant éviter de concevoir chacune d'elles comme une cause partielle composant avec l'autre une cause totale et causant avec l'autre un effet total. Ce ne sont pas en effet deux efficiencies qui se conjuguent pour produire entre elles une efficiency unique, seule susceptible d'agir effectivement¹. Ce ne sont pas davantage deux efficiencies qui agissent chacune sur un même effet duquel elles causent chacune une partie². Même s'il est vrai de dire que la cause première produit dans l'effet l'être comme tel, il ne faut pas voir en cet être un aspect formellement distinct dans l'effet de la partie qui dans le même effet dépendrait de la cause seconde. L'effet est un et identique, parce qu'il est causé par deux causes totales et immédiates chacune dans leur ordre³. Telle cause contingente, telle volonté libre, cause totalement son effet, et immédiatement comme cause propre, prochaine, adéquate. De même, la volonté divine cause totalement son effet naturel ou moral, et immédiatement comme cause lointaine, universelle et toute-puissante.

Il est évident de plus que si l'on parle de concours, il ne s'agit pas du concours de deux causes coordonnées de même ordre. Deux causes totales et immédiates du même effet, de même ordre l'une que l'autre, font double emploi et s'excluent l'une l'autre, l'une étant nécessairement superflue. C'est bien le reproche que l'on peut adresser à la conception moliniste, que de concevoir la cause première divine et la cause seconde humaine comme deux causes partielles de même ordre, comme deux chevaux tirant un navire, et le défaut de l'une paralyse l'autre. Aussi bien, nécessairement, l'une doit-elle être rabaisée, c'est-à-dire supprimée, soit la toute-puissance divine, puisqu'elle ne se

¹ Position de SUAREZ : *Disp. metaph.*, disp. 22, sect. 1, n° 23, tome 1, p. 807.

² Position de MOLINA, cf. note 1, p. 149.

³ Cf. citations, note 4, p. 158, et *Contra Gentiles*, III, c. 70, n° 2466.

détermine pleinement, ne s'actualise définitivement que devant le fait accompli de l'acte libre humain. Providence divine et liberté humaine, toute-puissance divine et cause contingente naturelle doivent donc être conçues comme subordonnées, comme la cause principale, première, et la cause seconde, dont il n'est pas contradictoire de dire qu'elles ont ensemble, en tant que subordonnées, le même effet, la seconde agissant « dans la vertu » de la première¹.

On a souvent parlé, pour faire comprendre la subordination de la cause seconde à la cause première, du cas de l'instrument². L'instrument en effet est une cause secondaire, puisque l'agent premier fait passer son efficience par lui pour atteindre ou réaliser son effet. On peut donc dire que la cause première cause son effet par l'intermédiaire qu'est pour elle la cause seconde, laquelle est donc subordonnée à la cause première comme l'instrument est subordonné à la cause principale. Mais il faut bien noter que l'instrument n'est pas une cause totale de l'effet que la cause première cause par son intermédiaire, pas plus que la cause première n'est la cause immédiate de l'effet, dans la mesure où elle a besoin de l'instrument pour atteindre par lui, transittivement, son effet.

Il est cependant des cas où la toute-puissance divine s'empare d'une cause seconde comme d'un instrument pour lui faire produire un effet qui non seulement dépasse son efficience propre, mais n'exige de plus aucune participation volontaire ni libre. C'est le cas sans doute du prophétisme, non du miracle absolument, dans lequel le prophète n'est cause ni totale ni immédiate, mais instrumentale et médiate, de telle parole révélée. Aussi bien le prophète n'est-il pas cause seconde libre, et son cas n'est-il pas apte à servir d'exemple ici. Il reste donc que la notion d'instrument est bien plutôt une notion, première analoguée pour nous, utilisée pour faire comprendre par une illustration approchante ce qu'est le rapport de la cause première divine et de la cause seconde créée, et que par conséquent le rapport Providence-liberté ne se réduit pas simplement au rapport de la cause principale et de la cause instrumentale. Comme toute analogie d'ailleurs, celle de l'instrument manifeste davantage une dissimilitude qu'une similitude, et si l'on distingue parmi les causes en relation de subordination d'une part le couple cause première-cause seconde,

