

R. P. HIPPOLYTE GAYRAUD

DES FRÈRES PRÊCHEURS

PROVIDENCE

ET

LIBRE ARBITRE

SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

THOMISME ET MOLINISME

SECONDE PARTIE

EXPOSITION DU THOMISME

TOULOUSE

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE ÉDOUARD PRIVAT

45, RUE DES TOURNEURS, 45

1892



APPROBATION

Nous avons lu et examiné l'ouvrage du R. P. Hippolyte GAYRAUD, des Frères Prêcheurs, intitulé : *Providence et libre arbitre, selon saint Thomas d'Aquin.*

Nous n'y avons rien trouvé qui s'oppose à sa publication.

Bordeaux, 10 décembre 1891.

F. R. GARAUD, des Frères Prêcheurs, lecteur en théologie.

Fribourg (Suisse), 12 décembre 1891.

F. M.-Th. COCONNIER, des Frères Prêcheurs, lecteur en théologie, professeur de dogme à l'Université catholique.

Marseille, 15 décembre 1891.

IMPRIMATUR :

F. ETIENNE GALLAIS, des Frères Prêcheurs,

Lecteur en théologie, Prieur provincial.

INTRODUCTION.

Il est de bon ton aujourd'hui, dans les écoles catholiques, de se déclarer disciple de saint Thomas d'Aquin. L'étude des œuvres de l'Angélique Maître est en faveur de plus en plus. Si quelques esprits, imprégnés de kantisme et de cartésianisme, et retenus encore dans les préjugés d'une éducation hostile à la scolastique, se montrent obstinément rebelles à l'influence du Prince de la philosophie chrétienne, le plus grand nombre reconnaît son autorité et s'honore de rendre un hommage public à son génie. Des maîtres distingués s'efforcent d'acquérir la parfaite intelligence de ses théories, de les vulgariser, et de montrer leur surprenant accord avec les découvertes de la

science moderne. Peut-être sortira-t-il de ces travaux une nouvelle Somme théologique, qui marquera le triomphe de la Foi sur la science impie de ce siècle, et qui sera, dans l'avenir, le boulevard de l'Église, comme la *Somme* de frère-Thomas d'Aquin acheva le triomphe de la Foi sur le faux péripatétisme du moyen âge, et devint l'arsenal de la raison chrétienne contre les entreprises de l'hérésie.

Quoi qu'il en soit de ces espérances, le retour aux doctrines thomistes est un progrès pour la philosophie. Le bon sens et la profonde métaphysique de l'Ange de l'École seront une forte barrière aux tendances sceptiques et positivistes, qui se manifestent de toutes parts, au grand détriment de la Raison et de la Foi, non moins que de la vraie science et de l'énergie des âmes.

Parmi les théories de saint Thomas, celle de Dieu, Premier Moteur, est l'une des plus célèbres. Le fait sensible du mouvement conduit l'esprit, qu'éclaire le fameux principe :

Omne quod movetur, ab alio movetur, au fait supra-sensible de l'existence de Dieu. Le même principe, appliqué à ce même fait, amène encore l'esprit à affirmer que tout mouvement des créatures a Dieu pour cause première, et que chacun de nos actes procède de lui comme du Premier Agent. C'est la théorie thomiste de la *prémotion* ou *prédétermination physique*.

Elle a été vivement combattue, depuis les dernières années du seizième siècle, par les disciples du jésuite espagnol Louis Molina. Ce fameux théologien remplaçait la *prémotion* par un *concours simultané*. D'après lui, Dieu n'agissait pas *dans* la créature, mais *avec* elle; il ne *mouvait* pas à l'acte, il y *concourait* seulement; et ce concours, c'est la créature seule qui en déterminait l'emploi, l'exercice. Dieu n'allait pas devant, comme dit Bossuet; il semblait suivre l'activité de sa créature. Voilà pourquoi Dieu ne pouvait connaître nos actes *libres* que par une *supercompréhension* très mystérieuse de nos volontés, dans lesquelles il voyait toutes nos déterminations.

tions futures. A l'aide de cette *science moyenne*, Molina mettait d'accord notre libre arbitre avec la volonté et la causalité de Dieu, et il essayait de faire entendre que, supposé le don de la grâce et l'offre du concours, nos destinées éternelles n'étaient, dans le plan divin, qu'œuvre de prescience pure.

Pressé sur tous les points par l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas, le Molinisme n'a jamais pu subsister dans son intégrité native. La prédestination *post prævisa merita* fut abandonnée par le *Congruïsme*, système complexe issu du génie subtil et fusionneur de Suarez. L'explication de la science moyenne par la supercompréhension des causes, reconnue insoutenable, fut remplacée par des moyens divers. On avoue aujourd'hui que, « de toutes les explications proposées, aucune n'est complètement satisfaisante. » Tous les longs efforts de l'école moliniste sur ce point ont abouti à ces fières paroles du Néomolinisme français : « Affirmer la science moyenne, c'est affaire de bon sens ; mais l'expliquer, c'est du *dilettantisme philo-*

sophique. » Quant au *concours simultané*, beaucoup de théologiens de la suite de Molina l'ont rejeté pour revenir, autant qu'il leur était possible, à la prémotion enseignée par saint Thomas.

Jetons un rapide coup d'œil sur les théories prémotionnistes de quelques molinistes contemporains.

Le P. Cornoldi, jésuite italien, voit toute la doctrine de saint Thomas sur la motion divine, dans la *Somme théologique*, 1^a 2^a, question 9, article 6, réponse à la troisième difficulté¹.

Voici le texte. — « Præterea Deus non est causa nisi bonorum. Si ergò a *solo* Deo voluntas hominis moveretur, numquàm moveretur ad malum. — Ad tertium dicendum quòd Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis,

1. « Quale secondo san Tommaso sia la concordia della mozione divina colla libertà umana. » Roma, 1890.

quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est verè bonum vel apparens bonum. — Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam. »

Le P. Cornoldi applique tout son esprit à la première partie de la réponse. Dans la seconde, il s'agit, dit-il, d'actes surnaturels indélébiles, purement spontanés, point libres. Le R. P. l'affirme ainsi. On verra plus tard ce que vaut cette affirmation.

Écoutons le commentaire du P. Cornoldi. D'après lui, dans l'action d'un moteur agissant sur un mobile, l'esprit observe quatre choses : 1^o le moteur, 2^o le mobile, 3^o l'impulsion donnée au mobile par le moteur, 4^o enfin, l'acte produit par le mobile sous l'impulsion reçue. Le moteur, c'est Dieu; le mobile, toute créature; l'impulsion, la motion divine; l'acte, toute opération des créatures. Il est évident que l'impulsion a la priorité de cause sur

l'acte produit, et, par suite, que la motion de Dieu dans les causes secondes est une *véritable prémotion physique*. On voit en quoi le P. Cornoldi se sépare de Molina.

Voici maintenant où il s'écarte des thomistes. A la vérité, dit-il, on ne peut concevoir l'action du moteur sans une impulsion donnée au mobile; mais on la conçoit très bien sans l'opération ou l'acte du mobile, si la résistance de ce dernier surpasse la force de l'impulsion reçue. Tel est précisément le cas de la volonté libre. Dieu lui donne une impulsion réelle et la met au bien général, mais sans la déterminer à un acte particulier; c'est la volonté seule, ainsi prémue, qui se détermine *ad hoc vel ad illud*. La prémotion physique n'est pas une prédétermination.

Une comparaison va rendre la chose sensible. Imaginez un navire poussé par le vent vers les côtes d'Italie. Tout le mouvement du navire est l'effet du vent qui gonfle les voiles et pousse le vaisseau. C'est l'impulsion vers un but en général. Mais d'où vient que le navire se dirige vers ce point déterminé? C'est l'effet

du pilote seul, qui est comme la raison gouvernant le navire, et qui seul en détermine la direction. Ainsi l'homme se dirige au bien particulier sous l'impulsion de Dieu moteur universel.

Cette prémotion indéterminée est-elle vraiment thomiste? Est-ce là cette motion divine, qui applique à l'acte — « applicat ad agendum, » — par laquelle Dieu fait agir en effet — « quores naturaliter agat, » — par laquelle il nous fait vouloir ceci ou cela — « facit nos velle hoc vel illud, » — avec laquelle la volonté agit toujours, — « si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est quòd voluntas ad illud non moveatur, » — si efficace enfin, que par elle Dieu opère nos élections mêmes — « semper hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate », — et qu'il les connaît dans sa propre causalité — « ut sic seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit? » Il me semble que ces marques authentiques de la prémotion thomiste ne paraissent guère dans la prémotion imaginée par le P. Cornoldi.

Il ne faut pas trop presser les comparaisons; elles pèchent toutes par quelque endroit. Mais n'y a-t-il pas lieu de craindre que le P. Cornoldi ne dérobe quelque chose à la causalité de Dieu? Qui ne voit, en effet, que dans l'exemple cité l'acte du pilote dirigeant le navire n'est pas produit par le souffle du vent?

Assurément, selon saint Thomas, l'homme, mû par Dieu à agir, se détermine par le jugement de la raison *ad hoc vel ad illud*. Mais ce jugement de la raison ne détermine l'acte libre que spécifiquement, « ex parte objecti, » en présentant le bien, vrai ou faux, qui est le terme du mouvement volontaire. Il reste à expliquer la production physique du mouvement, l'exercice effectif, le passage réel de la volonté à son acte. Qui est cause première efficiente de ce phénomène, de cette opération? Il n'y a pas de doute, c'est Dieu, d'après saint Thomas; Dieu, qui produit l'acte libre en tant que cet acte est une inclination au bien; qui meut la volonté, l'applique à agir, et nous fait vouloir; en même temps que cet acte libre est déterminé, quant à son espèce morale, par un

jugement de la raison. Il paraît donc que la prémotion thomiste est une prédétermination physique à l'exercice effectif de notre activité; mais la détermination spécifique ou objective se fait par nos jugements.

J'admettrai bien, si l'on veut, que la fameuse réponse ad 3^m, sur laquelle est appuyé le sentiment du P.-Cornoldi, résume la pensée de saint Thomas; mais à condition de l'entendre et de l'expliquer suivant la doctrine exposée dans les articles *ex professo* sur l'opération de Dieu dans les créatures. Est-il d'une critique sincère et judicieuse de prendre un seul texte, qui n'est que la solution d'une difficulté particulière, pour en faire le cadre forcé de toute une vaste théorie? On verra plus loin le sens thomiste de ce passage. Il me suffit, pour le moment, d'avoir éveillé l'attention et la curiosité du lecteur.

Le R. P. Théodore de Régnon, jésuite néomoliniste, remplace le concours simultané par une réelle prémotion physique.

