



Sous la direction de
Claude Brunier-Coulin

**Institutions
et
destitutions
de la Totalité**

**EXPLORATIONS DE L'ŒUVRE
DE CHRISTIAN GODIN**

Orizons

DÉBATS / PHILOSOPHIE

La providence chez Thomas d'Aquin comme compréhension de la totalité

DAVID TORRIJOS-CASTRILLEJO

« **L**a topique du tout est l'un des grands apports de la pensée médiévale »¹. C'est avec ces mots que s'exprime Christian Godin, lorsqu'il se réfère à Thomas d'Aquin en tant que l'illustre défenseur médiéval de la notion aristotélicienne de la primauté du tout sur les parties, dans la thèse duquel « on a pu reconnaître l'idée théologique d'une intelligence suprême pensant le monde avant de le créer »². Justement, dans cette idée théologique se trouve la notion de la providence, laquelle, comme l'a déclaré Thomas lui-même, « *essentialiter in cognitione manet* »³. En effet, la notion d'intelligence et d'une providence gouvernante du monde est liée à la compréhension religieuse de la réalité soutenue par Thomas d'Aquin à tel point que celui-ci a jugé que l'attribut de la providence était non seulement à l'origine de l'utilisation du terme « Dieu » (*deus*), mais qu'il constitue bien la signification principale du mot⁴.

Dans les pages qui suivent, nous présenterons les divers aspects de la doctrine de saint Thomas sur la providence et nous éluciderons sa vision du monde comme totalité. Sans nul doute, Thomas d'Aquin mérite l'attention comme un protagoniste éminent de la pensée médiévale et Godin même se réfère à lui pour justifier ses thèses sur ce temps et en particulier pour parler de la providence divine⁵. Aussi, il est également d'un intérêt particulier parce

1. Christian GODIN, *La totalité*, Champ Vallon, Seyssel, 2000, vol. 3, p. 215.

2. *Ibid.*

3. THOMAS D'AQUIN, *De ver.*, q. 5, a. 1, co.

4. THOMAS D'AQUIN, *STh.*, I, q. 13, a. 8

5. Christian GODIN, *La totalité, op. cit.*, vol. 2, pp. 155-162.

que, en raison de sa façon personnelle de faire face à la question — comme cela a été dit par une spécialiste en la matière —, son travail « sur le problème de la providence donne véritablement lieu à une conception nouvelle du problème en jeu »⁶.

La notion de providence

Qu'est-ce que pour saint Thomas la providence ? Comme il introduit ce concept dans un discours théologique d'une grande richesse et complexité, il lui donne un sens très précis⁷. Providence serait la « *ratio ordinandorum in finem* »⁸. Elle serait analogue à la vertu de la prudence de la rationalité pratique humaine⁹, car elle ne concerne pas les connaissances théoriques ni non plus la connaissance des finalités, mais plutôt elle prévoit les moyens de parvenir à la fin. La fin de la création dans son ensemble, à en croire Thomas, c'est Dieu lui-même ; alors, il est de toute évidence qu'en parlant de la providence on fait allusion au plan divin pour toutes les créatures ; c'est-à-dire, il s'agit là d'une disposition téléologique effectuée par l'intelligence divine afin que tout soit dirigé vers Lui. On doit aussi différencier la providence du « gouvernement » parce que celle-là serait la conception intelligible pratique du plan sur l'univers, tandis que le second correspond à l'exécution de celui-ci¹⁰.

Avec cette délimitation conceptuelle, Thomas est en mesure de se référer à l'intervention de Dieu dans le monde telle qu'elle est exprimée dans les

6. Valérie CORDONIER, « La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin », *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Collected Studies in Honour of Carlos Steel*, edited by Pieter d'Hoine and Gerd Van Riel, University Press, Leuven, 2014, p. 514.
7. Les principales expositions de la question de la providence (*Super Sent.*, I, d. 39 ; *De ver.*, q. 5 ; *ScG.*, III, cc. 64-93 ; *STh.*, I, q. 22) ont été individuées par l'Édition Léonine et peuvent être trouvées dans un synopsis thématique publiée par Santiago AUSIN, « La providencia divina en el libro de Job », *Scripta Theologica* 8 (1976), p. 480. Cette liste doit être complétée, au moins, avec le commentaire sur le livre de Job (« [...] *liber Iob, cuius tota intentio circa hoc versatur ut per probabiles rationes ostendatur res humanas divina providentia regi* » : *Super Iob*, pr.) et avec les passages suivants : *Super Sent.*, I, d. 38, q. 1, a. 5 ; *Compendium theologiae*, cc. 123-125.130-133.138-143 ; *In Metaph.*, VI, l. 3 ; *Expositio Peryermeneias*, I, l. 14 ; *De substantiis separatis*, cc. 3.13-16 ; *Ad Bernardum*. À ces textes on devrait ajouter ceux qui traitent sur les questions étroitement liées à la providence : la prédestination, le destin, le sort, etc.
8. *S.Th.*, I, q. 22, a. 1, co.
9. *De ver.*, q. 5, a. 1 co.
10. *STh.*, I, q. 22, a. 1, ad 2.

Cette distinction apparaît d'abord dans la *Summa contra gentiles* : voir Valérie CORDONIER, « Sauver le Dieu du Philosophe : Albert le Grand, Thomas d'Aquin,

Écritures, bien que le texte sacré n'utilise pas souvent le terme ' providence ' en ce sens¹¹. Certes, l'élaboration philosophique du concept vient du monde grec, où il est approfondi précisément pour tenir compte d'une conviction religieuse. Au fil du temps, il engendrera des questions spéculatives très complexes, lesquelles seront développées dans un certain nombre d'œuvres importantes apparues principalement à l'époque hellénistique et romaine. Les Pères de l'Église incorporeront cette notion dans leur discours théologique et feront d'elle une notion transversale de leur pensée. St. Thomas reçoit cette doctrine à travers les réflexions de certains d'entre eux (en particulier, Augustin, Némésios d'Émèse, Boèce et Jean Damascène) et de la philosophie juive et arabe (Avicenne, Averroès et Maïmonide)¹².

La providence divine sur la totalité de l'univers est conçue à la lumière d'autres petites totalités. Thomas¹³ s'inspire des métaphores déjà utilisées par Aristote pour parler de la totalité. Dans le douzième livre de la *Métaphysique* (*Lambda*), où Aristote traite des derniers principes ontologiques de l'univers, il finit par s'interroger sur son ordre. Ainsi il commence le dixième chapitre du dit livre en se demandant si le bien de l'univers est séparé — comme l'idée du Bien à laquelle se réfère Platon —, ou s'il fait partie du monde, ou, enfin, si peut-être il est à la fois séparé et fait partie de lui. Pour répondre, il propose deux comparaisons. La première est l'ordre de l'armée : dans la milice, l'ordre militaire est certainement dans la bonne disposition des files, mais aussi il précède celles-ci en ceci qu'il se trouve dans l'esprit du général. En outre, la prévision de celui-ci est plus précieuse que son résultat dans les troupes, car celui-ci dépend de celle-là. La deuxième comparaison suggérée par Aristote est la famille. Il se peut que le monde pourrait être comparé à une famille dans laquelle existent différents degrés de soumission à l'autorité. De la même

Guillaume de Moerbeke et l'invention du *Liber de bona fortuna* comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine », *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, edited by Luca Bianchi, Brepols, Turnhout, 2011, p. 97.

11. St. Thomas cite les livres sapientiels — qui furent écrits dans un contexte hellénistique — dans lesquels on trouve le terme *πρόνοια* (Vulg. *providentia*) : voir, par exemple, Sb 14,3, cité dans *De ver.*, q. 5, a. 1, s.c. 7 ; *S.Th.*, I, q. 22, a. 1, s.c.
12. Voir Juan Marcos ARROYO SÁNCHEZ, *El tratado de la providencia divina en la obra de Santo Tomás de Aquino*, EDUSC, Roma, 2007, pp. 34-65. CORDONIER indique le fait de la récente traduction de certains textes précédents de la pensée arabe et juive, aussi de des écrits d'Aristote ; ainsi affirme-t-elle : « Thomas d'Aquin est, à ma connaissance, le premier à prendre en charge systématiquement tous les passages de ces œuvres consacrés à la providence et à la science divines » (« La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin », p. 497).
13. *ScG.*, III, c. 64.

façon que ce qui est arrivé avec le général pour l'armée, aussi le poste du père de la famille est crucial pour l'ordre de la famille. Il est celui qui organise la vie familiale afin d'atteindre le « bien commun » (τὸ κοινόν : 1075 a 22). Les autres membres de la communauté contribuent au bien commun de différentes manières : les enfants du père de la famille se conduisent de manière plus régulière, tandis que les esclaves et les animaux contribuent beaucoup moins à la famille, car ils se comportent de manière amplement désordonnée.