¹ Tout agent second agit en (in) vertu, par (per) la vertu, de par (ex) la vertu de l'agent premier, THOMAS : *Contra Gentiles*, III, c. 66, n° 2409, 2415 ; c. 149, n° 3218. — Le hasard est le concours simultané de deux causes coordonnées par accident, de même ordre, et l'effet ne se produit pas si l'une fait défaut, THOMAS : *In Metaph.*, VI, lect. 3, n° 1210. C'est la définition classique du hasard par COURNOT, citée par MICHEL DELSOL, cf. note 2, p. 164.

² *Contra Gentiles*, III, c. 70, n° 2466 ; c. 66, n° 2418 ; c. 149, n° 3218 ; *Summa theol.*, I, q. 105, a. 5 ; *De potentia*, q. 3, a. 7, ad 7 — JEAN DE SAINT THOMAS : *Cursus phil.*, tome 2, *Philos. nat.*, I, q. 26.

d'autre part le couple cause principale-cause instrumentale, il faut remarquer aussi que les notions de cause première et de cause principale peuvent coïncider dans la même cause réelle, ce qui n'est pas le cas des notions de cause seconde et de cause instrumentale, en raison même de la causalité totale et immédiate qu'exerce la cause seconde.

Dans le second couple, la cause principale ne peut généralement pas produire seule l'effet qu'elle produit avec son instrument. Dans le premier couple, la cause première en tant que cause toute-puissante, totale et immédiate, peut au contraire produire seule l'effet qu'elle produit normalement avec la cause seconde, et si elle laisse agir la cause seconde, ce n'est pas par défaut de puissance, comme dans l'exercice humain normal de la cause principale agissant par l'intermédiaire de son instrument, mais au contraire par surabondance de puissance, par transcendance de son efficience et communication de sa causalité¹.

L'intelligibilité propre du contingent et du libre

Il résulte de ce qui a été dit que l'effet s'explique tout entier par sa dépendance par rapport à sa ou ses causes totales, prochaines, immédiates et adéquates. S'il s'agit d'un effet nécessaire, son intelligibilité découle tout entière de la causalité nécessitant de son agent prochain. S'il s'agit d'un effet contingent, son intelligibilité (ou son inintelligibilité) dépend tout entière de la cause contingente prochaine qui l'a produit, du concours de lignes causales différentes, du hasard, par exemple, qui l'a suscité. S'il s'agit d'un effet libre, il n'a pas d'autre raison propre immédiate et totale que l'agent libre qui l'a porté à l'être, après la détermination du dernier jugement pratique par l'appétit de la volonté, et la détermination de la volonté par ce jugement dans le choix terminal. Et cette intelligibilité gagnée par recours aux causes prochaines, immédiates et adéquates, est l'intelligibilité *propre* qui caractérise soit la science, au sens aristotélicien² ou contemporain de ce mot, s'il s'agit d'agents et d'effets naturels, soit la moralité, s'il s'agit d'agents et d'actes volontaires libres. Elles définissent l'aire d'autonomie de la causalité des causes secondes, que ce soit dans le cas d'une causalité nécessitant ou d'une causalité libre.

¹ THOMAS : *Contra Gentiles*, III, c. 70, n° 2465 b. La cause seconde au contraire, bien que totale, ne peut agir seule, puisqu'elle agit *in virtute primae*, cf. note 1, p. 161. — SUAREZ : *Disp. metaph.*, tome 1, disp. 22, sect. 1, n° 23, p. 807, affirme — avec de prudentes circonlocutions — que la cause divine première, dans le concours divin, ne peut agir seule.

² Le savoir pour ARISTOTE est achevé quand l'effet est ramené à ses causes propres, immédiates et adéquates, lesquelles sont spécifiquement cinq.