« L'opération divine dans l'action d'une

cause seconde, dit-il, n'est pas un simple concours tombant exclusivement sur l'effet sans atteindre la faculté, comme le soutient l'école de Suarez (et de Molina). C'est une véritable motion de la cause seconde; c'est par la cause seconde que la Cause Première atteint l'effet d'une première manière; c'est en bandant le ressort de l'activité créée que Dieu agit et opère... A mon sens, on doit dire, si l'on veut suivre la doctrine de saint Thomas, que la Cause Première *meut réellement* la cause seconde, et qu'une influence de Dieu, dans toute action, tombe sur la cause avant de parvenir à l'effet... Soit que l'on considère l'action d'une cause seconde, soit que l'on considère un effet quelconque, l'opération de Dieu est essentielle, *logiquement première*, métaphysiquement principale; la cause seconde n'est qu'une coopératrice subordonnée, mise en mouvement, et son rôle se borne à déterminer et *spécifier* l'effet dont la substance provient de la Cause première¹. » Ainsi s'exprime le R. P., et sa

1. *Bañes et Molina*. Paris, H. Oudin, 1883.

pensée apparaît clairement : pas de concours simultané, mais la prémotion physique.

Cependant, le R. P. nous avertit qu'il « repousse l'expression de prémotion physique, parce que ces mots ont acquis dans la langue thomiste une signification malencontreuse et fausse. » Pour lui, il ne saurait admettre que la prémotion enseignée par saint Thomas soit une *prédétermination* ; car saint Thomas dit expressément : « Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et *specificatur*, et ideo ejus similitudinem imitatur effectus¹. »

Peut-être y a-t-il ici un petit malentendu. Les thomistes ne nient point du tout que la cause seconde ne détermine à *telle espèce* d'effet l'influx physique de la Cause Première, Ils l'affirment au contraire avec saint Thomas. Mais ils disent aussi que Dieu, par la prémotion, applique la créature à agir effectivement, qu'il la détermine à *l'exercice* de

1. Q. 1, *De potentia*, art. 4, ad 3.

son activité. Est-ce la pensée du R. P. de Régnon? Il n'apparaît pas clairement ; mais on peut le croire, d'après ce que le R. P. dit contre le concours simultané, à savoir que « les thomistes niaient avec raison que Dieu dût attendre que l'homme le fît sortir de cette indifférence, ou qu'une action immédiate de Dieu dût recevoir de la cause seconde sa propre détermination. » A la vérité, le R. P. dit ailleurs que « le Moteur Universel, en tant qu'il opère dans un agent créé, attend, pour produire un effet, que son influence soit déterminée par la cause seconde. » Mais ces propositions ne doivent pas, sans doute, être prises suivant leur contradiction apparente ; il faut entendre, me semble-t-il, que le R. P. admet une prémotion qui détermine à l'exercice, et qui est déterminée elle-même quant à l'espèce de l'opération et de l'effet. Cela est très thomiste, et dans ce sens la prémotion physique est une véritable prédétermination.

En quoi donc les néomolinistes s'écartent-ils de saint Thomas? Ce n'est certes pas dans le principe. « C'est un axiome de la scholastique,

on peut même dire un principe de la métaphysique des créatures, dit le R. P. Baudier, S. J. : *ce qui est en puissance ne peut être réduit en acte que par ce qui est en acte*, c'est-à-dire Dieu. Il faut son action, son action physique sur la volonté, pour la faire passer de la puissance à l'acte. C'est proprement l'application de la vertu à son objet, dont parle saint Thomas... (Car) on ne peut nier que saint Thomas ne soit tout entier à affirmer que Dieu meut la créature, qu'il l'applique à l'acte, qu'il est premier moteur et agent physique, que rien ne résiste à sa volonté, que la créature ne fait que ce qu'il veut, qu'elle n'est qu'un instrument, qu'il opère tout en elle et a tout déterminé de toute éternité¹. » Un thomiste ne dirait pas mieux.

Où donc est le différend entre néomolinistes et thomistes ? Le voici. Pour les thomistes, l'acte libre est un mouvement réel du libre arbitre, un vrai passage de la puissance à l'acte. « *Voluntas, in quantum actu vult finem*,

1. *Revue des sciences ecclésiastiques*, année 1887, p. 553.

*reducit se de potentia ad actum respectu eorum quæ sunt ad finem*¹. » C'est ce que les néomolinistes ne veulent point entendre. Ils blâment éloquemment les anciens molinistes de s'être laissés bloquer dans « un formalisme étroit, qui n'est, après tout, que le cadavre inerte de l'antique réalisme ; » et ils s'échappent en niant que le libre arbitre soit, à proprement parler, « une puissance active, une cause efficiente, » et que l'acte délibéré soit une réalité distincte de l'acte indélibéré. Ces actes, disent-ils, « sont identiques l'un à l'autre ; *il n'y a de changé que l'état*, qui d'indélibéré, de physique et nécessaire, est devenu moral et libre. » Il s'ensuit évidemment que pas n'est besoin de prémotion physique à l'acte délibéré : Dieu ne meut pas le libre arbitre.

Je montrerai que, selon saint Thomas, Dieu produit précisément le *motus liberi arbitrii*. Ne suffit-il pas ici de demander aux néomolinistes ce que c'est que ce *changement d'état* de l'acte indélibéré en quoi consiste formelle-

1. *S. th.*, 1, 2, q. 9, art. 3, *ad* 1.

ment l'acte moral et libre? Le R. P. de Régnon nous apprend que l'acte délibéré c'est l'acte indélibéré, « mais *accepté*, mais *consenti*; » c'est une « *prise de possession* » de l'acte indélibéré. Soit; mais ces différences comment les expliquer, les concevoir, sans une activité quelconque, sans une opération de la volonté? — « Eligere, dit le saint Docteur, est *alius* actus quàm velle — Electio et voluntas, id est ipsum velle, sunt *diversi* actus, sicut etiam intelligere et ratiocinari¹. »

N'est-il pas étrange que le Molinisme, qui passe pour être le tenant des droits de la liberté, finisse par soutenir la non-activité du libre arbitre. « La liberté n'est pas une puissance active, une cause efficiente. » Le fatalisme luthérien la représentait comme un organe sans vie, « velut inanime quoddam, » sans activité, purement passif, « nihil omnino agere merè que passive se habere. » Curieux rapprochement du Néomolinisme et de l'hérésie contre laquelle le Molinisme fut inventé!

1. 24, de Veritate, art. 6, ad 2. — S. th., 1 p., q. 83, art. 4, ad 2.

Pourquoi toutes ces variations dans l'école de Molina? C'est que les molinistes n'ont jamais voulu comprendre ces deux points entre lesquels le Thomisme tient tout entier. *Premièrement*, que toute l'explication de la prescience de Dieu se trouve dans sa causalité; et *secondement*, que l'accord de cette divine causalité avec notre libre arbitre est dans l'efficace universelle et transcendante de cette causalité même. Tout le Thomisme est là! Et quiconque n'admet pas ces deux vérités, et veut, quand même, passer pour thomiste, se jette, à l'aveugle, dans d'inextricables embarras. On conçoit que les obscurités mystérieuses du Thomisme arrêtent certains esprits, qui cherchent à résoudre, selon leurs lumières, le grand problème des rapports de la Providence de Dieu avec notre libre arbitre; mais, pour moi, j'ai de la peine à comprendre qu'on se dise thomiste quand on veut accorder la causalité divine avec notre liberté au moyen d'une prescience inexplicable, et qu'on ne veut pas mettre dans la divine causalité la raison dernière de toute la prescience de Dieu.

Je crois utile d'avertir ici le lecteur que ce petit livre n'est qu'une étude de métaphysique et de théologie rationnelle. Les rapports de l'homme à Dieu n'y sont pas envisagés au point de vue pratique, qui est celui de la conscience et de la responsabilité humaine; je me tiens au seul point de vue spéculatif. C'est de la science pure, si l'on peut ainsi dire, et non pas de la science appliquée. On a coutume de prétendre que l'on doit être forcément moliniste dans la conduite de la vie ou la direction des âmes. Pélagé et ses disciples reprochaient de même à saint Augustin que sa doctrine n'était bonne qu'à paralyser les volontés, refroidir les cœurs, troubler les consciences, et engendrer l'inertie et le désespoir. Rien de plus faux, si l'humilité de l'esprit et la crainte de Dieu sont les solides fondements et les vrais principes de la vie chrétienne.

« Ceux que cette doctrine jette dans le relâchement ou dans la révolte, dit Bossuet après saint Augustin¹, sont ou des esprits lâches,

1. *Défense de la Tradition*, liv. XII, chap. xix.

qui veulent donner ce prétexte à leur nonchalance, ou des superbes qui ne savent pas ce que c'est que Dieu, ni avec quelle dépendance il faut paraître devant lui. Mais ceux qui le craignent, et qui savent que l'humilité est le seul moyen de fléchir une si haute majesté, travaillent à leur salut avec d'autant plus de soin et d'application que, par l'humble état où ils se mettent devant Dieu par la prière, ils doivent plus espérer d'être secourus. »

Du reste, ces objections, et toutes les difficultés semblables que l'on oppose aux dogmes de la prescience divine, de la grâce et de la prédestination, naissent d'un défaut de réflexion sur les données du problème. Tout homme dirige sa vie d'après la conscience qu'il a de son activité propre et de sa responsabilité. Or, les théories sur Dieu Premier Moteur n'affaiblissent en rien ce sentiment intime. L'homme n'en reste pas moins maître de ses actes et responsable de l'emploi de ses facultés. L'opération de Dieu ne tombe pas sous la conscience. Voilà pourquoi le dicton populaire : *Aide-toi, le ciel t'aidera*, reste toujours notre règle de

conduite. De quelque manière que Dieu connaisse nos actions, qu'il gouverne notre activité et qu'il règle notre destinée éternelle, il n'en est pas moins vrai que, pour la conscience, toutes les forces actives de la vie morale sont en nos mains, et qu'il dépend de nous de choisir entre le bien et le mal, et de diriger nos pas comme il nous plaît, au vent de nos passions ou au souffle de Dieu. La théorie cependant éclaire nos esprits, afin que dans nos œuvres nous rapportions à Dieu tout le bien, ne nous réservant en propre que l'imperfection et le péché. Et « c'est là, dit Bossuet, de toutes les consolations que les enfants de Dieu peuvent recevoir, la plus solide et la plus touchante, de n'avoir à glorifier que Dieu seul dans l'ouvrage de leur salut. »

Je termine par un conseil au lecteur studieux. Qu'il lise de Bossuet les livres X, XI et XII, de la *Défense de la tradition*, ainsi que le petit *Traité du libre arbitre*. Qu'il analyse ensuite les opuscules de saint Augustin de *Prædestinatione sanctorum* et de *dono Perse-*

verantiæ. Je ne doute pas que ces lectures ne le rendent plus attaché d'esprit et de cœur à la solide doctrine de saint Thomas et de la véritable école thomiste.

Toulouse, 8 décembre 1891.