Thomas prend à son compte ces comparaisons pour élaborer sa conception du gouvernement providentiel que Dieu exerce sur l'univers. Selon lui, le monde est guidé par l'intellect divin, qui émet un commandement auquel obéissent de différentes manières toutes les natures créées. Cette disposition divine se reflète dans la nature des choses faites par Lui. La constitution même des choses et leurs énergies innées constituent une organisation divine¹⁴. Ceci doit être pris en compte puisqu'il fait partie des aspects soulignés par la pensée biblique dans la réflexion sur la providence. Bien qu'on trouve dans le *Timée* de Platon une intervention divine très importante lorsqu'ils sont disposés, non seulement le cosmos tout entier, mais aussi la constitution spécifique des substances naturelles et même des éléments (53b), la révélation biblique attribue un rôle principal et beaucoup plus significatif à Dieu. Il organise non seulement l'ensemble du cosmos, chaque plante et chaque animal, mais en plus il décide sur la matière de laquelle tous sont formés. En outre, tout en décidant comment doit être le monde, il décide en même qu'il y ait un monde. Chez Philon on peut déjà identifier, dans une certaine mesure, l'importance de cette contribution biblique au débat¹⁵. Après, elle sera suivie plus clairement par différents penseurs chrétiens, parmi lesquels on doit citer saint Augustin (par exemple, *Conf.*, XII, 28), compte tenu de son influence au Moyen-Âge. En tout cas, pour Thomas d'Aquin, comme nous le disons, l'orientation providentielle de toutes les choses vers leur propre fin inclut également la nature même qui caractérise chacune d'elles, elle n'est seulement l'organisation d'une suite d'entités présupposées par le plan lui-même.

Du point de vue de la totalité telle que nous l'avons développée, il sied d'attirer notre attention sur les mots d'Aristote avec lesquels il conclut la déclaration du couple de comparaisons que nous avons rappelé. Voilà la citation

14. St. Thomas commente ainsi le texte aristotélicien auquel nous venons de nous référer de cette façon : « [...] *ipsa natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem* » (*In Metaph.*, XII, l. 12). Sur la nature de chaque chose comme disposition de la providence, voir Corey L. BARNES, « Natural Final Causality and Providence in Aquinas », *New Blackfriars* 95 (2014), pp. 349-361.
15. Voir *De providentia*, II, 48-49.

telle qu'elle a été traduite par Moerbeke et utilisée par Thomas d'Aquin : « [...] dico autem puta ad discerni¹⁶ necesse omnibus venire. Et alia sic sunt quibus communicant omnia ad totum » (1075 a 23-25). Selon Aristote, explique Thomas d'Aquin¹⁷, l'ordre a deux présupposés : la distinction entre les choses qui doivent être ordonnées et la disposition de celles-ci en faveur du bien commun. La variété est garantie grâce à la création de divers êtres, tandis que la coopération au bien commun varie selon le cas, vu que certains contribuent plus à celui-ci que d'autres : les sphères célestes et les êtres spirituels (les anges principalement, mais aussi les êtres humains) coopèrent plus avec l'ordonnement divin que les autres êtres moins précieux comme les animaux, le règne végétal et les êtres inanimés ; de la même façon qu'il pourrait arriver dans une famille où les enfants du père de famille font beaucoup plus pour l'ensemble — coopèrent plus pour le bien commun — que les esclaves ou des animaux¹⁸.

Le modèle ci-dessus traité de la relation de Dieu avec la totalité des créatures constitue la toile de fond des réflexions sur la providence développées par Thomas au moment où il traite de ladite thématique. Tout au long de cet

16. Le terme grec est διακριθῆναι. Tricot (avec Ross, qui est suivi aussi par l'espagnol García Yebra et autres) traduit « venir à se dissoudre [sc. tous les êtres] », bien que cette interprétation du verbe, sur la base de Pseudo-Alexandre, pourrait bien être corrigée et de cette façon on laisserait le sens donné par Moerbeke (comme Reale a fait). Sinon, l'affirmation n'aurait pas beaucoup de sens car la « dissolution » présumée affecterait « toutes choses » (ἅπαντα) et pas seulement le corruptible.
17. « [...] ordo duo requirit, scilicet ordinatorum distinctionem et communicantium distinctorum ad totum » (*Metaph.*, XII, l. 12, § 2637).
18. Le modèle de la relation des parties avec le tout, dont l'ordination dans la disparité obtient plus une perfection que les biens solitaires, apparaît dans plusieurs passages. Citons quelques passages de l'œuvre où saint Thomas a développé avec plus ampleur la doctrine de la providence : « *Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi : cum ad ipsum ordinetur, sicut ad finem, omne particulare bonum huius vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius ; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis, est ordo universi* » (*ScG.*, III, 64). « *Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent : nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi ; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum* » (*ScG.*, III, 69). « *Bonum autem et melius non eodem modo consideratur in toto et partibus. In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur. Unde melius est toti quod sit inter partes eius disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis : quaelibet autem pars inferioris gradus, in se considerata, melior esset si esset in gradu superioris partis* » (*ScG.*, III, 94), etc.

exposé, nous allons tenter d'identifier différentes perspectives sur la totalité fournies par Thomas en rapport avec la question de la divine providence.

Que la totalité du créé soit gouvernée par la providence, cela revient à dire qu'il y a une unification de la téléologie des étants, lesquels sont orientés sous le projet d'une seule intelligence. Même les êtres qui ne possèdent pas la capacité d'apprendre par eux-mêmes les fins auxquelles ils tendent, sont aussi guidés par l'intelligence divine¹⁹. De cette manière, toute opération naturelle serait dirigée par une certaine connaissance²⁰. Cela signifie qu'il n'y a pas le chaos dans le monde, ni aucune cachette qui échappe à l'intelligence. La totalité n'est pas perçue par l'entendement humain, mais par le divin. De fait, Thomas admet une certaine distance entre la perception des événements que Dieu a et celle que possèdent leurs créatures. Cet écart explique l'existence de phénomènes casuels ou inexplicables à nos yeux, bien qu'ils succèdent dans un monde gouverné par l'intelligence divine. Vient s'offrir ici une réponse de la philosophie chrétienne à un dilemme compliqué posé depuis l'antiquité²¹ à l'égard de la providence, que nous pourrions formuler de manière concise comme suit : si Dieu prévoit l'avenir, alors l'homme n'est pas libre. Permettez que je généralise d'une manière un peu rude les positions des différentes écoles philosophiques antiques. D'un côté, les stoïciens semblent soutenir la providence au détriment de la liberté humaine : Dieu dominerait jusque dans le moindre détail de la vie et même serait capable de prévoir l'avenir, mais alors l'homme ne serait pas libre. Afin d'éviter la présence suffocante du divin, les épicuriens ont relégué la divinité dans une sphère étrangère à la vie humaine et ils la considèrent entièrement indifférente au destin des hommes. Une posture plus équilibrée est celle des péripatéticiens, lesquels admettent que Dieu connaît le monde seulement de manière globale, car il ne connaît que les natures spécifiques des êtres, mais ignore les singuliers et chacune des éventualités contingentes ; il ne prévoit pas l'avenir, car celui-ci est soumis à ladite contingence. L'avantage qu'apporte une telle ignorance est la liberté des hommes ; toutefois, selon eux, Dieu non plus ne s'intéresserait pas aux événements de la vie de chaque personne.

19. « [...] *quod res naturales sunt propter finem, potissimum argumentum est ad ostendendum mundum regi divina providentia et non omnia agi fortuito* » (*Super Iob*, c. 5).

20. *ScG.*, III, c. 64.

21. *Pace Rudi TE VELDE*, « Thomas Aquinas on Providence, Contingency and the Usefulness of Prayer », *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Collected Studies in Honour of Carlos Steel*, edited by Pieter d'Hoine and Gerd Van Riel, University Press, Leuven, 2014, p. 539 : « *It was only in the early modern age that the paradox of human freedom in a world controlled by an omnipotent and sovereign deity was urgently felt as a deep problem* ».

En faisant apparition dans ce scénario, la foi biblique n'est totalement à l'aise avec aucune de ces positions. D'une part, un Dieu avec le statut ontologique tel qu'admis par la foi judéo-chrétienne doit posséder une maîtrise complète de l'univers, tant sur les réalités plus grandes que sur les plus petites ; l'Écriture montre à plusieurs reprises que son regard providentiel ne s'intéresse pas seulement au général mais aussi au particulier. D'autre part, s'il y a quelque chose que la révélation chrétienne défend sans aucun doute, c'est la liberté humaine, qui est indépendante jusqu'au point de tenter de s'opposer même au plan divin. Donc, la pensée chrétienne doit atteindre, alors, la combinaison d'une souveraineté divine complète avec la libre volonté de la créature. C'est ce point de vue que Chesterton a mis en lumière et a brillamment résumé : « *Christianity is a superhuman paradox whereby two opposite passions may blaze beside each other* »²².

La providence sur les totalités grande et petite : le monde et les individus

Cordonier²³ a montré que dans les *Somme contre les Gentils* a lieu un renouvellement du traitement de la providence chez Thomas d'Aquin dû à une relecture du livre de Némésios d'Émèse *De natura hominis* — dont la paternité, selon Thomas, devait être imputée à Grégoire de Nysse²⁴. Ainsi que le note cette auteure, ceci peut s'apprécier dans le chapitre 76 du troisième livre dans lequel, pour la première fois dans l'œuvre de saint Thomas, est mentionnée la référence aux trois niveaux de providence énoncés par Némésios²⁵. Celui-ci attribue à Platon cette doctrine, diffusée dans le moyen-platonisme et aussi identifiable déjà chez le Pseudo-Plutarque et Apulée²⁶. L'exposé de Némésios apparaît dans un chapitre consacré à la question de savoir si Dieu est capable de s'occuper non seulement du monde en général, comme cela a été interprété dans certaines occasions, mais aussi des individus singuliers. Le recours au traité *De natura hominis* fournit à Thomas l'opportunité d'étu-

22. Gilbert K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, Lane, New York, 1927, p. 270.

23. Voir « Sauver le Dieu du Philosophe », p. 102 ; « La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin », pp. 505-506, spécialement note 31.