Mais le même effet, pleinement intelligible de par ses causes naturelles, prochaines, immédiates et adéquates, pleinement responsable de par sa cause morale libre, rien n'empêche de le penser aussi comme dépendant totalement d'une cause supérieure, transcendante et toute-puissante. L'intelligibilité nouvelle qu'il y gagnera n'est pas cependant une intelligibilité propre, d'ordre scientifique ou moral, mais une intelligibilité *commune*, d'ordre métaphysique, sapientiel ou providentiel. Ainsi de savoir par exemple qu'en toute créature se distinguent une essence et une existence, n'apporte aucune intelligibilité à cette créature qui ne soit commune à toute autre ; la distinction nouvelle n'apporte aucune connaissance particulière de la chose considérée, mais une connaissance universelle, métaphysique, commune à l'ensemble de toute créature, soit que ce qui est en tant qu'il est créé, est essence et existence. De même, de savoir qu'un acte libre humain, au moment où il est causé par la liberté humaine, est causé également par l'agent transcendant premier, voulu par la toute-puissance divine, ne confère à cet acte aucune raison nouvelle propre. Il n'en est pas plus intelligible en lui-même, pas plus que toute chose causée par sa cause propre, dans la mesure où elle est rattachée à la cause universelle. Au contraire, nous le ressentons comme plus grave, plus profond, plus mystérieux, de le savoir ainsi inséré dans le plan providentiel divin : une dimension universelle, insondable s'ouvre en lui, que nous pouvons éprouver dans notre vie et, qui sait peut-être, adorer.

Métaphysique de la Providence et biologie

Cette distinction dans la subordination de deux causes totales et immédiates est d'une grande importance dans le débat scientifique de la biologie contemporaine. Il s'agit en effet de savoir non seulement si l'évolution de la vie est finalisée ou non, mais si la finalisation exige un agent finalisant étranger au jeu des causes propres, prochaines, immédiates et adéquates. Certains biologistes font valoir que le devenir biologique, manifestant dans ses produits un caractère finalisé, ne peut être expliqué par le seul concours de causes contingentes, telles le hasard et la sélection, ce qui répugnerait à l'harmonie apparente de la nature vivante ; ils admettent que la matière vivante est le champ d'exercice immédiat d'un agent finalisant extérieur qui fonde, cause et achève la finalisation. Ainsi de Teilhard de Chardin, de Lecomte du Nouÿ, qui voient dans le devenir biologique la réalisation expresse d'un plan divin, lequel va chez Teilhard jusqu'à se prolonger téléologiquement dans l'histoire de l'Eglise. Cette position n'est guère philosophique, elle est encore moins scientifique, pour deux raisons d'inégale importance. Non seulement elle intègre au devenir de la nature vivante un agent finalisant extérieur, transcendant,

universel, comme s'il était le principe d'intelligibilité propre de l'évolution vitale, mais elle dénie à la science la capacité de rendre compte du caractère finalisé des produits de l'évolution par ses causes propres, totales, immédiates, prochaines et adéquates. Elle aboutit de ce fait à définir la nature vivante comme une matière soumise à un mouvement aléatoire, fortuit, que la Providence régirait immédiatement et exclusivement vers sa fin propre. Une telle position néglige l'autonomie et le dynamisme propre de la matière et de la nature vivante. Autant immerger définitivement, c'est d'ailleurs sa tendance, l'agent finalisant dans le devenir et proclamer purement et simplement que le devenir est de lui-même évolution finalisée. Le marxisme est beaucoup plus conséquent, sans être plus athée pour autant, à parler structurellement, lorsqu'il affirme en effet la nécessaire finalité universelle de l'histoire¹.