F. HIPPOLYTE GAYRAUD,
des Frères Prêcheurs,
professeur de philosophie à l'Institut
catholique.

CHAPITRE PREMIER.

LES DIFFICULTÉS.

Les grands problèmes de la métaphysique attireront toujours les regards des philosophes et des théologiens.

Malgré tous les efforts du positivisme pour fermer à l'homme le monde suprasensible de la cause première et de la finalité; malgré toutes les séductions de la science expérimentale, qui enserme l'esprit dans le domaine de la nature et le tient attaché aux objets matériels; malgré le scepticisme kantien, qui jette dans les âmes le doute le plus funeste sur les solutions des problèmes métaphysiques; malgré tout, la raison humaine, éprise d'unité et d'infini, s'obstine à chercher sous le phénomène la substance, derrière le fait la cause, après la loi le principe et la raison de la loi, remontant ainsi jusqu'à la Cause des causes et à la Suprême Raison de l'univers.

Cette tendance de l'esprit vers l'absolu est

indestructible, et rien n'arrêtera son essor. L'hypothèse évolutioniste, si caressée aujourd'hui par les adversaires de la métaphysique, en est une preuve manifeste. N'est-ce pas, en effet, un puissant effort de la raison à la poursuite d'une explication de la nature entière ? un élan de l'esprit vers les causes premières et les principes premiers de tous les êtres et de tous les phénomènes de l'univers ?

Il est donc naturel, à ceux qui croient à l'esprit et à ses forces, de s'élever jusqu'à Dieu, principe transcendant du monde ; jusqu'à l'âme, principe spirituel et immortel de la vie dans l'homme, et de chercher à résoudre les questions que la raison soulève sur ces deux nobles objets de la connaissance humaine.

Parmi toutes ces questions, il n'en est pas qui aient plus passionné et divisé les philosophes, que celles des rapports de Dieu et de l'homme dans l'œuvre de notre destinée.

Dieu connaît à la perfection et gouverne avec une souveraine puissance l'homme libre : comment donc la liberté de l'homme s'accorde-t-elle avec l'éternelle prescience et l'action toute-puissante de Dieu ?

La volonté divine est la cause première et la raison dernière de tous les événements du monde : comment donc notre éternelle destinée est-elle en notre pouvoir ?

Considérons les données de ces graves problèmes.

Si l'homme est libre, si le déterminisme, physiologique et mécanique ou psychologique et rationnel, n'embrasse pas tous les actes de sa volonté ; s'il existe un Dieu transcendant et personnel, créateur et providence du monde, dont la connaissance soit infinie et infaillible, et le gouvernement universel et toujours efficace ; la raison, qui accepte ces deux vérités, qui met en présence ces deux êtres, l'homme et Dieu, avec leurs attributs propres, de liberté dans l'homme, et d'universelle, souveraine et infaillible providence en Dieu, la raison, dis-je, ne peut s'empêcher de saisir l'apparente antinomie de ces dogmes, et de chercher, dans la métaphysique de l'être, l'éclaircissement de ces difficultés.

De là ces problèmes tant agités jadis dans les écoles de théologie :

Comment Dieu connaît-il nos actes libres futurs ? — Comment cette divine prescience s'accorde-t-elle avec notre liberté ?

Que Dieu connaisse le présent et le passé ; que même il connaisse les phénomènes à venir soumis au déterminisme de la nature, c'est-à-dire dont l'événement ne dépend en aucune manière de la liberté, on peut le concevoir par l'infinité de sa sagesse, dont la pénétration et la prévoyance sont d'une perfection absolue. Tout le passé de l'univers, jusque dans les plus

petits détails, est présent à la pensée divine, en même temps que les causes naturelles, prises dans l'état physique actuel du monde, n'ont rien de caché à son regard profond, et qu'il voit avec une clarté incomparable tous les effets futurs contenus dans leur énergie. Mais ce qui n'est pas encore, ce dont la production n'est liée nécessairement à l'activité d'aucune cause, comment Dieu le connaîtrait-il ? Et si Dieu connaît l'acte libre futur, s'il le connaît avec une infaillible certitude, il est donc impossible que cet acte libre n'arrive pas, que cette cause libre n'agisse pas. Or une chose qui ne peut pas ne pas arriver arrive nécessairement et n'est pas contingente ; une cause qui ne peut pas ne pas agir agit nécessairement et n'est pas libre. Donc, il est contradictoire à l'idée même de liberté que Dieu connaisse d'avance et de science infaillible nos actes libres futurs.

Autre problème. Si le gouvernement de notre libre arbitre appartient premièrement à Dieu, comme on ne saurait concevoir que le gouvernement divin ne soit pas d'une efficacité toute-puissante, cette toute-puissance peut-elle se concilier avec notre liberté ? Car enfin, étant libres, nous nous gouvernons aussi nous-mêmes, et il faut accorder notre indépendance avec la dépendance où nous sommes vis-à-vis de la Providence de Dieu. Si Dieu n'est pas cause motrice des mouvements de notre libre

arbitre, il ne le dirige pas comme il convient au Premier Moteur Universel ; et, d'autre part, si Dieu meut toujours le libre arbitre, comment, sous l'infailible efficace de cette divine motion, le libre arbitre garde-t-il son indépendance ? Motion divine et mouvement libre semblent se contredire ouvertement. Il est impossible que la cause mue n'agisse pas ; elle agit nécessairement : elle n'est donc pas libre.

Mais le plus obscur problème est celui de notre destinée, de notre éternel avenir.

Dieu a créé le monde librement, et il en a disposé le plan jusque dans les moindres détails avec la même liberté, car il est le maître absolu de l'espace et du temps, de la matière et de toutes les forces de l'univers. Le gouvernement de Dieu est libre comme son acte créateur. Voilà pourquoi la volonté divine est la cause première de toutes choses ; le dernier mot de tout, c'est que Dieu le veut ainsi. « Si l'on cherche le pourquoi d'un effet naturel quelconque, dit saint Thomas d'Aquin¹, nous pouvons le montrer dans ses causes prochaines (comme fait la science en fixant les lois et les antécédents des phénomènes observés ou expérimentés), — pourvu que nous ramenions tous les effets à la volonté de Dieu comme à leur cause première. Par exemple, si l'on cherche pourquoi le bois brûle au contact du feu, on

1. *Cont. Gent.*, III, 97.

dit : parce qu'il est naturel au feu de brûler ; et la raison de cela, c'est que la chaleur est la propriété spécifique du feu, propriété qui est elle-même une conséquence de la nature du feu ; et ainsi de suite en remontant jusqu'à la volonté divine, cause du feu et raison dernière du contact. Si donc à la question : Pourquoi le feu brûle ? on répondait immédiatement : Parce que Dieu le veut, la réponse serait juste, il est vrai, si l'on voulait indiquer la cause première du phénomène ; mais elle serait fausse si l'on prétendait montrer la seule vraie cause, à l'exclusion de toutes les autres. » L'exemple est facile à saisir, et met bien en lumière l'universelle responsabilité de Dieu dans les événements du monde.

De cette responsabilité sort le problème de la destinée des hommes dans la vie future, à savoir, le problème de la prédestination et de la réprobation. Pourquoi y a-t-il des prédestinés et des réprouvés ? Pourquoi Pierre est-il prédestiné ; Judas, au contraire, réprouvé ? Vainement on tenterait d'éluder le cas difficile de ce problème, celui de la réprobation. Il s'impose à quiconque admet le dogme de la Providence divine, quelles que soient ses opinions sur la prescience et la motion de Dieu. En effet, si Judas est damné, c'est qu'il est mort impénitent, et s'il est mort ainsi, c'est qu'il l'a voulu. Mais n'était-il pas possible que Judas se convertît ? — Oui, certes, cela était possible. Il était

possible à Dieu de toucher efficacement le cœur de ce misérable, de tourner sa volonté au repentir, et de le faire rentrer en grâce. Pourquoi Dieu ne l'a-t-il pas fait ? Pourquoi n'a-t-il pas voulu, de cette volonté qui s'accomplit toujours, la conversion de Judas ? Pourquoi, au contraire, a-t-il permis son péché et son impénitence ? Cette disposition de Dieu à l'égard de Judas, et en général de tous les réprouvés, comment la concilier avec l'infinie sagesse et la perfection de Dieu ?

Science, motion, réprobation, voilà les trois points obscurs du grand problème de la Providence de Dieu sur les hommes.

Nous allons interroger sur ces trois points le maître de la philosophie chrétienne, l'Ange de l'École, saint Thomas d'Aquin. En lui nous entendrons la sagesse antique et la théologie révélée. « Au moyen âge, a dit Léon XIII¹, les scholastiques entreprirent l'œuvre immense de récolter les riches moissons de doctrine éparses dans les gros volumes des Pères et de les ramasser pour ainsi dire en un même lieu pour l'avantage de la postérité..... Or, à la tête des docteurs scholastiques, comme leur prince

1. Encyclique *Æterni Patris*, de philosophiâ christianâ ad mentem S. Thomæ Aquinatis instaurandâ, 4 augusti 1879.

et leur maître, brille saint Thomas d'Aquin. Selon la remarque de Cajétan, « sa grande « vénération pour les saints docteurs le fit « héritier de leur génie. » Ayant recueilli leurs leçons, comme les membres dispersés d'un même corps, il les a réunies, ordonnées, merveilleusement accrues ; de telle sorte qu'il passe à bon droit pour le boulevard de l'Église catholique. D'un génie souple et vif, d'une mémoire facile et tenace, de très sainte vie, la vérité fut son unique amour. Rayonnant de la science divine et humaine, il a, comme un soleil, réchauffé la terre des ardeurs de ses vertus et l'a remplie de l'éclat de sa doctrine. Il n'est pas une partie de la philosophie qu'il n'ait traitée avec autant de solidité que de profondeur : les lois du raisonnement, Dieu et les créatures spirituelles, l'homme et le monde des corps, les actes humains et leurs principes. Tous ces traités brillent par l'abondance des questions, l'ordre parfait des parties, l'excellence de la méthode, la certitude des principes, la vigueur du raisonnement, la clarté et la propriété du style, la limpidité des explications : rien n'y manque de ce qui fait les grands maîtres..... Par l'essor de son génie, Thomas d'Aquin a élevé la raison humaine au faite de sa puissance. (Pourra-t-elle monter plus haut ?) Et la foi ne recevra peut-être jamais de la raison plus de secours que Thomas ne lui en a donné..... Ceux qui suivent sa doc-

trine ne dévieront jamais du chemin de la vérité ; mais ceux qui l'attaquent paraîtront toujours suspects d'hérésie. »

Tel est, au jugement du siège apostolique, le docteur dont nous voulons exposer les théories sur les rapports de la divine Providence et de notre liberté. A la vérité, nous ne trouverons pas dans ses ouvrages la pleine et parfaite solution de ce grand problème. Tout nuage n'est pas dissipé, toute difficulté éclaircie. Le point de rencontre du fini et de l'infini, soit dans l'ordre d'être, soit dans celui de l'opération, est un abîme dont nul esprit créé ne peut sonder les profondeurs. Mais l'Ange de l'École nous guidera sûrement jusqu'aux points extrêmes qu'éclairent encore d'un lointain reflet les derniers rayons, les mourantes lueurs de la raison et de la foi. A la lumière des premiers principes rationnels et révélés, le vigoureux génie de Thomas d'Aquin est allé d'un pas ferme à la limite du champ ouvert aux investigations de notre esprit. Disciples fidèles, nous marcherons sur ses traces à la recherche de la vérité. S'il ne nous est pas donné de pousser plus avant, du moins nous parcourrons les mêmes sentiers et nous verrons de nos yeux la réalité de ses découvertes.