24. Voir Raúl SACRISTÁN, « *Ipsa unio est amor* ». Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid, 2014, p. 257.

25. *De nat. hom.*, 43.

26. Voir NEMESIUS, *On the Nature of Man*, translated with an introduction and notes by R. W. Sharples and P. J. van der Eijk, Liverpool Univ. Press, Liverpool, 2008, p. 209, note 1004.

dier minutieusement la question qui donne le titre aussi au chapitre auquel nous sommes en train de nous référer : « *Quod providentia Dei sit omnium singularium immediate* »²⁷. Selon Némésios, Platon aurait répondu à cette question en disant que le gouvernement divin s'étend tant au général qu'au particulier. Pour exprimer ceci, il postule premièrement l'existence d'une providence appartenant à la première divinité, laquelle s'occuperait des réalités spirituelles et célestes et sauvegarderait également les genres et espèces du monde entier. Deuxièmement, il pense qu'il y aurait une providence exercée par les dieux situés dans le ciel — pour Thomas ils seraient les anges des ordres supérieurs —, lesquels se chargeraient des animaux, des plantes et autres êtres individuels et corruptibles. Troisièmement, il existerait un troisième niveau de la providence, pris en charge par des dieux présents dans le monde sublunaire — pour Thomas, anges gardiens —, ceux-ci ont pour mission de veiller sur les vicissitudes humaines. Selon cette doctrine, Dieu s'occuperait de toutes choses car les niveaux inférieurs de providence seraient subordonnés au premier et, dans ce sens, l'idée platonicienne serait compatible avec la foi chrétienne²⁸ ; cependant, Thomas croit qu'il est inadmissible de se passer d'une providence immédiate de la part de Dieu en personne, qui surveillerait chacun des individus et des événements particuliers. En d'autres termes, à en croire saint Thomas, la perception divine de la totalité doit être globale ou mieux exhaustive ; ainsi elle ne peut pas ignorer les moindres détails ni ne peut aucunement abandonner le particulier à des autres en les ignorant personnellement ; les médiations ne Lui interdisent pas un contact direct avec chacune de ses créatures, aussi minuscules soient-elles.

En effet, saint Thomas critique ici une interprétation de la philosophie d'Aristote présente chez différents auteurs, qui pensaient que le premier moteur était incapable de savoir quelque chose de concret sur le monde sublunaire, reléguant son contrôle à un niveau plus élevé d'influence. Bien

27. ScG., III, c. 76

28. Cette idée est, pour saint Thomas, si concordante avec la foi chrétienne que lui-même l'intègre dans sa doctrine : « *Invenitur autem in rebus triplex causarum gradus. Est enim primo causa incorruptibilis et immutabilis, scilicet divina ; sub hac secundo est causa incorruptibilis, sed mutabilis ; scilicet corpus caeleste ; sub hac tertio sunt causae corruptibiles et mutabiles* » (In *Metaph.*, VI, l. 3). Certes, le texte de Némésios a dû influencer dans la réception d'Aristote, mais c'est le passage de *Metaph.*, Λ, 10, commenté ci-dessus qui fournit la base pour cette doctrine : « *In aliqua enim domo vel familia ordinata inveniuntur diversi gradus, sicut sub patrefamilias est primus gradus filiorum, alius autem gradus est servorum, tertius vero gradus est bestiarum, quae serviunt in domo, ut canes, et huiusmodi animalia* » (In *Metaph.*, XII, l. 12).

que, comme nous l'avons vu, cette approche se trouve déjà dans l'antiquité²⁹, Thomas entre en discussion plutôt avec Averroès et Maïmonide. Il combattra surtout Averroès qui pense que Dieu ignore le singulier ; tandis que Maïmonide, à cause de la dignité de la dimension spirituelle de l'homme, soutient au moins l'idée d'une providence pour les personnes humaines³⁰.

Certes, l'argument en faveur de l'extension de la providence jusqu'aux derniers détails de l'univers réside dans la puissance créatrice de Dieu. Comme Dieu a créé le cosmos, il doit savoir en lui-même, en tant que source et auteur, tout ce qu'il a fait. La providence est une connaissance de type pratique, mais ceux qui nient pour Dieu la connaissance de la nouveauté des singuliers semblent avoir cru qu'il atteint ses idées sur les choses comme le fait l'intellect théorique humain, en apprenant le nouveau à travers les sens et l'abstraction pour se passer de donnée particulière et saisir ainsi les espèces. Cependant, Thomas, quant à lui, conçoit la création de Dieu par comparaison avec un artisan qui, pour dominer son art, doit maîtriser parfaitement sa tâche non pas superficiellement ni génériquement mais avec précision, sans oublier même le plus petit détail³¹. L'expert travailleur est capable de saisir non seulement l'en-

29. Voir Ps. ARISTOTELES, *De mundo*, 6, 398 a 6 — b 16 ; ALEXANDER APHR., *De fato*, etc. Bien que Thomas ne cite pas *De mundo* et il ne semble pas avoir lu l'écrit d'Alexandre, il doit connaître les thèses d'Alexandre grâce à Maïmonide.
30. On peut trouver cette préoccupation déjà depuis ses premières œuvres : voir *Super Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2, co. Sur AVERROES, voir *Aristotelis Metaphysicorum libri quatuordecim cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Minerva, Frankfurt am Main, 1962, vol. 8, f. 320 I-K ; *Ibn Rushd's Metaphysics. A translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*, edited by Hans Daiber, E. J. Brill, Leiden, 1986, p. 155, n. 1607. MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, III, 17-18.
31. Saint Thomas, avec Aristote (*Eth. Nic.*, VI, 8, 1142 a 14), insiste dans la doctrine selon laquelle le savoir pratique doit connaître le particulier : « *Haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universali; ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari: nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia. Unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem: et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata. Constat autem quod providentia ad practicam cognitionem pertinet: cum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfectissima Dei providentia si in universalibus consisteret, et usque ad singularia non perveniret* » (*ScG.*, III, c. 75). On peut trouver une semblable argumentation chez Némésios, qui fait aussi appel au médecin : « *Veruntamen nonne absurdissimum est, quemlibet artificem, maximeque medicum, universo consulentem, nullam rem de singulis, ne minimam quidem artis et curae expertem praetermittere, quod sciat, conferre aliquid ad rerum universitatem: Deum eiusdem universalitatis molitorem, etiam opificibus rudiorum reddere?* » (*De nat. hom.*, c. 44). Quelques années après

semble, sinon aussi chacune de ses parties et les harmoniser intelligemment ; mais les parties sont uniques et spécifiques. S'il n'avait pas une telle capacité, il ne pourrait non plus confier aux êtres inférieurs les soins pour les autres subordonnés de qualité inférieure, parce que la science de celui qui gouverne tout doit englober les savoirs soumis à lui. De cette façon, si Dieu ignorait les choses concrètes, il pourrait difficilement charger les anges de la mission de s'occuper d'elles. S'il est bien vrai que les dirigeants humains ignorent les détails du travail de leurs subordonnés, ceci est dû non à leur supériorité, mais à leur faiblesse et à leur incapacité d'être au courant de tout³². Dieu, au contraire, donne la mission à ses créatures — en particulier, les anges — de s'occuper des autres créatures, pour les honorer et ainsi montrer de façon plus splendide sa grandeur et sa puissance ; en effet, sa puissance est si grande qu'elle peut être communiquée à d'autres, bien que Dieu soit aussi capable d'agir tout seul³³.

Bref, pour Thomas, la providence couvre une totalité idéale qui comprend non seulement *le* tout, mais chacun de *tous* ; aux yeux de Dieu aucune singularité ne s'oppose au tout, au contraire elle est ouverte à lui comme sa partie. Il ne suffit pas de dire que Dieu a une connaissance sur toutes les choses, mais plus encore que sa connaissance est tellement exhaustive qu'au-

la *Summa contra gentiles*, il raisonne d'une façon analogue : « *Nam in dispositione tanto perfectior est providentia, quanto providens magis singula mente considerare et ordinare potest : unde et omnes operativae artes tanto perfectius habentur, quanto quisque singula potest magis coniectare* » (*De substantiis separatis*, c. 15).

32. « *In his quae humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quaedam magna et universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minimorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit. Et hoc quidem contingit propter eius defectum : in quantum vel singularium minimorum condiciones ignorat ; vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requiretetur. Huiusmodi autem defectus longe sunt a Deo : nam ipse omnia singularia cognoscit ; nec in intelligendo laborat, aut tempus requirit, cum intelligendo seipsum, omnia alia cognoscat, sicut supra ostensum est* » (*ScG*, III, 76). C'est le même argument donné par Némésios : « *Necesse est autem eundem esse, qui res efficiat, et effectus provideat. Neque enim rectum est, nec decet, alium efficere, alium ea quae effecta sint, procurare. Nam hoc quidem certe imbecillitatis est [...]* et homo etiam de caeteris omnibus quae ad vitam degendam spectant, quoad eius fieri potest, prospicit. Quae vero non provident, ob imbecillitatem non provident » (*De nat. hom.*, c. 43).

33. « *Circa executionem vero tanto videtur esse providentia perfectior, quanto providens per plura media et instrumenta agens universalius movet. Divina igitur providentia [...] exequitur vero disposita per plurimas et varias causas : inter quas spirituales substantiae, quas Angelos dicimus, primae causae propinquiores existentes, universalius divinam providentiam exequuntur* » (*De substantiis separatis*, c. 15). Voir *STh.*, I, q. 103, a. 6.

cune partie ne fusionne dans le tout sans se distinguer comme un tout en soi digne d'attention. La totalité que renferment la connaissance et l'activité divines est donc pleine de nuances, elle n'englobe pas les choses en omettant les petites différences ; plutôt, elle comprend aussi le minuscule comme un signe de sa grandeur.