La thèse extraordinaire que propose la biologie contemporaine est au contraire celle même de cette puissance autonome de la matière et de l'évolution vitale. D'elle-même, de par le hasard de la mutation génétique, lequel inclut le hasard de la relation d'incertitude de Heisenberg, de par le concours de la mutation génétique et des circonstances qui déterminent la sélection des caractères acquis par mutation, l'évolution rend compte du caractère finalisé des formes vivantes. La biologie donne par là une intelligibilité propre du phénomène évolutif en le rattachant à ses causes naturelles, totales, prochaines, immédiates et adéquates. Elle explique au gré d'une connaissance scientifique spécifique l'ordre universel de la vie, en ignorant tout d'une visée finalisante, dont elle serait bien en peine de dire quoi que ce soit. Elle reste ce faisant sur son terrain, elle n'extrapole en aucune manière, ni positivement en recourant à un agent finalisant, ni négativement en niant la possibilité ou la nécessité d'une Providence véritable².

Traitant de l'évolution vitale comme de son objet propre, en la ramenant à ses causes propres, elle n'exclut pas pourtant la possibilité de la rattacher à une autre cause, supérieure, première, transcendante, toute-puissante, à condition évidemment que cette cause soit totale

¹ La doctrine de Teilhard est significative d'une attitude qui commande structurellement l'ensemble de la philosophie moderne, celle qui consiste à réduire tout acte naturel, humain, intellectuel ou moral, à Dieu comme à son seul agent propre, immédiat et adéquat. D'où les thèses du *cogito*, vérité éternelle créée arbitrairement par un Dieu indifférent (Descartes), du panthéisme efficient (Malebranche), du panthéisme formel (Spinoza), de l'idée leibnitzienne. Autant résoudre cette efficience universelle transcendante dans l'immanence du sujet transcendantal kantien, laquelle prépare alors toutes les variétés de dialectiques historicistes que la pensée contemporaine connaît aujourd'hui.

² Cf. l'excellente introduction à ce problème par MICHEL DELSOL : *Hasard, ordre et finalité en biologie*. Presses de l'Université Laval, Québec, 1972.

elle aussi, puisqu'une cause partielle, coordonnée à une autre cause partielle et de même ordre, peut toujours empêcher l'exercice de celle-ci et suspendre la production de leur effet commun. Il semble donc que la biologie contemporaine propose une conception de l'évolution vitale qui laisse place à une métaphysique de la Providence, au gré de la notion dégagée ici de la subordination des causes totales et immédiates. Rien n'empêcherait donc de mettre en œuvre les principes mêmes que les grands aristotéliciens ont utilisés pour rendre compte de la concordance de la Providence toute-puissante et de la liberté humaine et de rendre raison par eux de la Providence divine sur le phénomène évolutif. De même que la transcendance de la toute-puissance divine lui permet de faire à la fois tel être et son mode d'être propre, nécessaire, contingent ou libre, de même elle lui permet de réaliser son plan de finalisation par le hasard efficient de la mutation génétique et de la sélection biologique. Le caractère finalisé des formes vivantes est un seul et même effet de deux ordres de causes subordonnées totales et immédiates, dont l'une est universelle, métaphysique et transcendante, les autres propres, physiques et biologiques, prochaines et adéquates, la toute-puissance de la Providence et la contingence du hasard.

Dans une perspective aristotélicienne, il est donc permis de conclure que *l'évolution vitale est finalisée*, d'une part par accident, en tant qu'elle est le produit du concours de la mutation génétique et de la sélection naturelle, c'est-à-dire du développement nécessaire de la nature vivante et du jeu contingent de ses conditions d'exercice, d'autre part par soi, en tant qu'elle est voulue par la décision souveraine de la Providence. Dans le premier cas, il y aurait finalité dans le sens d'une cause finale considérée comme *finis effectus* (par accident), dans le deuxième cas, il y aurait finalité dans le sens d'une cause finale considérée comme *finis cuius gratia*¹. L'explication biologique donnerait ainsi le *comment* du phénomène évolutif dont la métaphysique, en ramenant toute opération divine à l'amour de Dieu pour lui-même, donnerait le *pourquoi*. La métaphysique trouverait dans la biologie un complément d'intelligibilité plus explicatif quant au devenir concret du vivant contingent voulu par la Providence, qu'elle ne saurait jamais le trouver dans l'éthique quant au devenir concret de l'acte libre humain causé par la liberté divine, car celui-ci ne sera jamais l'objet d'une science rigoureuse, fût-elle éthique proprement philosophique ou théologie morale. Cette manière de voir permettrait en effet de donner un contenu concret, dans le cas de l'évolution, à la notion de *création des espèces vivantes*, la biologie montrant de son côté comment le dynamisme de la matière vivante dispose celle-ci, selon un mode autonome et contingent, à recevoir,