Le vaste génie de saint Thomas a produit un grand nombre d'ouvrages, d'étendue et d'importance fort inégales : des *commentaires* sur

les œuvres d'Aristote, de Boèce, de l'Aréopagite, sur les sentences de Pierre Lombard et sur les saintes Écritures; des traités particuliers, connus sous le nom d'*opuscules* et de *questions disputées*; enfin les deux *Sommes*, l'une appelée communément *Somme théologique* ou simplement *la Somme*, l'autre intitulée *Somme de la vérité catholique contre les païens*, et désignée d'ordinaire par le titre de *Somme philosophique* ou de *Contrà Gentiles*. Les deux *Sommes* sont les ouvrages principaux, les chefs-d'œuvre du Maître; et c'est là surtout que l'on doit puiser son enseignement et sa véritable et dernière pensée. Les *Questions disputées* méritent aussi toute l'attention des disciples du Docteur Angélique. Il y traite *ex professo*, avec une grande abondance de développements et de preuves, les points en discussion. C'est donc principalement à la *Somme*, au *Contrà Gentiles* et aux *Questions disputées*, que nous demanderons la doctrine de l'Angélique Maître. A ces livres surtout, le thomiste doit appliquer le précepte d'Horace :

Nocturnâ versate manu, versate diurnâ.

Les philosophes et les théologiens catholiques ne contestent guère l'autorité doctrinale de saint Thomas d'Aquin; mais ils ne sont pas toujours unanimes à entendre ou à expliquer sa pensée. Dans le sujet qui nous occupe il

s'est produit des interprétations opposées : l'une dont les tenants sont appelés simplement thomistes; l'autre dite des molinistes, du nom de Louis Molina, jésuite espagnol, qui le premier donna de la vogue au système.

Le Molinisme est, avant tout, la négation du Thomisme, et ses partisans ne s'accordent guère qu'à rejeter la doctrine thomiste des décrets prédéterminants et de la prédétermination physique. Quant à leurs opinions, elles sont très variées et se combattent les unes les autres. Un néomoliniste s'exprime ainsi : « Les molinistes sont unanimes à rejeter les décrets bannésiens — (c'est ainsi que certains auteurs récents désignent les thomistes); — mais lorsqu'il s'agit du moyen par lequel Dieu voit les futuribles, l'unanimité cesse. Ils veulent, les uns, comme Molina, que ce soit dans la *super-compréhension* de la volonté humaine; les autres, dans la *vérité objective* des futuribles; d'autres, dans leur *vérité formelle*, etc...¹ »

La même diversité de sentiments se rencontre chez les molinistes au sujet de la motion divine. Les uns admettent un *concours simultané* de Dieu avec la cause seconde; les autres rejettent ce concours comme antithomiste et irrationnel, et le remplacent par une motion ou impulsion qu'ils expliquent de différentes ma-

1. *Revue des sciences ecclésiastiques*, ann. 1887, p. 267, art. du R. P. Baudier, S. J.

nières. « Il est difficile, quoi qu'on fasse, dit le R. P. de Régnon, S. J., néomoliniste, d'expliquer par un simple concours tombant sur l'acte tous les textes où saint Thomas affirme une motion de la faculté elle-même... Saint Thomas ne comprenait pas l'opération divine dans les créatures comme les partisans du concours simultanée... On doit dire, si l'on veut suivre la doctrine de saint Thomas, que la Cause Première meut réellement la cause seconde, et qu'une influence de Dieu dans toute action tombe sur la cause avant de parvenir à l'effet¹. »

Les dissentiments des molinistes concernant le problème de la prédestination sont plus graves encore. A la suite de Suarez et de Belarmin, un très grand nombre de partisans de la science moyenne, pressés par un décret du P. Aquaviva, général des Jésuites, se déclarèrent ouvertement contre la théorie de Molina et embrassèrent la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, qui est celle des thomistes. Ainsi se forma le *Congruisme*, « système complexe, sorte d'intermédiaire entre le Molinisme et le Thomisme, procédé de conciliation entre deux systèmes inconciliables, sorte de compromis imposé quelque temps à la Compagnie de Jésus par une prudence administrative, auquel les théologiens de la Compagnie,

1. *Bañez et Molina*, pp. 171-172, 178-179.

vrais enfants d'obéissance, se sont soumis pendant plus de deux cents ans. » Ce sont les propres paroles du R. P. de Régnon, S. J., néomoliniste, qui « défend la conception des incomparables théologiens Molina et Lessius¹. »

On voit les nombreux désaccords des molinistes entre eux, et qu'ils ne peuvent s'entendre sur un seul point.

J'ai déjà publié une *Critique du Molinisme*, où il est démontré que ce système ne satisfait point la raison. Très habile à amasser des nuages sur les opinions thomistes, il se fait des adeptes par cette méthode; il prend pied dans l'obscurité des problèmes et exploite les ténèbres contre les théories opposées : c'est là toute sa force. Mais pressé lui-même par une logique serrée, il se montre sans bases dans la métaphysique, instable et changeant dans ses théories, plus effrayé des difficultés que ferme sur les principes. Ce n'est pas un système où la raison se puisse fixer².

Je remplis dans ce petit volume la promesse que j'avais faite de donner une courte *exposition du Thomisme*.

De nos jours, ce genre d'études n'éveille

1. *Bañez et Molina*, pp. 129, 189, 154, 283.

2. *Thomisme et Molinisme*, et *Réplique au R. P. de Régnon*. Toulouse, Ed. Privat, éditeur.

l'attention et n'excite l'intérêt ni des philosophes ni des théologiens. Le besoin de fouiller et d'éclaircir ces grands problèmes de métaphysique divine se fait à peine sentir à un petit nombre d'esprits, parmi les maîtres et les étudiants en théologie. Encore les nécessités de la défense religieuse et sociale, et le goût des questions du jour, entraînent-ils ces étudiants et ces maîtres vers des sujets tout différents. Si donc des néomolinistes français n'avaient pas ravivé ces vieux débats et mis les thomistes dans la nécessité de défendre leur système et la véritable pensée de l'Angélique Docteur, jamais certes la *Critique du Molinisme* et l'*Exposition du Thomisme* n'eussent vu le jour. Les gens curieux de connaître ces fameuses controverses, *rari nantes*, auront la facilité d'explorer en peu de temps les positions, et de juger des moyens d'attaque et de défense de l'École de saint Thomas.

Le Thomisme comprend trois parties : les *décrets prédéterminants*, la *prédétermination physique* et la *prédestination ante prævisa merita*.

La première montre comment la prescience de Dieu s'accorde avec notre libre arbitre; la seconde explique l'opération divine dans les causes créées, particulièrement dans la volonté libre; la troisième enfin répond à la curiosité

de l'esprit humain au sujet de l'éternelle destinée des hommes.

Ces théories sont vraiment d'origine thomiste, et leurs défenseurs portent, à bon droit, le nom glorieux, décerné par l'opinion générale et employé par les Papes, de *Vera schola thomistica*.

Voilà le plan général et le but de cet ouvrage.

PREMIÈRE PARTIE

LES DÉCRETS PRÉDÉTERMINANTS

CHAPITRE II.

L'ANTÉRIORITÉ DE LA PRESCIENCE.

La première question qui s'offre à nous dans le problème des rapports de la divine Providence avec le libre arbitre de l'homme est celle de la prescience de Dieu. Comment cette prescience s'accorde-t-elle avec notre liberté?

Cette question renferme deux difficultés distinctes et peut être présentée sous deux aspects.

De prime abord, la science divine de nos actes futurs paraît inconciliable avec notre libre arbitre, précisément parce que Dieu sait que nous agirons avant que nous n'agissions en effet. C'est l'*antériorité apparente* de la science de Dieu sur l'exercice du libre arbitre qui obscurcit la liberté de l'acte futur et nous le fait voir, pour ainsi dire, déterminé d'avance et comme nécessité à se produire à l'heure marquée. Au moment où je lis ce mot, Dieu con-



naît avec une parfaite certitude tous les actes que je ferai librement durant tout le cours de ma vie. Ces actes n'existent pas encore, et Dieu cependant ne les ignore pas. Telle est la prescience divine. Or, il est impossible, la science de Dieu étant infaillible, que ce que Dieu sait devoir arriver n'arrive pas. Peut-on concevoir rien de plus contraire à la liberté d'un acte que cette impossibilité métaphysique où il est d'avance de ne pas être produit? Donc, le seul rapport de priorité qui existe entre la science de Dieu et nos actes futurs ôte évidemment à ces actes toute contingence et liberté. Cette difficulté est populaire et frappe tous les esprits.

La seconde est plus subtile, plus profonde, et suppose, pour être bien saisie, un peu de réflexion métaphysique. Elle sort de ce que la prescience divine est cause de son objet, et, partant, de nos actes libres futurs. Je l'exposerai plus tard. Essayons maintenant d'éclaircir la première difficulté.

L'antériorité apparente de la science divine sur nos actes futurs n'est pas une difficulté contre la liberté de ces actes, semble dire l'Angélique Maître, parce que cette antériorité prétendue n'est qu'une illusion de notre esprit. De fait, entre nos actes futurs et la science de Dieu il n'y a aucune priorité de temps ou de durée, mais simultanéité parfaite. Par rapport

à Dieu, Être éternel, dont l'existence ne se mesure pas par le temps, dont il est faux de dire qu'il a été ou qu'il sera, mais qui s'affirme ou se pose dans un immuable présent : *Ego sum qui sum*, Il Est; par rapport à cette éternité divine, nos actes ne sont ni passés, ni futurs : ils sont dans le présent éternel. S'il est permis d'employer une formule mathématique, on peut dire que la science de Dieu n'est pas à nos actes à venir comme le présent au futur, mais comme le présent au présent, comme la vision que j'ai présentement de ce livre est à la réalité actuelle de ce livre sous mon regard. Telle est, d'après saint Thomas, la solution de la difficulté populaire.