Providence et liberté humaine

Le libre arbitre de l'être humain est, pour Thomas, la capacité de l'homme à déterminer ses propres actes³⁴. Ainsi, la première condition pour l'existence de la liberté est la possibilité que certains phénomènes peuvent se produire ou non, ou bien que d'autres phénomènes se produisent à la place. Autrement dit, nous devons compter avec la contingence dans le monde. Mais cela ne contredit pas nécessairement la thèse de la providence divine. Pour Thomas d'Aquin, Dieu peut connaître l'avenir et même exercer son pouvoir sur le monde, bien que les phénomènes soient contingents. Et vice-versa : que Dieu soit providentiel et connaisse tous les événements qui vont se produire, cela ne voudrait nullement signifier que toutes les choses adviendront de façon nécessaire. Au contraire, cela fait partie de sa providence pour déterminer que certaines choses se produisent nécessairement et d'autres de manière contingente³⁵.

L'omniscience attribuée à Dieu, non seulement pour le présent mais aussi pour l'avenir, semble avoir conduit les stoïciens à nier en fait — pas avec ces mots — la liberté humaine ; et ils ont été ainsi interprétés par les péripatéticiens³⁶. La première réponse apportée à cette problématique par Thomas est inspirée par Boèce³⁷ : la connaissance en principe n'a aucune incidence sur les événements et, par conséquent, le fait que Socrate est maintenant assis ou debout ne devient ni plus ni moins nécessaire parce que sa posture est connue par quelqu'un. Bien sûr, quand un être humain est au courant d'un état temporaire de choses, alors il doit y avoir une certaine contemporanéité

34. *STh.*, I, q. 83.

35. Voir *STh.*, I, q. 19, a. 8 ; q. 22, a. 4 ; *ScG.*, III, c. 72 ; *De ver.*, q. 5, a. 4, ad 7.

36. Ceci a été vu de cette façon par ALEXANDRE D'APHRODISIE (*De fato*, 30) ; mais NEMESIOS (*De nat. hom.*, c. 43) et BOECE (*In De interpr.*, III, c. 9) sont de la même opinion et ils l'ont manifestée dans des œuvres connues par Thomas. Toutefois, cette compréhension de la posture stoïcienne avait déjà été transmise par Cicéron, dont les œuvres sont bien connues au Moyen-Âge (*De divinatio.*, II, 19-20 ; *De nat. deorum*, I, 39). Saint Thomas se range à cette interprétation en affirmant : « *Stoici [...] concludebant quod omnia ex necessitate eveniunt* » (*Expositio Peryermeneias*, I, l. 14 ; voir *ScG.*, III, 84).

37. *De consol.*, V, 6.

entre le connu et le connaissant : le phénomène doit être présent pour lui, soit maintenant, soit parce qu'il évoque le passé. Eh bien, l'éternité divine signifie que toutes les choses sont maintenant présentes devant Dieu. Les événements futurs ne se trouvent pas devant lui non existants comme tels, comme le sont ceux que nous trouvons mêlés dans le temps ; aux yeux de Dieu qui vit dans l'éternité, les événements futurs se montrent comme des réalités en cours³⁸.

Eu égard à ce qui précède, il convient de constater avec satisfaction que les apories suscitées à propos de la question des événements futurs sont résolues. Il s'agit d'un argument bien connu, énoncé pour la première fois par Diodore Cronos, selon lequel les choses ont lieu nécessairement parce que, une fois que les phénomènes ont été vérifiés, il est impossible que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé au même moment ; par conséquent, on doit penser que leur nécessité existait déjà, quand ils ne sont pas encore arrivés³⁹. Lorsque quelque chose arrive, l'affirmation sur la réalité de l'événement devient vraie et simultanément sa négation devient fausse. De là, Diodore suppose que les vérités et les faussetés sont immuables, car une fois que les événements sont arrivés, seules certaines propositions sont correctes : ce qui est vrai à partir de ce moment-ci, devait avoir été toujours vrai et inversement. De ce fait, même si nous ne savons pas ce qui se passera dans l'avenir, les jugements qui se font maintenant à cet égard sont déjà vrais ou faux et, par conséquent, tous les événements se vérifieront de façon nécessaire. Aristote⁴⁰ nie ce résultat et croit qu'on peut seulement supposer vrai ou faux un jugement quand il concerne les circonstances actuelles ou passées. Ainsi, la vérité ou la fausseté des jugements qui traitent de l'avenir, s'ils se prononcent sur des choses contingentes, restera dans un état d'incertitude. D'abord, ne sera vraie que la contradiction entre eux : il ne peut y avoir des événements futurs qui vont se produire et à la fois ne se produire pas. Or, cela ne nous autorise pas à croire que, si ces phénomènes arrivent, ils le feront nécessairement. Aristote dit implicitement que l'identité d'une chose avec elle-même ne fait pas d'elle une réalité nécessaire, bien que tout jugement tautologique soit nécessairement vrai ; mais une telle

38. Pour ce qui suit, je m'appuierai sur *De ver.*, q. 2, a. 12, co. ; *STh.*, I, q. 14, a. 13, co. ; *Expositio Peryermeneias*, I, l. 14. Sur cette question, voir Harm J.M.J. GORIS, « Divine Foreknowledge, Providence, Predestination, and Human Freedom », *The Theology of Thomas Aquinas*, edited by Rik van Nieuwenhove and Joseph Wawrykow, University of Notre Dame, Notre Dame, 2005, pp. 106-112.

39. Voir Aldo MAGRIS, *L'idea del destino nel pensiero antico*, Del Bianco, Udine, 1985, vol. 2, pp. 452-478. Saint Thomas connaît Diodore à travers le commentaire de Boèce au livre *De interpretatione* (III, c. 9) : voir *Expositio Peryermeneias*, I, l. 14. Nonobstant, il mettait en relation ce raisonnement avec les stoïciens en ce qui concerne les futurs contingents.

40. *De interpr.*, 9.

proposition en tout cas, est fondée sur l'hypothèse que suppose la nature de la chose comme elle est actuellement⁴¹. En effet, dire que la bataille navale déjà advenue était nécessaire, seulement parce qu'elle est produite selon nos prévisions, c'est comme dire que la vie de Socrate est nécessaire, car ce philosophe est vivant ; mais en fait, je peux seulement dire que Socrate est en vie maintenant parce que je sais qu'il vit, non pas parce qu'il est vivant d'une façon nécessaire. Que telle chose ne se produise pas nécessairement, cela est montré par le fait que nous pouvons établir un certain nombre de causes qui auraient pu empêcher son existence et, en effet, pourraient faire qu'elle cesse d'exister. Pour Aristote, seul est ontologiquement nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être (par exemple, l'incorruptibilité des substances séparées ou du ciel) ou ce dont l'être est déterminé par des causes nécessaires (telles que la rotation du soleil et tout ce qui dérive de la nature d'une entité, comme le chaleur est nécessaire pour le feu, la sensibilité pour les animaux, etc.). Cependant, tout ce qui pourrait arriver ou non arriver est soi-même contingent, quoique son existence soit actuellement déterminée par une cause.

Thomas, quant à lui, va reprendre l'argument d'Aristote, lequel sera assimilé après, entre autres, par Alexandre d'Aphrodise — également appliqué à la question de la Providence —, dans son traité *Sur le destin*. Alexandre sera suivi d'Averroès largement, mais aussi sa doctrine arrivera, à travers Proclus, jusqu'à Boèce⁴². En tout cas, Thomas d'Aquin intègre le raisonnement d'Aristote dans un cadre métaphysiquement plus élevé que celui d'Alexandre. La totalité métaphysique englobée par la pensée de saint Thomas est plus vaste que celle du péripatéticien, principalement parce que le Dieu de Thomas — comme celui de Boèce — est beaucoup plus élevé. Il ne se comporte pas comme les anges qui ne peuvent que présager l'avenir — tels faisaient les dieux d'Alexandre —, qui ont une certaine connaissance de l'avenir dans la mesure où ils savent ses causes⁴³. Naturellement, encore dans ces causes, les événements futurs sont indéterminés, ils n'ont pas atteint l'actualité concrète acquise quand ils se produisent : savoir que le soleil a la propriété de réchauffer ne nous assure pas être en mesure de prédire s'il fera beau demain, qui connaît Rembrandt pourrait prédire qu'il peindra quelque chose, mais

41. Je crois qu'au fond de cette question c'est la distinction entre τὸ ὄτι ἔστι et τί ἔστιν : τὸ ὄτι ἔστι καὶ τί ἔστιν· οὐ γὰρ ἔστι θατέρου θάτερον μέρος (*An. Post.*, II, 3, 91 a 6). Ceci signifie que l'effective vérification d'un fait contingent n'est pas contenue dans sa propre identité.

42. Moerbeke traduira les écrits sur la providence de Proclus seulement après la mort de Thomas, qui n'a jamais connu la traduction latine de l'œuvre d'Alexandre, attribuée à Moerbeke.