¹ Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus phil.*, *Phil. nat.*, I, q. 13, a. 1.

dans l'histoire même de son développement, une forme nouvelle, la métaphysique de son côté faisant comprendre que la décision éternelle de la Providence créatrice détermine de par sa volonté toute-puissante l'apparition d'un phénomène évolutif finalisé par soi, au cours du processus même qui voit se dérouler le « mécanisme » évolutif, et sans nullement entamer la contingence, le hasard, de celui-ci, pas plus que la Providence n'aliène l'autonomie propre de l'acte libre en le créant contingent dans l'instant même où il est produit efficacement par la volonté humaine (ce serait une extension analogique de la notion de mutualité des causes, telle qu'elle a été définie plus haut).

Cette manière de voir permettrait en tout cas d'intégrer les considérations d'Aristote sur la nature comme cause finale¹ et sur l'ordre de l'univers comme imitation de la perfection divine², sans abandonner en rien l'autonomie de la nature physique et vivante, si fortement revendiquée par la science contemporaine. Car pour Aristote, l'univers entier est finalisé par l'Acte pur, l'âme spirituelle humaine, immédiatement, dans l'acte intentionnel de sagesse par lequel elle peut être unie au divin, les êtres vivants et physiques, médiatement, sur le mode de l'exemplarité, en imitant la souveraine perfection du Premier mouvant immobile, chacun selon sa puissance, par la pérennité de leurs générations, la régularité de leurs cycles et de leurs révolutions naturelles.

Une telle perspective métaphysique permet enfin de comprendre à quel point les philosophies contemporaines de l'évolution sont anthropomorphiques : considérant l'évolution comme un processus univoque, continu, sans rupture, sans hasard ni nécessité indifféremment, comme le développement d'un même sujet ou l'action d'un seul agent, elles tendent à attribuer à l'univers entier une affectivité quasi humaine, en le destinant à se fondre dans un embrasement, un embrasement quasi amoureux³, qui le rétablit dans son unité originale. L'entreprise, pour pieuse qu'elle soit, n'aboutit pas à établir une intelligibilité satisfaisante. Elle confond métaphysique et biologie et son apparente beauté poétique ne se nourrit en fait que de métaphores sentimentales, fort dommageable à l'intention spirituelle qui l'anime. Si telle était vraiment la sagesse philosophique, il faudrait vraiment donner raison à Jean Piaget et à son livre si suggestif : *Sagesse et illusions de la philosophie*.

¹ *Physiques*, II, 8.

² *De anima*, II, 4, 415 a 23 sq.

³ Que l'on pense par exemple, par-delà la gnose teilhardienne, au symbolisme orgastique d'un WILHELM REICH. Il s'agit là évidemment d'un développement extrême, marqué par la mode psychanalytique, significatif d'une tendance cependant.