Voici l'exposé de sa théorie¹. Il faut d'abord admettre, dit-il, que Dieu connaît les futurs contingents, parmi lesquels sont nos actes libres; sinon, ni la science, ni la providence de Dieu ne seraient infiniment parfaites. D'autre part, on ne peut nier la contingence de certains événements futurs, et en particulier la liberté de nos actes; ce serait soumettre le monde à la fatalité et bouleverser l'ordre social qui suppose, chez les hommes, la responsabilité morale de leurs actions, c'est-à-dire le libre arbitre. Reste à chercher l'accord entre la science de Dieu et la contingence des futurs.

¹ *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 13. — *Cont. Gent.*, I, 66, 67. — Qu 2, de *Veritate*, art. 12.

Il se trouve dans la présence simultanée des temps sous le regard éternel de Dieu. La connaissance divine n'est pas une prescience, mais un acte de *simple vision*.

Suivons l'Angélique Maître.

Il est clair que l'objet contingent, pris comme futur, c'est-à-dire considéré dans sa cause¹, ne peut être connu avec certitude. En effet, le futur contingent n'existe pas encore actuellement, puisqu'il n'est que futur; il n'a d'être que dans sa cause. Mais la cause contingente, considérée comme telle, est par elle-même indéterminée entre la production et la non-production de son effet. Donc, cet effet ne s'y trouve pas comme futur d'une manière certaine, mais seulement avec quelque probabilité d'arriver, ou peut-être simplement à l'état de

1. Telle est la notion thomiste du futur; et il importe de le remarquer, contre certains raisonnements des molinistes. — « Id quod est verum in præsentī semper fuit verum esse futurum... Ergo aliqua veritas creata est æterna. — Ad 3^m dicendum quod illud quod nunc est ex eo futurum fuit, antequàm esset, *quia in causâ suâ erat ut fieret*. Undè, sublatâ causâ, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Undè ex hoc non sequitur quod ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, *nisi quatenus in causâ sempiternâ fuit ut essent futura*; quæ quidem causa solus Deus est. » — Conclusion : les vérités de *futuro* dépendent de la causalité, et partant, de la volonté divine, des *décrets* divins. (*S. th.*, I, 16, art. 7, ad 3.)

pur possible. Il s'ensuit que le contingent, pris comme futur et regardé dans sa cause, ne peut être l'objet d'une connaissance infaillible, telle que la science de Dieu.

Prenons un exemple. Supposez cet acte libre futur : j'écrirai demain. Si ce futur libre est considéré précisément comme futur, c'est-à-dire dans sa cause, qui est mon libre arbitre, il ne s'y trouve, tout au plus, que d'une manière probable, puisque ma volonté, étant libre, n'est par elle-même aucunement déterminée à cet acte. Par conséquent, à regarder ma volonté, Dieu n'aurait, tout au plus, qu'une probabilité que j'écrirai demain. Ce qui évidemment n'est pas assez dire pour la science de Dieu, laquelle est absolument parfaite.

Mais si les événements, qui sont futurs par rapport à nous qui vivons dans le temps, étaient présents par rapport à Dieu, Dieu ne les connaîtrait-il pas d'une manière digne de lui ? Sans nul doute, puisque la vision directe immédiate est la plus excellente manière de connaître les choses.

Eh bien, il en est ainsi : toute la durée des temps tombe d'un seul coup sous l'œil de Dieu, et toute la succession des êtres et des phénomènes du monde se trouve ensemble sous son regard pénétrant.

En effet, la science de Dieu, qui est réellement l'être même de Dieu, a la même perfection et la même mesure que l'Être Divin. Or,

de même que la mesure de la perfection de Dieu c'est d'être parfait sans mesure, c'est-à-dire infini, ainsi la mesure de la durée de l'Etre Divin c'est d'être une durée sans mesure, c'est-à-dire l'éternité; l'éternité n'étant pas autre chose que la totale simultanéité d'une existence sans commencement ni fin, « tota simul existens, » l'incommensurable présent d'une durée sans succession. D'où il apparaît que l'éternité contient à la fois tout le temps, « ambit totum tempus, » et que l'Etre éternel est toujours actuellement contemporain à la série des siècles : « omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia. » Voilà pourquoi, du haut de son éternité, Dieu porte aisément son regard sur la présence éternelle des phénomènes passagers et des êtres d'un jour qui forment, à travers les âges, le cours nécessaire ou contingent des causes et des lois de l'univers. C'est ainsi que Dieu connaît d'une science très parfaite nos actes libres futurs, et que ces actes futurs conservent sous l'œil de Dieu une liberté très parfaite.

Telle est la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Dieu, à proprement parler, ne connaît pas les événements futurs avant qu'ils arrivent; pour lui, il n'est pas de futur; mais plutôt, Dieu voit toutes choses quand elles sont, et telles qu'elles sont en acte, au moment où elles arrivent dans le temps, avec la nécessité ou la contin-

gence qu'elles tiennent des causes secondes qui les produisent : la science de Dieu est une *vision* du présent.

Si les comparaisons pouvaient rendre une vérité, si fort au-dessus des sens qu'elle est à peine accessible à l'esprit, Dieu serait comme un homme placé au sommet d'une montagne, dans l'œil duquel se réfléchissent ensemble, et qui perçoit d'un seul regard, tous les objets qui existent, tous les plus petits événements qui se déroulent, dans l'immensité des plaines déployées au pied des monts; ou bien, Dieu serait comme un point mathématique, pris hors d'une ligne infinie, auquel on peut relier actuellement, et en même temps, le nombre sans fin des points de cette ligne; ou encore, Dieu serait comme le centre d'une immense sphère, lequel, s'il était animé et clairvoyant, verrait toujours et d'un seul coup d'œil l'infinité des points de toutes les circonférences qu'on pourrait à l'infini tracer dans cette sphère. Mais ces comparaisons, matérielles et grossières, font-elles bien entendre que Dieu voit toute la suite des temps par une vision éternellement présente, et que cette vision divine ne peut nuire d'aucune manière à la contingence des êtres et des phénomènes perçus?

Quoi qu'il en soit, il me semble que cette théorie thomiste résout pleinement l'objection populaire contre la divine prescience de nos actes libres futurs. En Dieu, point de connais-

sance antérieure aux faits à venir, mais simple vision de ces faits, qui sont toujours actuellement présents à l'éternité divine.

Les théologiens ont discuté longuement sur cette présence des futurs dans l'éternité de Dieu. Ces discussions sont, pour le moins, hors de propos. Ce qui importe davantage, c'est de remarquer les distinctions logiques données par saint Thomas pour résoudre les arguments proposés contre la divine prescience de nos actes libres futurs. C'est la fameuse distinction du *sens composé* et du *sens divisé*, et celle de la nécessité de *conséquence* et de *conséquent*. Ce petit exercice de dialectique, à la façon de l'Ecole, fera mieux comprendre la solution de la difficulté¹.

L'argument a pour but de montrer que le futur connu de Dieu arrive nécessairement. Par exemple, je vois en ce moment un homme assis. Si mon œil est bon et ma vision exacte, il faut que cet homme soit réellement assis en ce moment, puisque je le vois. D'où l'on pourrait raisonner de la sorte :

Quand on voit un homme assis, il est nécessaire qu'il soit assis, il n'est pas possible qu'il ne le soit pas; donc cet homme n'est pas libre d'être assis ou non.

1. *S. th.*, I, 14, art. 13, ad. 3. — *Cont. Gent.*, I, 67. — *24 de Veritate*, art. 1, ad. 13.

De même, ce que Dieu voit doit être nécessairement; il est impossible que cela ne soit pas; car la science de Dieu est infiniment plus parfaite et plus sûre que la vue des hommes; donc les événements futurs, connus par Dieu, ne sont ni contingents, ni libres.

Voici la réponse du saint Docteur. Cette nécessité, dit-il, n'est pas absolue, mais conditionnelle; c'est une nécessité de la *conséquence*, et non du *conséquent*. Voilà pourquoi l'événement, en lui-même, reste contingent et libre.

J'explique cette distinction.

Prenons l'exemple de l'homme assis. La nécessité pour un homme d'être assis, quand je le vois assis, est-elle une nécessité de la chose, de l'acte même que je vois? Cette nécessité vient-elle d'ailleurs que du rapport actuel de la vision présente à la chose vue? Evidemment non; s'il est nécessaire que cet homme soit assis en ce moment, c'est uniquement parce qu'en ce moment je le vois assis. Cette nécessité où il est d'être assis n'est donc pas absolue, mais conditionnelle à ma vision présente. Voilà pourquoi cette nécessité n'affecte pas la manière dont l'événement arrive, le mode de sa production par la volonté de l'homme. Sous mon regard, cet acte reste parfaitement libre, suivant la nature de la cause qui le produit en réalité. La nécessité conditionnelle ne modifie donc en rien l'activité de l'agent producteur, la causalité de la cause efficiente immédiate.

Par suite, l'opération, malgré cette nécessité conditionnelle, peut se produire avec une contingence parfaite et une vraie liberté.

D'où l'on voit que dans cet argument : Dieu connaît cet événement, donc il est nécessaire que cet événement arrive ; ce n'est pas le *conséquent*, à savoir, l'arrivée de l'événement, qui est nécessaire, mais la *conséquence* seule, c'est-à-dire le passage de l'esprit du fait de la connaissance divine au fait de l'arrivée de cet événement. Etant donné que Dieu voit un événement futur, la raison en tire cette conséquence nécessaire : que cet événement arrivera au temps où Dieu le voit. Il est clair que cette nécessité de la conséquence, de même que la nécessité conditionnelle, ne touche pas à la cause du phénomène et n'influe en rien sur sa réelle production. L'événement arrive, si tel est le mode d'agir de la cause prochaine, avec pleine contingence et liberté.

On pourrait dire encore, et plus simplement, qu'il est nécessaire que ce que Dieu sait devoir arriver arrive en effet, mais de la manière que Dieu sait que cela doit arriver, c'est-à-dire, ou avec contingence, ou avec nécessité ; car Dieu voit agir les causes secondes, et ne change rien à leur façon naturelle de produire leurs effets.

Telle est la distinction de la nécessité de conséquence et de conséquent. Venons à celle du *sens composé et divisé*.

Soit la proposition : Il est impossible qu'un homme que l'on voit marcher ne marche pas en effet.

Comment faut-il entendre cette proposition ? — Si l'on veut dire qu'il est impossible qu'au même moment l'homme soit vu en marche et ne soit pas en marche, cela est évident : il y a simultanéité nécessaire entre la vision et son objet. La proposition est vraie *au sens composé*.

Mais si l'on veut dire, de plus, que cette impossibilité est intrinsèque à l'homme qui marche, et que, sous la vision dont il est l'objet, il se trouve, en lui-même, nécessité à marcher ; dans ce sens, la proposition est évidemment fausse car le regard fixé sur un homme en marche ne lui ôte assurément pas le pouvoir naturel de ne pas marcher. C'est le *sens divisé*.