43. Voir St. THOMAS, *STb.*, I, q. 57, a. 3 ; ALEXANDRE, *De fato*, 30.

pas quel tableau particulier ou du moins il lui sera impossible de prédire jusqu'au dernier trait de l'exécution finale, etc. En revanche, Thomas croit que Dieu est éternel et donc son pouvoir cognitif est à un niveau supérieur. Par conséquent, en utilisant les mêmes arguments aristotéliens, il arrive à des différentes conclusions qu'Alexandre et son disciple Averroès. Contrairement à eux, Thomas attribue une extension beaucoup plus large à la connaissance et la puissance divines, mais non moins qu'eux, il reconnaît la contingence du sublunaire et la liberté de l'être humain.

Thomas concède que *le savoir* au sujet d'un événement contingent devient nécessaire une fois écoulé (s'il est arrivé, il faut dire nécessairement que cela est arrivé)⁴⁴, toutefois la connaissance que Dieu a des choses contingentes ne ressemble pas tellement à un savoir sur des choses passées, mais plus à un savoir sur des réalités présentes. De même que pour lui le futur n'existe pas, on peut dire que pour lui le passé n'existe pas. De son point de vue, celui de l'éternité, il comprend simultanément ce que nous percevons d'une façon successive⁴⁵. En plus, Thomas distingue le nécessaire en soi et le nécessaire

44. Le poète Agathon — selon ARISTOTE, *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 9-11 — affirmait que même Dieu n'est pas capable d'éviter que ce qui est arrivé soit arrivé. Thomas commente ce passage, si lié à notre problématique, de cette façon : « [...] *consilium non est nisi de aliquo contingenti, ut supra habitum est. Factum autem id est praeteritum, non est contingens, quia non contingit ipsum non fieri, idest quod non sit factum ; et ad hoc inducit verbum Agathonis qui recte dixit : quod solo isto posse privatur Deus, ut faciat ingenita, id est non facta quae sunt facta. Et hoc recte dixit. Necesse est enim quod potestati cuiuslibet causae subsit omne illud quod potest contineri sub proprio obiecto virtutis eius, sicut ignis potest calefacere omne calefactibile. Virtus autem Dei, qui est universalis causa entium, extendit se ad totum ens : unde solum illud subtrahitur divinae potestati quod repugnat rationi entis, hoc est quod implicat contradictionem ; et tale est quod factum est non fuisse. Eiusdem enim rationis est aliquid esse dum est, et fuisse dum fuit ; et non esse quod est, et non fuisse quod fuit » (*Sententia Ethic.*, VI, l. 2).*

45. Saint Thomas reprend l'image de Boèce, qui utilise — pour parler avec Bergson — une spatialisation du temps : quelqu'un situé dans une place élevée peut voir toutes les personnes qui marchent au long d'un chemin, tandis qu'un autre, situé plus près du chemin, verra seulement ceux qui passent à côté de lui ; d'une façon semblable, Dieu peut voir le passé, le présent et le futur d'un coup, non successivement. Certes, les métaphores spatiales pourraient nous porter à une interprétation erronée de l'intention de Thomas (voir Harm J.M.J. GORIS, *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Thomas Instituut Te Utrecht, Nijmegen, 1996, pp. 244-252) ; mais il est aussi possible d'apporter des comparaisons spécifiquement temporelles : par exemple, les êtres humains sont capables de comprendre d'une façon unitaire tout ce qui s'est passé pendant une période de l'histoire, comme la semaine dernière ou les guerres médiques ; mais présentons ici un témoignage d'un compositeur aussi talentueux que Mozart, qui

seulement dans la proposition⁴⁶ : si le passé ou le présent fut ou est contingent quant à l'ontologie, quand il s'agit de l'examiner ou de nous prononcer sur ces événements, toutes nos propositions seront nécessairement vraies ou fausses. La nécessité de la proposition ici ne modifie pas la contingence de l'événement en tant que tel. Quelque chose de semblable se passe avec la connaissance divine sur les événements futurs, laquelle est semblable à notre connaissance des réalités actuelles : ce que nous avons pour avenir est nécessairement connu par Dieu et, dans ce sens, est nécessaire (du point de vue de la proposition) ; mais en aucun cas il ne devient une réalité nécessaire, parce que cela va se produire de façon contingente⁴⁷.

De toutes les façons, pour compléter cette réponse, on doit se rappeler que Dieu ne perçoit pas les choses comme les humains, par une certaine influence des êtres sur la faculté cognitive. Au contraire, Dieu connaît toutes les choses parce qu'il est leur auteur, leur source ; c'est lui qui les a créées. En ce sens, car il est leur cause ultime, on pourrait croire qu'il les produirait d'une façon nécessaire. Mais pour Thomas toutes les causes ne sont pas nécessaires, mais à côté d'elles, il y a des causes contingentes et des causes libres. En d'autres termes, que Dieu veuille l'existence de certaines choses, cela ne signifie pas qu'Il aspire à leur donner une existence nécessaire ; il désire pour certaines une existence contingente. Alors, il définit des causes nécessaires pour ce qu'il veut qu'il arrive nécessairement et des causes contingentes pour ce qui doit arriver de façon contingente⁴⁸.

pouvait concevoir l'ensemble d'une mélodie d'une façon simultanée : « [...] *und so ist die ganze Komposition in meinem Kopfe schon so weit zu Ende gebracht, daß, so groß und bedeutend sie auch sein mag, ich sie im Geist mit einem Blick übersehe, gerade so, als wie das Ganze eines schönen Gemäldes oder einer hübschen Figur sich vor meine Blicke stellt. Ich höre in meiner Einbildungskraft das Ganze auf ein Mal, nicht etwa nach und nach, wie es doch nachher nur gehört werden kann* » (Wolfgang Amadeus MOZART, cité par Johann Aloys SCHLOSSE, *Wolfgang Amadeus Mozart. Eine begründete und ausführliche Biographie desselben*, Resonus, Praha, 1993, p. 90).

46. *STh.*, I, q. 14, a. 13.

47. « *Sed ea quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinae scientiae, ut dictum est, non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et haec propositio, 'omne scitum a Deo necessarium est esse', consuevit distingui. Quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa, et est sensus, 'omnis res quam Deus scit, est necessaria'. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera ; et est sensus, 'hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium' » (*STh.*, I, q. 14, a. 13, ad 3).*

48. *STh.*, I, q. 22, a. 4.

De ce fait, Thomas ne peut pas être appelé « déterministe providentiel », comme a tenté de faire P. Porro⁴⁹. Celui-ci croit que Thomas « *ritiene che nella disposizione d'insieme della provvidenza [...] nulla sia veramente accidentale* »⁵⁰ et que, pour lui, « *la contingenza stessa dipende non dalla Causa prima, ma dalle cause seconde* »⁵¹. Cette façon de penser ne rejoint pas la conception thomiste. Et comme nous l'avons noté ci-haut, la nécessité de la volonté et de la connaissance divines n'occasionnent pas la nécessité dans les choses. Au contraire, Thomas explique que c'est la volonté divine même qui, en voulant la contingence de certaines choses, a établi quelques causes contingentes dans le but de leur permettre d'atteindre une telle contingence. En plus, sans sa volonté expresse de faire des choses contingentes, les causes contingentes seules ne pourraient aucunement générer rien de contingent⁵². On doit enfin mettre l'accent sur le fait que, pour Thomas, la causalité divine ne peut pas être comptée parmi les causes ni contingentes ni nécessaires, parce qu'elle n'est pas une cause créée ; elle doit être conçue sur un autre plan, celui de la création. Ainsi, la causalité divine doit être comprise par analogie, car elle seule est capable d'établir si les causes sous son influence peuvent être, de leur côté, nécessaires ou contingentes⁵³.

Sur ce, voyons comment se situent dans le dessein divin les événements insignifiants soumis à la contingence, si petits qu'Alexandre et Averroès les croyaient indignes de l'attention de Dieu. Après Aristote, Thomas d'Aquin dit que tout ce qui se produit par hasard (*casus*) n'a pas de véritable cause, car en réalité l'effet du hasard n'est pas une vraie réalité ni une unité proprement dite, il est plutôt la coïncidence dans l'effet des actions correspondant à différentes causes⁵⁴. Quand le hasard a lieu, nous n'avons finalement pas une

49. Cf. Pasquale PORRO, « *Lex necessitatis vel contingentiae*. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96 (2012), pp. 430ss. Retournera sur cet argument dans *id.*, « Contingenza e impedibilità delle cause. Presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico », *Rivista di Storia Della Filosofia* 68 (2013), pp. 113-147.

50. PORRO, « *Lex necessitatis vel contingentiae* », p. 440.

51. *Ibid.*, p. 441.

52. *STh.*, I, q. 19, a. 8.

53. Cf. *In Metaph.*, VI, l. 3 ; *Quodlibet* XII, q. 3, ad 1 ; *Expositio Peryermeneias*, I, l. 14 ; compléter avec l'explication de GORIS, *Free Creatures of an Eternal God*, pp. 298.300-302 et l'article d'Ignacio SILVA, « Revisiting Aquinas on Providence and Rising to the Challenge of Divine Action in Nature », *The Journal of Religion* 94 (2014), pp. 277-291.