Il faut donc bien marquer les limites dans le cadre desquelles la perspective qui vient d'être esquissée peut être légitimement envisagée. En affirmant une certaine complémentarité de la métaphysique et de la biologie dans la recherche de l'intelligibilité du phénomène évolutif, le métaphysicien ne prétend pas amener une intelligibilité nouvelle propre — en ce sens la biologie reste plus satisfaisante, car elle explique mieux, plus adéquatement pour nous le phénomène évolutif — il ne prétend pas non plus se substituer au scientifique, mais il pense pouvoir amener une certaine intelligibilité, universelle, commune, c'est-à-dire non propre ni spécifique, pour ne pas dire impropre et inadéquate, à laquelle l'intelligence humaine, et surtout l'esprit humain, a droit aussi. Il ne s'agit pas de sonder la fin de l'univers et de révéler aux hommes ébahis le plan providentiel, comme le croyait naïvement Descartes, qui y voyait une raison de refuser la causalité finale. Il s'agit simplement de dire ceci, et selon la signification étroitement limitée des termes employés : le caractère finalisé de l'évolution vivante est l'effet unique et identique de deux causes subordonnées, totales et immédiates, l'une première, commune, métaphysique, providentielle, la toute puissance de la volonté divine, l'autre, seconde, propre, physique, adéquate, le jeu des causes naturelles. Au gré de cette subordination et des formes diverses qu'elle peut prendre, concours simultané, prémotion physique, la cause première meut le hasard et la nécessité de l'univers à constituer des formes vivantes nouvelles qui évolueront d'elles-mêmes vers une plus grande perfection fonctionnelle. Et quel est donc cet être suffisamment maître du jeu universel des causes naturelles, nécessaires ou contingentes, pour permettre à un rayonnement électromagnétique de traverser l'immensité du cosmos, de frapper une cellule vivante et de provoquer en elle une mutation source de vie nouvelle ? Quelle est cette liberté dominatrice capable non seulement de régir souverainement l'ordre nécessaire de l'univers, mais aussi de mener infailliblement le jeu contingent des probabilités les plus improbables ? Qui, sinon la Providence divine qui, dans sa prescience librement vraie du futur contingent, dans sa connaissance infaillible, cause à la fois le hasard et la nécessité, et leur communique de par sa toute-puissance une participation autonome à sa causalité efficace. Il y a dans ce cas précis une occasion de concevoir le rapport de la science et de la métaphysique de manière moins sommairement exclusive qu'on ne le fait d'habitude, une occasion de rendre justice à l'une et à l'autre, sans porter préjudice ni à l'une ni à l'autre¹ ; il y a ici surtout une occasion

¹ Occasion de préciser d'abord le vocabulaire. Car l'opposition mécanisme — finalisme, pour pratique qu'elle soit, semble fallacieuse. Le jeu des causes naturelles (hasard de la mutation génétique, jeu contingent de l'adapta-

d'honorer la toute-puissance divine et la liberté humaine, de manière digne et juste, équitable et salutaire. Il ne faut pas, disaient les grands aristotéliciens du XVII^e siècle, chercher la *concordance* de la Providence et de la liberté, mais fonder la liberté humaine dans la toute-puissance transcendante et intelligente de la volonté divine. Il ne faut pas davantage aujourd'hui chercher d'autre concordance entre la Providence et la nature vivante finalisée que l'universelle puissance divine qui cause le hasard et la nécessité. Il faut concevoir la puissance divine sur la liberté humaine et accepter que cette conception ne nous révèle pas la fin de l'histoire, contrairement à ce que prétend bâtement l'idéologie contemporaine du devenir universel.

tion au sein d'un univers déterminé par l'interaction de causes nécessaires et contingentes) provoque le caractère finalisé des formes vivantes. Il n'y a rien là de mécaniciste à proprement parler, tout au plus l'absence de référence à un agent finalisant, c'est-à-dire agissant selon une fin connue et voulue. De même, le terme de finalisme, opposé contrairement à celui de mécanicisme, laisse entendre que si l'agent finalisant n'est pas la cause propre, immédiate et adéquate, du caractère finalisé des formes vivantes, il est simplement évacué par l'explication dite mécaniciste, que, si au contraire l'agent finalisant est réellement transcendant au mouvement de l'évolution vivante, il relève des rêveries et des illusions séculaires de la philosophie. L'évocation de cette simple difficulté de terminologie laisse entrevoir combien une métaphysique bien fondée, claire, simple, exempte de prétentions, est nécessaire à l'intelligibilité du problème.