Au sens composé, la vision et le mouvement perçu vont ensemble par une nécessité toute logique, l'esprit concluant nécessairement de la vision au mouvement. Tout au contraire, au sens divisé ; car on regarde alors la puissance naturelle du sujet, qui reste intacte sous la vision même, et de laquelle il ne résulte aucune impossibilité ni nécessité.

Voilà comment la proposition : ce que Dieu sait ne peut pas ne pas être, est vraie au sens composé, — *su par Dieu et être* allant toujours ensemble, — mais fausse au sens divisé,

s'il s'agit d'objets contingents, — la vue de Dieu ne modifiant pas le mode d'agir naturel des causes secondes.

A la vérité, si la vision ou la connaissance n'était pas un phénomène purement subjectif de celui qui voit ou connaît, si c'était une qualité inhérente à l'objet vu ou connu, on pourrait craindre que la nécessité, qui découle du fait de la vision, n'atteignît l'objet en lui-même, et ne le mît, en soi, dans l'impossibilité absolue d'être autrement. Mais la science est une forme du sujet et non de l'objet, et les attributs qui conviennent à l'objet en tant que connu, l'immatérialité ou l'universalité, par exemple, ne peuvent évidemment pas lui être appliqués tel qu'il est, en soi, hors du sujet.

Voilà, en résumé, tout l'enseignement de l'Angélique Maître sur la divine prescience des futurs contingents et de nos actes libres ; c'est ainsi que le saint Docteur explique la parfaite certitude de cette prescience, et nous montre comment elle n'enlève aux causes secondes ni leur activité, ni la contingence et la liberté de leurs opérations.

CHAPITRE TROISIÈME.

LA CAUSALITÉ DE LA PRESCIENCE.

L'*antériorité apparente* de la prescience de Dieu sur l'exercice de notre libre arbitre ne fait point obstacle à la liberté de nos actes futurs. Mais la causalité de cette prescience et sa priorité, en tant que *cause infailliblement efficace* de toutes nos actions, que fait-elle de notre libre arbitre ? C'est la seconde difficulté contre la prescience des futurs contingents.

Mettons d'abord cette difficulté dans tout son jour, en montrant la causalité de la science divine.

Le Docteur Angélique établit entre la science de Dieu et les créatures le rapport de cause à effet. Voici les expressions qu'il emploie d'ordinaire : « La science de Dieu est aux choses créées comme la science de l'artiste à l'œuvre

d'art » — « Sic scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artefacta¹. »

En effet, dit-il, dans toute connaissance il y a assimilation du sujet connaissant à l'objet connu. La vision, par exemple, se produit au moyen d'une apparence ou image, qui est comme une impression de l'objet dans l'organe de la vue. Un semblable phénomène se passe dans toute connaissance intellectuelle. Ces images ou idées, que les scholastiques appellent espèces sensibles ou intelligibles, assimilent, d'une certaine façon, le sujet à l'objet. C'est par elles que l'âme devient tout, « fit omnia, » selon le langage expressif d'Aristote.

Cela supposé, le Maître raisonne ainsi : « Quand deux ou plusieurs êtres se ressemblent, et partant constituent une certaine unité, ils doivent, sous ce rapport, se ramener à l'unité d'une seule cause, l'unité de l'effet exigeant l'unité de son principe. » Il s'ensuit que, dans toute connaissance, il faut, ou que la science soit cause de l'objet, ou que l'objet soit cause de la science, ou que la science et l'objet soient deux effets d'une même cause. Pour nous, ce sont les objets qui causent la science ; c'est l'objet coloré qui produit la vision de la couleur. Mais les objets connus de Dieu ne peuvent pas être causes de la science divine,

1. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 8.

car ils sont temporels et elle est éternelle, et ce qui est soumis au temps ne saurait produire rien d'éternel. Il est également impossible que la science de Dieu et son objet soient les effets d'une même cause, car on ne peut concevoir en Dieu rien de produit ni de causé. Par conséquent, c'est la science de Dieu qui est cause des objets connus. Et voilà pourquoi l'on ne doit pas dire que Dieu connaît les choses parce qu'elles sont, mais plutôt qu'elles sont parce qu'il les connaît. La science de Dieu a sur son objet la priorité de cause à effet, « scientia Dei est prior quàm res¹. »

Bossuet démontre la même chose en ces termes : « Quelque connaissant que soit un être, un objet même existant n'en est connu que par l'une de ces manières : ou parce que cet objet fait quelque impression sur lui, ou parce qu'il a fait cet objet, ou parce que celui qui l'a fait lui en donne la connaissance ; car il faut établir la correspondance entre la chose connue et la chose connaissante, sans quoi elles seront à l'égard l'une de l'autre comme n'étant point du tout. Maintenant, il est certain que Dieu n'a rien au-dessus de lui qui puisse lui faire connaître quelque chose ; il n'est pas moins assuré que les choses ne peuvent faire aucune impression sur lui, ni produire en lui aucun effet. Reste donc qu'il les

1. *Qu. disp. de Veritate*, qu. 2, art. 14.

connaisse à cause qu'il en est l'auteur¹. »

De là naît précisément la difficulté. La science divine est une cause nécessaire, c'est-à-dire qui produit infailliblement son effet; donc le futur connu par Dieu et causé par lui arrive nécessairement.

Pour mieux préciser ce point difficile, examinons davantage la causalité de la divine prescience. Ce n'est pas, à proprement parler, en raison de la similitude de l'objet connu que la science de Dieu est cause de cet objet; s'il en était ainsi, tout ce que Dieu connaît, tout ce dont il est le type, la similitude, l'idée éternelle, passerait à l'existence; ce qui est impossible. Dieu, ni ne crée, ni ne gouverne, ni ne produit quelque chose hors de lui, par nécessité de nature, mais avec une pleine indépendance et une souveraine liberté: « Omnia quaecumque voluit fecit. » C'est pourquoi la volonté divine est la cause première et la raison dernière de toutes choses². La science divine devient donc cause de l'objet par l'ad-

1. *Traité du libre arbitre*, ch. 3. — « Cognitio omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti... Assimilatio in cognitione humanâ fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas; in cognitione autem Dei est e contrario per actionem formæ intelligibilis in res cognitatas. (*Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 65.)

2. *Cont. Gent.*, lib. 2, cap. 23.

jonction de la volonté; de même que l'idéal de l'artiste reçoit, de la volonté de celui-ci, l'efficacité qui lui manque en tant que pur idéal: « Scientia Dei est causa rerum voluntate adjuncta¹. »

De là ce rapport entre la science et la volonté: la science dirige l'exécution de l'ouvrage, car c'est elle qui en conçoit la forme idéale; mais la volonté commande, « imperat », car c'est la volonté qui détermine, « determinat », la forme intelligible, l'idée, à passer ou non dans l'effet².

C'est donc le décret déterminant, « imperium determinans », de la volonté qui constitue la prescience divine, cause de l'objet. Ainsi se forment en Dieu, suivant notre petite manière de concevoir les choses divines, les idées ou exemplaires des créatures. Ces idées sont créatrices et productrices de leurs objets, « creativæ et productivæ rerum »; saint Denys les appelle des *prédéfinitions* de la volonté divine, « prædiffinitiones », des volontés prédéterminantes, « voluntates prædeterminativæ³. » La volonté divine, en effet, détermine l'efficacité de l'idée: « ad ea quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, producenda (idea) determinatur ex pro-

1. *S. th.*, 1 p., q. 14; art. 8. — art. 9, ad 3. — Quæst. 2 de *Veritate*, art. 14.

2. *S. th.*, 1 p., qu. 19, art. 4, ad 4.

3. Quæst. 3 de *Veritate*, art. 1.

posito divinæ voluntatis¹. » C'est pour cela que, selon l'expression du saint Docteur, tout est *prédéterminé* par la Providence divine, « omnia sunt prædeterminata². »

On voit par là que la science divine est cause de son objet, précisément en vertu du *décret prédéterminant* de la volonté divine. On appelle ainsi ce décret pour bien marquer qu'il a sur son objet la priorité de cause efficiente : « causa prior effectu. » C'est donc la souveraine efficacité de ce décret prédéterminant qu'il s'agit d'accorder avec la liberté de nos actes futurs connus par Dieu.

Voilà le point précis de la difficulté.

Voici l'objection ordinaire. Une cause nécessaire produit des effets nécessaires. Or, la science de Dieu est une cause nécessaire, c'est-à-dire qui ne manque jamais son effet. Bien plus, elle est cause première de l'effet, et la cause première agit avec beaucoup plus d'efficacité, « vehementius influit », que la cause seconde. Donc, toutes les choses connues par Dieu, qui sont des effets de sa science, arrivent nécessairement, et nos actes futurs en particulier ne sont pas libres³.

1. *S. th.*, art. 6.

2. *Quodlibet*. 12, qu. 3, art. 4.

3. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 13, 1^o. — *Quæst. 2 de Veritate*, art. 14, 5^o.

A cet argument, saint Thomas a coutume de répondre par une sorte de fin de non-recevoir. La science de Dieu, dit-il, est cause de son objet par l'intermédiaire de la volonté divine et des causes secondes : « mediante voluntate, mediantibus causis secundis. » Il y a donc, entre la science de Dieu et l'effet produit, deux intermédiaires, à savoir, la volonté de Dieu et parfois les causes secondes. D'où il suit évidemment que la science divine n'est pas la seule condition de l'effet, mais que celui-ci dépend encore des dispositions et de l'efficacité de la volonté de Dieu et des agents naturels. On ne peut donc pas conclure que les effets de la science divine en procèdent nécessairement. Bien que la cause première ne soit jamais en défaut, « deficere non possit », cependant, si les causes prochaines sont contingentes, l'effet est contingent, malgré la nécessité de la cause première, « licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria¹. »

L'objection est écartée, elle n'est pas résolue.

Comment la nécessité de la cause première ne détruit-elle pas la contingence et la liberté des causes secondes? — Et l'efficacité de la volonté divine, comment s'accorde-t-elle avec notre libre arbitre?

1. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 13, ad 1. — *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 67. — *Quæst. 2 de Veritate*, art. 14.

La difficulté est là.

Dire que l'effet est contingent parce que la cause prochaine est contingente, c'est vrai ; mais l'explication ne suffit pas, ou plutôt rien n'est expliqué. Car, si la cause seconde rend l'effet de la cause première contingent, c'est uniquement parce que l'effet de la cause première est empêché par le manque d'efficacité de la cause seconde. Or, nul défaut des causes secondes ne peut empêcher que la volonté divine ne produise son effet. L'efficacité souveraine de Dieu ne saurait être entravée ; elle est irrésistible, « *inimpedibilis : voluntati ejus quis resistit ?* » Voilà le point obscur¹.