54. « *Dictum est enim supra quod id quod est per accidens, non est proprie ens neque unum. Omnis autem naturae actio terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicuius naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum* » (*STh.*, I, q. 116, a. 1, co.). L'argumentation sur la nature de l'accidentel

seule chose, mais plutôt la coïncidence accidentelle (*per accidens*) des deux entités qui ne devraient pas être nécessairement — naturellement — unies. Toutefois, certaines causes ont conduit à cette coïncidence. Par conséquent, lorsque nous parlons de hasard dans un événement, nous ne sommes pas confrontés uniquement à *une seule* cause. Il n'y a aucune cause naturelle de la chance parce qu'une telle cause produirait régulièrement ses effets plutôt que par hasard ; elle produirait une nature, comme toutes les causes naturelles produisent des effets qui sont caractérisés par leur unité. Par exemple, le feu est une cause naturelle dont l'action est de brûler ; cependant, l'incendie de la maison ou de la forêt n'est pas seulement dû au feu, mais doit intervenir une autre cause. Dans ce sens, la forêt et la maison sont déjà des causes coïncidentes dans le phénomène contingent appelé « incendie », et on doit aussi compter avec des intermédiaires, comme le vent, qui pourrait pousser le feu *au hasard* en une direction ou une autre (bien que la direction du vent est, à son tour, déterminée par des causes très précises). D'autre part, la soi-disant « chance » (*fortuna*) appartiendrait au domaine du hasard, mais il faut ajouter une relation à la volonté humaine, car elle est considérée comme bonne ou mauvaise en relation, respectivement, d'accord ou de désaccord avec l'appétit humain. Ainsi, le locataire de la maison ci-dessus mentionnée pourrait être malheureux si, par hasard, sa maison fut détruite par un incendie.

Par ailleurs, bien que la coïncidence de deux réalités qui ne sont pas liées par la nécessité soit quelque chose en soi contingent, rien n'empêche-

renvoie à Aristote (*Metaph.*, E, 3), comme l'on peut le voir dans le parallélisme avec le commentaire : « [...] *ens per accidens non habet causam neque generationem. Verbi gratia, quod iste occidatur a latronibus habet causam per se quia vulneratur ; et hoc etiam habet causam per se, quia a latronibus invenitur ; sed hoc non habet nisi causam per accidens. Hoc enim quod iste qui negotiatur, ad negotium vadens, inter latrones incidat, est per accidens, ut ex praedictis patet. Unde eius non oportet ponere aliquam causam* » (*In Metaph.*, VI, l. 3). Averroès pourrait avoir été celui qui a conduit Thomas à porter attention au fait que l'unité accidentelle apparue entre deux choses est, nonobstant son accidentalité, appréhensible pour l'intellect : « *Deinde dicit [Aristoteles] : Dimittamus ergo ens, etc., id est, dimittamus igitur perscrutari perscrutationem de ente, quod est per accidens, et de ente, quod est veridicans, scilicet quod est in anima. Ens enim, quod est per accidens, non habet causam terminatam, et quod est veridicans non habet etiam causam nisi animam* » (*Aristotelis Metaphysicorum libri quatordecim cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome*, vol. 8, f. 152 H-I) ; ici on explique aussi que l'ens veridicans est « *illud, quod est in anima, haec enim entia facta sunt ab intellectu* » (*ibid.*, f. 152 D). Voir Sang-Sup LEE, *Wirklichsein und Gedachtsein : die Theorie vom Sein des Gedachten bei Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung seiner Verbum-Lehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006, p. 203.

rait que les deux soient unies par l'intellect⁵⁵. En effet, séparer et unir les concepts est une propriété de l'intelligence ; elle est précisément cette synthèse qui permet à l'esprit divin de réunir et d'organiser ce qui est multiple et diversifié en lui-même : aller sur la place publique et recouvrer une dette sont deux actions entièrement disparates, mais il est possible de les penser unies lorsque quelqu'un va sur la place et trouve, par chance, un créancier prêt à payer (pour prendre le célèbre exemple d'Aristote⁵⁶). Eh bien, dit sans ambages Thomas, si on peut penser une telle unité de deux événements, elle peut également être effectuée.

Deux comparaisons très expressives fournies par Thomas peuvent nous aider à comprendre la prévoyance divine des accidents de la vie humaine. En premier lieu, voyons le célèbre exemple aristotélien de l'homme qui, creusant un trou, par chance, trouve un trésor : Aristote situe deux épisodes qui ne sont pas nécessairement liés entre eux, c'est-à-dire, creuser un trou et trouver un trésor⁵⁷. Que les deux événements soient actuellement réunis est une contingence que l'esprit est capable de saisir, comme en effet le saisit le fortuné, lequel est tout à fait capable d'admirer sa bonne chance. De même, l'intellect divin ordonnerait les choses de telle sorte que certains objectifs soient atteints, bien que les apparentes coïncidences pourraient sembler pur hasard à ceux qui sont impliqués dans le développement des événements. Ainsi, l'exemple du trésor même est employé par saint Thomas pour se référer à une personne informée de la présence du trésor caché, qui encourage un paysan à creuser à un tel endroit.

La deuxième comparaison utilisée semble inspirée par l'exemple d'Aristote sur le recouvrement d'une créance à l'agora⁵⁸ : il traite d'un maître qui

55. « *Et ideo dicendum est quod ea quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina. Quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu, alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem, fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere, sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quae hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quae per intellectum agat ; et praecipue intellectum divinum* » (STh., I, q. 116, a. 1, co.).

56. Voir *Phys.*, II, 5, 196 b 33 — 197 a 18.

57. Voir *Metaph.*, Δ, 30, 1025 a 15-19 ; *Eth. Nic.*, III, 5, 1112 a 27 ; *Rhet.*, I, 5, 1362 a 8-9.

58. « *Sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante ; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem ; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casuale, sed per se intentum* » (STh., I, q. 116, a. 1, co. ; voir *ScG.*, III, c. 92 ; *Expositio Peryermeneias*, I, l. 14). L'inspiration d'Aristote pour l'exemple sur le trésor est évidente, CORDONIER (« La doctrine aristotélienne de la providence

prend séparément chacun de ses deux serviteurs pour les envoyer à la fois à la même place ; quand ils sont là, ne sachant pas que cet endroit devait être également visité par son compagnon, chacun juge la rencontre comme un fruit du hasard ; cependant, du point de vue du maître, elle a été quelque chose d'intentionnel. De la même manière, Dieu peut commander diverses causes contingentes ou libres pour qu'elles réalisent un projet commun, même si elles ne savent pas qu'elles sont en train d'y contribuer. Maintenant, pour qu'il soit possible que Dieu exerce une providence sur les choses contingentes, il est nécessaire qu'il possède une connaissance qui dépasse les simples espèces et touche même les singuliers les plus anodins, comme cela a été défendu à l'avance.

On doit considérer une cause possible de perplexité : si Dieu ne détermine pas les événements afin qu'ils se produisent nécessairement, mais laisse de la place pour la contingence, il semble perdre sa domination sur les créatures, de sorte que son projet n'aurait pas lieu de manière efficace. Toutefois, cela ne se produit pas, parce que Dieu prend en compte la faiblesse des causes contingentes et est capable d'ordonner leurs lacunes en vue d'atteindre un but ultérieur, malgré l'échec à atteindre les fins particulières de ces causes⁵⁹. Ainsi, il se procurerait le bien commun le plus abordable et le plus grand bien possible pour chacune de ses créatures. Mais Thomas n'est si naïf — ni à ce point stoïcien — qu'il justifierait toute déficience particulière comme un avantage collectif. Il ne propose pas le naïf réconfort pour la mort que satiriserait Voltaire, selon lequel il faut se consoler en pensant que la putréfaction du cadavre au moins fournira de la nourriture pour les vers⁶⁰. En revanche,

divine selon Thomas d'Aquin », p. 510) a remarqué que ce dernier cas aussi pourrait remonter au philosophe de Stagire. Dans un autre écrit, Thomas transforme cette comparaison en lui donnant un sens nouveau et négatif : « [...] *si aliquis insidiose aliquem mittat ad locum ubi sciat esse latrones vel hostes, quorum occursum est casualis ei qui mittitur, utpote praeter intentionem eius existens, non est autem casualis mittenti qui hoc praecogitavit* » (*De substantiis separatis*, c. 16 ; voir *In Metaph.*, VI, l. 3). Un autre exemple d'apparente mauvaise chance causée par un inconnu acteur : « [...] *puta, si quis lapidem in via ponat, ut qui ab eo mittitur, impingens cadat ; casus quidem euntis per accidens est secundum eius propositum ; est autem dispositum per intellectum alterius eum mittentis* » (*De sortibus*, c. 4).

59. Voir *De ver.*, q. 6, a. 3, co.

60. François Marie Arouet (VOLTAIRE), *Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome 'tout est bien'* en : *Œuvres complètes de Voltaire*, Société Littéraire-typographique, Paris, 1785, vol. 12, p. 132 : « Ce malheur, dites-vous, est le bien d'un autre être. / De mon corps tout sanglant mille insectes vont naître. / Quand la mort met le comble aux maux que j'ai soufferts, / Le beau soulagement d'être mangé des vers ! » St. Thomas admet que la corruption d'un animal peut bien être bonne pour un autre, cela ne suffit pas pour justifier la souffrance humaine, sinon le mal

Thomas croit que la providence accorde une attention spéciale aux créatures rationnelles, pour lesquelles elle prend la forme de « prédestination »⁶¹. Cependant, la réalisation de l'objectif de la vie humaine est assez complexe car il est dans les mains du libre arbitre, une cause contingente qui se détermine soi-même. Alors, afin d'atteindre le bien de l'homme, Dieu utilise de nombreux moyens. Donc, ici aussi, le grand nombre de causes contingentes disponibles assure que, si une faillit, une autre parviendra à accomplir le dessein divin⁶².