L'éclaircissement nous est donné par l'Angélique Maître². Si la volonté divine, dit-il, ne produit pas toujours des effets nécessaires, cela vient, en dernière analyse, de son efficacité même. Lorsqu'une cause agit efficacement, l'effet suit la cause, non seulement quant à l'être, au devenir, mais encore quant au mode d'être et de devenir. Or la volonté de Dieu est la plus efficace des causes. Il s'ensuit que tout ce que Dieu veut arrive, et que tout arrive de la manière que Dieu veut, tantôt avec nécessité, tantôt avec contingence. Voilà comment l'efficacité souveraine de la cause première, loin

1. *S. th.*, I, 19 art. 8.

2. *S. th.*, 1 p., qu. 19, art. 8.

de faire obstacle à l'exercice du libre arbitre, en est, au contraire, la source première et la dernière raison. Si nous agissons librement, c'est sans doute parce que notre volonté est libre, mais c'est, premièrement, parce que Dieu le veut. Le libre arbitre des créatures n'a rien à craindre de l'irrésistible efficacité de la volonté de Dieu ; car cette irrésistible efficacité est précisément la raison fondamentale de la pleine et parfaite liberté de nos actes¹.

« La cause de tout ce qui est, dit Bossuet, c'est la volonté de Dieu, et nous ne concevons rien en lui par où il fasse tout ce qui lui plaît, si ce n'est que sa volonté est d'elle-même très efficace. Cette efficacité est si grande, que non seulement les choses sont absolument, dès là que Dieu veut qu'elles soient, mais encore qu'elles sont telles, dès que Dieu veut qu'elles soient telles ; et qu'elles ont une telle suite et un tel ordre, dès que Dieu veut qu'elles l'aient... Comme donc un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit ; il est libre, dès là que Dieu veut qu'il soit libre ; et il agit librement, dès là que Dieu veut qu'il agisse librement ; et il fait librement telle ou telle chose, dès là que Dieu le veut ainsi... C'est que la cause pre-

1. *S. th.*, ad 2. — *Ibid.*, 1 p., qu. 22, art. 4. — *Voluntas divina est agens fortissimum. Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari, ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, ... sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri. (23 de Veritate, art. 5.)*

mière et universelle, d'elle-même et par sa propre efficace, s'accorde avec son effet, parce qu'elle y met tout ce qui y est, et qu'elle met par conséquent dans les actions humaines, non seulement leur être tel qu'elles l'ont, mais encore leur liberté même¹. »

Telle est la profonde doctrine de saint Thomas sur la causalité de Dieu et la force des décrets divins.

Il s'ensuit que les arguments dialectiques que l'on voudrait en tirer contre notre libre arbitre ne concluent à rien.

Si l'on dit, par exemple : ce que Dieu veut doit nécessairement arriver ; on répond que cette nécessité est conditionnelle, et de la conséquence logique seule, mais point du tout absolue, et du conséquent. Supposé que Dieu veuille qu'une chose soit, la raison en déduit, avec une rigoureuse logique, que cette chose sera : nécessité de la conséquence ; mais elle ne peut en déduire que cette chose arrivera comme un effet nécessaire en soi, ce qui serait la nécessité du conséquent, puisque l'irrésistible efficace de Dieu ne nuit aucunement à la contingence des causes prochaines et de leurs effets. Tout au contraire, de ce que Dieu veut qu'une chose soit, la raison doit conclure, avec la même rigueur logique, et que cette chose

1. *Traité du libre arbitre*, chap. 8.

sera en effet, et qu'elle sera contingente, si Dieu veut qu'elle le soit. La théorie thomiste mène la raison jusque-là¹.

Et si quelqu'un avançait cette proposition : si Dieu veut qu'un homme agisse, cet homme ne peut pas ne pas agir ; on répondrait, selon saint Thomas, que la proposition est vraie au sens composé, et fausse au sens divisé. La causalité divine est si efficace, que le contraire de ce que Dieu a décrété n'arrive jamais ; mais aussi, parce que cette causalité est très efficace, elle n'ôte pas à la cause seconde contingente et libre la puissance du contraire : « *ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam*². » Si donc l'homme agit quand Dieu le veut, ce n'est pas qu'il n'ait en réalité le pouvoir de ne pas agir, mais c'est uniquement à cause de l'infailible efficace de la cause première.

Quelqu'un dira-t-il que le décret divin a la priorité de cause sur le libre arbitre, et que, par suite, l'acte du libre arbitre est déterminé en Dieu avant que le libre arbitre n'agisse ?

Cela est vrai ; mais il faut remarquer aussi que Dieu ne détermine aucun effet que moyen-

1. *S. th.*, 1 p., qu. 19, art. 8, ad 1. — *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 85.

2. *Quæst.* 6, *de Veritate*, art. 3, ad 7 et 8. — Cf. qu. 23, art. 5, ad 3.

nant les causes prochaines et selon leur nature. D'où l'on voit que la prédétermination divine n'atteint l'effet que par la cause, et que l'effet n'est pas déterminé en Dieu indépendamment de celle-ci. C'est mal comprendre la causalité de Dieu que de s'imaginer que les effets sont en lui, et qu'il les décrète, pour ainsi dire, sans regarder aux causes secondes. A parler avec une précision un peu subtile, mais qui exprime bien la vérité, Dieu ne décrète pas l'acte ou l'effet, il veut plutôt que telle cause agisse et le produise. D'où l'on peut voir qu'il ne faut pas imaginer en Dieu une détermination de l'effet avant que la cause seconde ne soit déterminée à agir.

Cette remarque faite, écoutons saint Thomas répondre à l'objection :

Les conséquents, dit-il, ne sont déterminés dans leurs antécédents que suivant l'efficacité de ces antécédents. Voilà pourquoi les effets de la volonté divine n'ont d'autre nécessité que celle que Dieu veut qu'ils aient, ou la nécessité absolue, si les causes prochaines agissent par nécessité de nature, ou la nécessité conditionnelle et de conséquence seulement, si les causes secondes sont contingentes ¹.

La prédétermination du décret divin ne nous enlève donc pas notre libre arbitre. Au contraire, son efficacité en est le premier principe.

1. *S. th.*, 1 p., qu. 19, art. 8, ad 3.

On le voit, la difficulté qui naît dans notre esprit de la causalité de la divine prescience par rapport à nos actes libres, trouve sa solution, d'après la doctrine de saint Thomas, dans la souveraine efficacité et l'irrésistible toute-puissance du décret prédéterminant, qui constitue cette causalité.

Cependant il reste encore un nuage dans l'esprit. D'où vient que l'efficacité divine ne saurait porter atteinte à la contingence des causes secondes ni à notre liberté? Quelle est la raison profonde de ce divin accord? Où est le dernier pourquoi de cette mystérieuse harmonie?

Saint Thomas nous le montre dans la *transcendance* de l'Être divin ¹.

Dieu n'appartient à aucune catégorie de l'être, il existe en dehors et au-dessus. Infini, il n'a point de limites, rien ne le circonscrit; Parfait, tout est en lui, et il n'est rien en particulier. Notre esprit ne le conçoit, notre langage ne le désigne que par analogie avec les effets de sa puissance. Nous savons qu'il est et qu'il agit, mais à sa manière, qui est ineffable; que tout ce qui participe à l'existence procède de son être, que toute activité vient de la sienne comme de la source première; mais que son

1. *Com. in periherm.*, lib. 1, lect. 14.

activité comme son être est incommensurable : aucune catégorie de cause ne peut la contenir ni l'exprimer. Tel qu'une source placée au sommet d'une haute montagne, et qui déverse ses eaux vers tous les points de l'horizon, Dieu rayonne dans toutes les directions de l'existence et de la causalité, partout présent, partout agissant, mais toujours présent et agissant en Dieu. Il domine la substance et la cause, et tous les modes de l'une et de l'autre; toutes les substances et toutes les causes, et tous les modes d'être et d'agir, marquent, sans le délimiter ni le restreindre, le cours indéfiniment varié de son infinie perfection. Il est, et dans son immensité d'autres êtres subsistent; il agit, et dans son universelle activité d'autres causes opèrent leurs effets. Son être n'est pas borné par l'être des créatures, ni son activité par leur activité : Être premier, il fait exister tout autre être; cause première, il fait agir toute autre cause; mais son être et son activité demeurent toujours au-dessus de tout autre être et de toute autre activité.

Voilà pourquoi la volonté divine doit être conçue comme existant en dehors et au-dessus des catégories de l'être, comme une cause qui se répand dans tout l'être et qui en occupe les moindres degrés. Sa causalité est d'une pénétration universelle et d'une souplesse infinie. Que s'ensuit-il? Le voici. Que sont le nécessaire et le contingent, sinon des

différences, des degrés divers de l'être et de la causalité? Dieu donc est au-dessus de l'un et de l'autre; et de même que son mode d'être divin, ainsi son mode d'agir est supérieur à la contingence et à la nécessité. D'où l'on voit que la volonté divine est la source première du nécessaire et du contingent, ainsi que de la distinction de ces deux modes d'être et d'agir, suivant la nature des causes secondes. Dieu veut les effets nécessaires, et il prépare des causes nécessaires; il veut des effets contingents, et il prépare des causes contingentes. Les effets sont dits nécessaires ou contingents, selon la nature de leurs causes prochaines; mais tous dépendent de la volonté divine, comme de la cause première transcendante de la contingence et de la nécessité. La transcendance de l'Être divin, voilà donc le dernier pourquoi de l'accord de la causalité très efficace de Dieu avec notre libre arbitre¹.

Une hypothèse vieillie faisait de l'éther, substance impondérable, l'agent universel, le moteur premier de la matière, et comme l'âme du monde. L'éther occupait tout l'espace et pénétrait tous les corps; les atomes de la matière pondérable étaient comme plongés dans son sein, ils subsistaient en lui, et c'est lui qui produisait leurs mouvements et tous les chan-

1. Cf. *S. th.*, I, 22, art. 4, ad 3. — Quodl. XII, art. 3, ad 1.

gements des êtres. Cette force merveilleuse, toujours la même en soi, diversifiait à l'infini son inépuisable activité. Agent souple et subtil, il était chaleur, lumière, électricité, affinité, cohésion; variant son action, selon le milieu où il exerçait sa puissance, et ses effets, selon les corps dans lesquels il agissait.

La science, aujourd'hui, met à l'origine des choses un seul principe de mouvement, une seule force primordiale, dont tous les agents de la nature ne seraient que des modes divers et des transformations variées. Unique activité résidant au fond des êtres, il les maintiendrait tous avec une puissante énergie dans leurs formes et leurs espèces, et produirait par leurs actions mutuelles des effets conformes à la nature intime et aux dispositions actuelles de chacun d'eux.

Lointaine et faible analogie avec la Cause Première, laquelle occupe tout par son immensité, fait subsister tous les êtres, et opère dans toutes les causes, mais sans changer en rien leur mode propre et naturel d'agir et de produire leurs effets !