Contrairement à la position stoïcienne, la multiplicité des causes finies simultanées n'est pas pensée comme le seul expédient de Dieu pour assurer l'efficacité de son dessein. Dieu se réserve la capacité d'agir directement dans le monde. Non seulement de façon extraordinaire, par les miracles, la prophétie, l'Incarnation, etc., actions qui appartiennent à l'histoire du salut. Il agit aussi efficacement sur la volonté humaine⁶³. Ce type d'intervention est toujours nécessairement une action directe de Dieu sur les sujets humains et selon Thomas d'Aquin, aucune autre cause ne détient ce pouvoir. Le Docteur angélique exclut expressément ce pouvoir au destin (*fatum*), qui consiste dans l'impression dans la nature du projet providentiel de Dieu par lequel certaines choses sont ordonnées à d'autres⁶⁴ ; aussi il nie un tel pouvoir à la causalité des astres, ainsi qu'à des substances séparées (anges et démons). Seul Dieu est capable d'influer la volonté humaine et il le fait donc immédiatement.

Certes, Dieu peut incliner le libre arbitre dans un sens, mais cela ne doit pas être considéré comme un écrasement de la liberté humaine, puisque le

physique seulement : « *Et ideo malum quod accidit in eis [sc. brutis animalibus], recompensatur per bonum naturae, non per bonum praemii, sicut quod mors muscae est victus araneae. Sed in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium praeter naturam, quod est voluntas* » (*Super Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 2, co.).

61. *De ver.*, q. 6, a. 3.

62. « *Invenimus enim ordinem infallibilem esse respectu alicuius [...] quando ex concursu multarum causarum contingentium, et deficere possibilem, pervenitur ad unum effectum ; quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco eius quae defecit, vel ne altera deficiat* » (*De ver.*, q. 6, a. 3, co.). Il semble avoir pris l'idée des stoïciens, qu'il critique pourtant, parce qu'ils ne comprennent pas que la coïncidence de causes contingentes ne produise pas nécessité, bien que si efficace : « *Quorum Stoici posuerunt fatum in quadam serie, seu connexione causarum, supponentes quod omne quod in hoc mundo accidit habet causam ; causa autem posita, necesse est effectum poni. Et si una causa per se non sufficit, multae causae ad hoc concurrentes accipiunt rationem unius causae sufficientis ; et ita concludebant quod omnia ex necessitate eveniunt* » (*Expositio Peryermeneias*, I, l. 14).

63. Voir *ScG.*, III, 92 ; *STh.*, I, q. 104, a. 4 ; q. 106, a. 2 ; q. 111, a. 2.

64. « *Secundum vero quod praedicta ordinatio [sc. providentia] consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati* » (*STh.*, I, q. 116, a. 2, co.).

Créateur agit comme source de cette liberté, en aidant la volonté à remplir sa propre fin, qui est le bien de la personne. D'ailleurs, l'action divine sur l'esprit humain ne peut pas être considérée comme une intrusion puisqu'elle ne supprime ni sa connaissance, ni sa volonté, de sorte que ces actions, accomplies sous l'influence divine, sont parfaitement « volontaires »⁶⁵.

Une réflexion théologique conclusive

La considération de la doctrine thomiste nous a permis de confirmer que le hasard et la chance ne sont pas détruits par la providence divine, mais ils sont plutôt un moyen de décrire un certain nombre de phénomènes qui se produisent entre les étants contingents. Cependant, ils sont englobés dans un système rationnel plus vaste. En utilisant les mots de Godin, ce qui était d'abord une attaque contre la totalité est embrassé dans une totalité plus ample : le hasard, à nos yeux, semble échapper à la régularité des principes naturels et, dans ce sens, il pourrait être vu comme une dégradation de la totalité, laquelle se base dans un ordre saisi par l'intelligence. Cependant, Thomas ne pense pas qu'il soit nécessaire d'en finir avec lui, mais il doit être intégré dans un ensemble supérieur, à savoir le plan divin. Le hasard a une réalité défectueuse à l'égard de la totalité, tant qu'elle est aperçue par la capacité humaine de connaître, mais le hasard est aussi impliqué dans le lumineux projet divin rationnel. L'obscurité qu'il semble projeter dans le monde est vraiment pleine de sens. Elle est, par conséquent, une opacité qui appartient seulement à l'aveuglement de la raison humaine, laquelle, contrairement à l'intelligence divine, se sent plus à l'aise dans les plus grandes totalités que dans les mineures. Dieu est si grand qu'il comprend même les moindres détails sans perdre de vue la totalité globale⁶⁶.

Cette faculté divine à porter attention au particulier ne doit pas être comprise seulement comme l'habileté d'un artiste minutieux qui n'oublie pas

65. À cet égard, je trouve éclairantes les lignes suivantes de Timothy P. JACKSON, « Must Job Live Forever ? A Reply to Aquinas on Providence », *The Thomist* 62 (1998), p. 12 : « It is paramount to recognize that God's moving an individual's will is not like a thug's violently coercing another to do something. God is not like one more finite agent (especially powerful or ruthless) competing for causal efficacy. God acts "within us, without us," in the stock phrase, such that we cannot but realize our divinely ordained end according to our rational nature. When a person is moved by God to virtuous action, this is the perfection of finite agency, not its violation, in Thomas's estimation. The action remains "voluntary" in the literal sense that it flows from the person's will (voluntas) and is accompanied by knowledge of the action's end (STh I-II, q. 6, aa. 2 and 3) ».
66. « [...] nihil prohibet aliqua fortuito vel casualiter agi secundum ea quae pertinent ad humanam cognitionem, quae tamen sunt secundum divinam providentiam ordinata »

le détail mineur ; Thomas la défend sans perdre de vue la dignité des êtres rationnels et leur relation spéciale avec la providence. Bien que nous ayons été incapables de nous arrêter à considérer les aspects — disons-le — les plus existentiels de la doctrine de la providence, ceci ne veut dire pas que Thomas les a omis. Probablement un lieu privilégié pour réfléchir sur cette question est son commentaire sur *Job*. Ce texte, écrit en même temps que le troisième livre de sa *Summa contra Gentiles*, traite comme elle de la question de la providence⁶⁷. Thomas y aborde le problème du mal dans tout son ampleur : selon lui, est acceptable en principe la thèse stoïcienne selon laquelle le mal est, si non souhaitable, au moins tolérable, à condition qu'il permette d'obtenir des biens supérieurs ; cependant, la souffrance du juste semble contredire la bonté de la providence de sorte qu'elle constitue la principale objection contre son existence⁶⁸. Pour cette raison, la providence prend une forme particulière quand elle traite avec les humains (Thomas l'appelle « prédestination ») et cette œuvre traite principalement de cette question.

Le problème du mal et sa relation particulière avec la vie humaine force Thomas à ne pas se satisfaire d'une providence qui prendrait uniquement soin de l'ensemble de l'univers ignorant les individus humains. Chaque être humain est digne d'une attention particulière parce que chacun est une sorte de 'monde en miniature' — selon l'expression connue — un microcosme⁶⁹.

(*De substantiis separatis*, c. 16). « [...] apud homines quanto aliquis est superior in regendo tanto eius ordinatio ad universaliora solum se extendit, particularia vero relinquit inferioribus rectoribus dispensanda, et sic lex regiminis superioris rectoris est universalis et simplex ; sed Deus quanto est superior in regendo tanto eius ordinatio etiam usque ad minima se extendit » (*Super Iob*, c. 11). Sur la supérieure capacité divine pour appréhender l'individuel par contraposition à la façon humaine d'acquérir cette connaissance, voir *STb.*, I, q. 14, a. 11, co. et ad 1.

67. Voir Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Academic/Cerf, Fribourg/Paris, 2008, p. 494.
68. « *Id autem quod praecipue providentiam Dei circa res humanas impugnare videtur est afflictio iustorum : nam quod malis interdum bona eveniant, etsi irrationabile primo aspectu videatur et providentiae contrarium, tamen utcumque habere potest aliquam excusationem ex miseratione divina ; sed quod iusti sine causa affligantur totaliter videtur subruere providentiae fundamentum* » (*Super Iob*, pr.).
69. « [...] habet enim animal, et maxime homo, similitudinem quandam cum mundo : unde dicitur a quibusdam quod homo sit parvus mundus » (*In Physic.*, VIII, l. 4). Saint Thomas, à différence de son maître Albert, n'utilise pas beaucoup cette expression hermétique et préfère en appeler à la sentence aristotélicienne *homo quodammodo omnia*. Sur cette thématique chez Albert, voir Udo Reinhold JECK, « Die hermetische Theorie des Mikrokosmos in der Metaphysik Alberts des Grossen und im Prokloskommentar der Berthold von Moosburg », *Patristica et Mediaevalia* 20 (1999), pp. 3-18. Girau a résumé la doctrine du microcosme chez Thomas avec ces mots : « *El*

C'est-à-dire, une totalité mineure qui ne va pas à la traîne de la totalité plus vaste, compte tenu de l'excellence de la créature spirituelle en comparaison du purement physique. Selon Thomas, son excellence réside dans sa capacité de comprendre elle-même la plus grande totalité, parce que, comme le dit Aristote « l'âme est, en un sens, toutes choses ». Oui, à travers son intellect, elle est capable même de devenir Dieu⁷⁰ ! Mais non seulement l'âme lui fournit cette assimilation à la totalité, aussi l'homme reproduit avec son corps la dimension physique de l'univers. Ainsi, selon saint Thomas l'homme est toujours considéré par la providence non seulement comme partie mais aussi comme totalité :

Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius : non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae : nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu : quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo⁷¹.

En effet, l'être humain peut se percevoir comme co-protagoniste du drame de l'univers ; et cela vaut aussi pour chaque individu humain, parce que chacun reproduit — pour ainsi dire — la grande histoire que Dieu a projetée dans sa providence pour la création tout entière⁷². Ainsi, parmi les accidents

*hombre entero es "microcosmos". No sólo su templado cuerpo, sino el hombre entero puede llamarse "mundo en pequeño", ya que está de alguna manera en comunión con todo, o en él se encuentran de algún modo todas las cosas : de los espíritus tiene el alma (que puede conocer y amar todo el ser) ; de los cuerpos celestes, el temple o equilibrio entre las propiedades contrarias de los elementos ; de los elementos mundanos tiene la sustancia corporal. Domina, además, todo lo inferior : a veces imperando (como sobre los animales), otras veces usando (como de los vegetales y cosas inanimadas). Toda la naturaleza corporal es para el hombre, y de la consumación de éste depende la de aquélla. El orden cósmico de la generación y el social se subordinan al hombre : para perfeccionar su entendimiento mediante la especulación, para ejercer su fuerza plasmando su saber, para sustento de su cuerpo, y el hombre se subordina sólo a Dios, no al conjunto del cosmos » (Jordi GIRAU REVERTER, « Homo quodammodo omnia según santo Tomás de Aquino », ¿Cristiano filósofo o filósofo cristiano ? La filosofía a la luz del Magisterio de la Iglesia, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid, 2015, pp. 278-279 ; voir *id.*, « Homo quodammodo omnia » según Santo Tomás de Aquino, Estudio Teológico San Idelfonso, Toledo, 1995, pp. 286-290.306).*

70. « [...] spiritualiter intellectus hominis dicitur glorificari quando ita deificatus, et transcendens omnia materialia, elevatur ad Dei cognitionem » (*Super Io.*, c. 13, l. 6).

71. *ScG.*, III, c. 112.

72. Sur cette compréhension narrative de l'éthique thomasiennne, voir Robert A. GAHL, Jr., « Etica narrativa e conoscenza di Dio », *Dio e il senso dell'esistenza umana*, a

qui se produisent dans cette histoire, il ne fait aucun doute que les maux ont une importance particulière⁷³. Maintenant, il ne faut pas perdre de vue que pour Thomas, le mal véritablement scandaleux, pur et intrinsèquement destructif de sa victime, n'est pas la douleur de l'homme en tant que telle, mais plutôt le péché, c'est-à-dire, la volonté délibérée de s'écarter du plan divin et donc d'agir contre la propre nature. Ainsi que l'a bien souligné saint Augustin, le péché est la cause de toutes les souffrances humaines injustes, mais, aussi dans ce cas, Dieu consent l'existence de tel mal pour des biens meilleurs. Afin d'élucider ce consentement divin, Thomas donne un exemple répété à plusieurs reprises, qui, pour cette raison, ne devrait pas être pris pour banal, mais nous donne un éclaircissement important pour comprendre le dessein de la providence. Il affirme que, grâce au péché du persécuteur, on donne la patience du martyr⁷⁴. Bien que ceci ne tombe pas à point nommé dans le contexte de la raison philosophique, néanmoins de ces paroles se dégage un corollaire qui fait appel au grand paradigme chrétien de la souffrance du juste : le Christ. Celui en qui les chrétiens virent accomplie la figure de Job. Sa mort est le plus grand exemple de la souffrance du juste, tant il est vrai qu'en elle se condensent le péché le plus grave de la part des agresseurs⁷⁵, la plus grande innocence de la part de la victime⁷⁶ et le plus cruel tourment jamais infligé⁷⁷. À tout le moins, il faudra comprendre que cette souffrance est un élément crucial du plan divin providentiel, car le salut de l'humanité est obtenu par la Croix⁷⁸.

Maintenant, si nous prenons en compte le fait que, selon le dogme chrétien, le Crucifié est Dieu lui-même, il est difficile d'accuser la providence de négliger la souffrance injuste de l'homme ou d'avoir trouvé une réparation

cura di Luis Romera, Armando, Roma, 1999, pp. 189-202. Chesterton déjà indiquait cette voie quand, avec son ironie caractéristique, il écrivait : « *When Thomas Aquinas asserted the spiritual liberty of man, he created all the bad novels in the circulating libraries* » (Gilbert K. CHESTERTON, *Heretics*, Lane, New York, 1909, pp. 193-194). « [...] *the faith of St. Thomas [...] vitally and vividly alone in declaring that life is a living story, with a great beginning and a great close* » (*id.*, *St. Thomas Aquinas*, Hodder & Stoughton, London, 1933, p. 135).

73. Voir Agustín ECHAVARRÍA, « Tomás de Aquino y el problema del mal : la vigencia de una perspectiva metafísica », *Anuario filosófico* 45 (2012), pp. 521-544.

74. Voir *De ver.*, q. 5, a. 4, ad 5 ; *STh.*, I, q. 22, a. 2, ad 2 ; *De substantiis separatis*, c. 16 ; *De sortibus*, c. 4, etc.

75. *STh.*, III, q. 47, a. 6.

76. *STh.*, III, q. 31, a. 7.

77. *STh.*, III, q. 46, a. 6.

78. « [...] *hoc competit universali salvationi totius mundi. Unde Gregorius Nyssenus dicit quod figura crucis, a medio contactu in quatuor extrema partita, significat virtutem et providentiam eius qui in ea pependit, ubique diffusam* » (*STh.*, III, q. 46, a. 4, co. ;

trop sévère pour lui, car il est lui-même impliqué dans le plus amer de sa décision providentielle. En bref, pour Thomas, la question du mal est intégrée dans une action épique dans laquelle Dieu en personne intervient pour sauver l'homme, en accordant une attention particulière à chaque individu. Compte tenu de la participation immédiate de Dieu lui-même, le salut d'un seul être humain devient une tâche de plus grande valeur que l'ensemble du monde physique⁷⁹.

La rédemption de l'humanité ne consiste pas principalement dans une libération du mal et de la souffrance physique et morale, mais surtout dans une régénération de son être afin de redresser sa volonté, avec laquelle l'être humain se fait seigneur de soi-même, de sorte qu'il réalise le but pour lequel a été créé et finalement atteint la vie éternelle. Ainsi, un sujet continuellement présent dans tout le commentaire sur le livre de *Job* est l'immortalité de l'âme humaine individuelle ; et, transcendant le domaine de la philosophie, Thomas d'Aquin se voit obligé de parler — comme, en son temps, Platon se sentit aussi obligé, en écrivant le mythe d'Er — de la rétribution après la mort⁸⁰. La

voir GREGORIUS NYSSENUS, *In Christi Resurrectionem*, I, PG 46, 624 ; aussi cité par THOMAE AQUINATIS, *Catena in Lc.*, c. 23, l. 5).

79. « [...] *bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi* » (*STh.*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2). Il semble s'inspirer ultimement de St. Augustin : « *Quae opera, nisi ut ex impio iustus fiat ? Quod utique in illo, sed non sine illo Christus operatur. Prorsus maius hoc esse dixerim quam creare caelum et terram, caelum enim et terra transibunt, praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit* » (AUGUSTINUS, *In Iob.* [Jn 14,12], tr. 72, §3, CPL 278 ; cité par THOMAE AQUINATIS, *STh.*, III, q. 43, a. 4, ad 2 et plus brièvement par *STh.*, I-II, q. 113, a. 9, s. c.).

80. Voir Matthew LEVERING, « Aquinas on the Book of Job : Providence », *The Providence of God : Deus habet consilium*, edited by Francesca Aran Murphy, Philip G. Ziegler, A&C Black, London/New York, 2009, pp. 7-33. La fragilité du bien pendant cette vie est considérée par Thomas comme une raison de la nécessité morale de la rétribution future : « *Sed quia ista videntur non usquequaque attingere ad conditiones supra de felicitate positas, subdit quod tales dicimus beatos sicut homines, qui in hac vita mutabilitati subiecta non possunt perfectam beatitudinem habere. Et quia non est inane naturae desiderium, recte aestimari potest quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam* » (*Sententia Ethic.*, I, l. 16). Ceci constitue un des problèmes qui ont provoqué plus souffrance aux grandes philosophes (*ScG.*, III, 48) et c'est pourquoi il a traité de réfléchir sur cette question en commentant précisément le livre du *Job*, sur lequel Augustin avait dit : « *Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt, pertinentes ad spirituales Ierusalem. Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum homo Christus Iesus* » (*De civ. Dei*, XVIII, 47, CPL 313, SL 48). Voir Gerardo DEL POZO ABEJÓN, « La síntesis cristiana de fe y razón : El modelo de santo Tomás de Aquino », *Revista española de teología* 68 (2008), p. 265.

bonté morale est certainement plus importante pour le bien plénier de l'être humain que le soulagement de la souffrance physique et morale ; au fait, la souffrance injuste trouve un remède dans la récompense future, tout comme l'éventuelle prospérité du méchant ne peut que conduire à une augmentation d'une condamnation méritée. Sans cette juste rétribution, aucun bonheur, aucun malheur ne seraient parfaits. Ainsi nous voyons, enfin, comment la récompense future permet de réintroduire dans une nouvelle totalité les aspects qui, en principe, avaient menacé la totalité établie par la providence : chaque être humain finit par se soumettre au plan divin, soit parce qu'il l'a accompli volontairement (*velis...*), soit parce qu'il souffre à jamais la déception de son propre échec (*nolis*)⁸¹.

81. « *Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium, sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur* » (STb., I, q. 19, a. 6, co.).