Cette profonde et sublime théorie de l'Angélique Maître ne fait-elle pas évanouir la difficulté¹ ?

1. « Ens, in quantum ens est, habet causam ipsum Deum. Unde, sicut divinæ Providentiæ subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis, in quan-

La transcendence de l'être et de la causalité divine, au-dessus des modes de nécessité et de contingence, étonne d'abord l'esprit; mais si l'on y réfléchit un instant, l'étonnement cesse et l'harmonie des choses apparaît. A la vérité, ce n'est pas le plein jour, c'est une lumière mêlée d'ombres, un pâle crépuscule; mais qui

tum est ens; inter quæ sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur Providentiam pertinet, non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, præparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur uniuscujusque effectus, secundum quod est sub ordine divinæ Providentiæ, necessitatem habere. Ex quo contingit quod hæc conditionalis est vera : si aliquid est a Deo provisum, hoc erit. Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causæ proximæ, sic non omnis effectus est necessarius, sed quidam necessarius et quidam contingens, secundum analogiam suæ causæ. Sic ergo patet quod, cum de divinâ Providentiâ loquimur, non est dicendum solum : hoc est provisum a Deo ut sit; — sed, hoc est provisum a Deo, ut contingenter sit, vel ut necessario sit... Quod quidem est singulare in divinâ Providentiâ. Reliquæ enim causæ non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constitutâ lege a superiori causâ utuntur. Unde causalitati cujuslibet alterius causæ subditur solum, quod ejus effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causâ altiori, quæ est causa entis, in quantum est ens, a quâ ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit (lectio 3, in lib. 6 Metaphys.). »

done peut voir Dieu pénétrer les créatures, et agir en elles, suivant leur naturelle et particulière causalité? En scrutant ces sortes de problèmes, notre esprit ne doit pas chercher le repos dans l'évidence de la vérité qu'il aperçoit : la vérité est trop loin de son regard pour qu'il la voie avec clarté; mais il doit s'arrêter devant la hauteur inaccessible de la vérité cachée : elle est là, il le sait, c'est assez pour sa faiblesse. Si l'aigle, roi des airs, ose contempler l'astre du jour à son midi, l'œil de l'oiseau de nuit se ferme dès que le soleil brille au-dessus de l'horizon¹.

1. Cajétan, in 1 p., qu. 14, art. 13. — qu. 22, art. 4.

CHAPITRE IV.

LE FONDEMENT DE LA PRESCIENCE.

Ni l'antériorité apparente de la prescience divine, ni la souveraine efficace des décrets prédéterminants qui en constituent la causalité ne fait obstacle à notre libre arbitre.

Voyons maintenant le rôle de ces décrets dans la connaissance des actes libres.

Il est clair qu'ils n'ont aucune place dans la science que Dieu a de lui-même et des purs possibles, lesquels ne dépendent en rien de la volonté divine; mais ne sont-ils pas le « milieu » où Dieu voit les choses créées, en particulier nos actes futurs?

D'après les molinistes, c'est dans une certaine prescience de Dieu, nommée science moyenne¹, que se trouve l'explication dernière

1. Voir, dans la *Critique du Molinisme*, que la science moyenne est la négation radicale de la liberté.

de la souveraine et infaillible efficace de la divine causalité par rapport à nos actes libres. Nous venons de montrer que, selon saint Thomas, l'accord de l'efficace de Dieu avec notre libre arbitre s'explique par cette efficace même. Maintenant on va voir qu'au lieu de donner la dernière raison de la causalité à la prescience, l'Angélique Docteur trouve le dernier pourquoi de la prescience dans la causalité. Expliquons d'abord les termes du problème.

Suivant les scholastiques, on doit distinguer trois choses dans tout acte de connaissance : le sujet connaissant, l'objet connu, et le moyen, « medium », par lequel le sujet connaît l'objet. Ce *moyen* est une impression de l'objet sur le sujet, sorte d'image ou de ressemblance de l'objet, qui par là se trouve présent dans le sujet, de manière à être saisi, perçu par lui. Ces images sont les *espèces sensibles* dans les perceptions des sens, et les *espèces intelligibles* dans la connaissance intellectuelle. D'après cette théorie, les théologiens se sont demandé ce qui est en Dieu le moyen, « medium », de la science, l'espèce intelligible des objets connus.

L'enseignement de saint Thomas est clair et formel : l'essence divine est le « medium » universel de la science de Dieu.

Cela est évident pour la connaissance de l'Être divin par lui-même. Dieu est à la fois le

sujet connaissant, l'objet connu, et le moyen de connaître.

Mais pour la science que Dieu possède des choses autres que lui-même, « alia a se », quel est le « medium » divin ?

« Dieu, dit le saint Docteur, se voit lui-même en lui-même, car il se voit par sa propre essence ; quant aux choses autres que lui-même, il les voit, non en elles-mêmes, mais en lui-même, « non in ipsis, sed in seipso », en tant que son essence contient la ressemblance, les espèces, des choses autres que lui-même¹. »

Ici, sans doute, une objection vient à l'esprit. En expliquant la divine prescience des futurs, le Docteur Angélique semble dire que Dieu voit toutes les choses temporelles en elles-mêmes, « in seipsis », comme elles arrivent hors de lui, à l'heure marquée dans la suite des siècles. Comment donc dit-il maintenant que Dieu les voit en lui-même, « non in ipsis, sed in seipso ? »

L'opposition n'est qu'apparente, et toute dans les mots. Si vous me demandez où est-ce que je vois ce livre, moi qui crois à l'objectivité de ma vision, je répondrai que je le vois en lui-même, « in seipso » ; mais si, au lieu de m'interroger sur l'objet de cette con-

1. *S. th.*, 1, p., qu. 14, art. 5. — *Cont. gent.*, lib. 1, cap. 46, 54. — *Quest. 2 de Veritate*, art. 3.

naissance sensible, vous désirez savoir par quel moyen je vois ce livre, je dirai que c'est par une sorte d'image ou espèce qui est en moi, et que je vois le livre en moi-même « *in meipso* ». Telle est la raison bien simple des différentes manières de parler du saint Docteur. Dieu, dit-il, ne voit rien hors de lui; non pas certes que l'objet de sa vision ne soit hors de lui, mais parce que, ce qui est hors de lui, il le voit en lui-même, « *in seipso* ». Voilà pourquoi ces expressions : Dieu ne connaît rien hors de lui, sont justes, si l'on veut parler du « *medium* » de la connaissance, « *id quo cognoscit* »; mais elles seraient très inexactes, si on les entendait de l'objet connu, « *id quod cognoscit* ». Car Dieu connaît et lui-même et les choses distinctes de lui, « *alia a se* »; mais l'unique et très simple « *medium* » de sa science, c'est lui-même¹.

L'essence divine est donc l'espèce intelligible unique de toute la science de Dieu : « *Intellectus divinus nullā aliā specie intelligit quam essentiā suā*². »

Dieu ne reçoit pas les impressions et les espèces des objets qu'il connaît, car sa connaissance précède et produit la réalité de ces

1. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 5, ad 1. — Quest. 2, de *Veritate*, art. 12, ad 11.

2. *Cont. gent.*, lib. 1, cap. 53.

objets; « *scientia Dei est prior quā res naturales et mensura earum* », comme nous l'avons dit en montrant la causalité de la divine prescience. On ne saurait concevoir en lui une espèce produite par l'impression d'un objet quelconque, rien ne pouvant agir sur Dieu d'aucune manière. L'essence divine est donc la seule espèce intelligible de toute la connaissance de Dieu¹.

Il s'en suit que l'on doit chercher en Dieu seul la raison pour laquelle l'essence divine représente l'objectivité des choses connues de Dieu².

Cette conséquence est très importante et doit être pesée avec soin. Si Dieu puisait sa science dans les objets, ainsi que nous faisons nous-mêmes, c'est dans ces objets qu'il faudrait chercher la raison de leurs espèces dans l'intellect divin. Le dernier pourquoi de ma vision,

1. *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 46. — *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 5, ad 2.

2. Si je ne me trompe, c'est ici le point central des controverses entre thomistes et molinistes : *comment* l'essence divine contient-elle nos actes libres? quelle est la raison *propter quid* de l'intelligibilité de ces actes dans l'essence divine? — Les néomolinistes avouent que, pour eux, c'est l'« inexplicable mystère. » Les thomistes pensent que le *propter quid* cherché se trouve dans la *causalité* : l'essence divine contient nos actes libres, parce qu'elle en est la cause première; le mystère ineffable, c'est la manière dont la cause première contient et produit ses effets.

par exemple, c'est l'impression de l'objet coloré sur l'œil et le cerveau. Mais Dieu tire sa science de lui-même, et loin que l'objet soit en lui la raison de l'espèce, c'est l'espèce qui est la raison de la réalité de l'objet. Par conséquent, c'est dans l'essence divine seule que l'on doit trouver la raison des espèces qu'elle contient.

Je vois une statue. La cause de ma vision c'est, en dernière analyse, la statue elle-même, qui nécessairement préexiste à ma vision. Mais cette statue, avant d'exister, a eu dans l'esprit de l'artiste une idée exemplaire, que l'artiste avait conçue indépendamment de la statue, et qui même est cause que la statue existe. Où chercherons-nous la raison, la cause de cette idée exemplaire? Non pas dans la statue, évidemment, mais dans l'esprit, dans le génie de l'artiste.

Ainsi de la science de Dieu, qui se rapporte à ses objets comme l'idéal de l'artiste à l'œuvre d'art. C'est dans l'essence divine seule qu'il faut en découvrir et en montrer la raison totale.

Or, s'il est une doctrine clairement enseignée par saint Thomas, c'est, sans nul doute, que l'essence divine est espèce intelligible, *précisément en tant qu'elle est cause*. La causalité de Dieu, telle est la raison propre et formelle, la mesure exacte, de sa science des créatures.

Bossuet exprime ainsi cette vérité : « Le rapport de cause à effet étant le fondement essentiel de toute la communication qu'on peut concevoir entre Dieu et la créature, tout ce qu'on supposera que Dieu ne fait pas demeurera éternellement sans aucune correspondance avec lui et n'en sera connu en aucune sorte¹. »

Mettons en pleine lumière la pensée de saint Thomas.

En quelque endroit de ses ouvrages que l'Angélique Docteur traite de la prescience divine, partout et toujours on trouve le même raisonnement. « La parfaite connaissance de la cause, y est-il dit, ne se conçoit pas sans la connaissance des effets. Or Dieu, cause première de toutes choses, a de lui-même une connaissance très parfaite. Donc il sait tout ce que contient son infinie causalité. » Telle est la preuve thomiste de la science que Dieu a des objets autres que lui-même².

D'où l'on voit que l'essence divine est l'es-

1. *Traité du libre arbitre*, chap. 3. « Cum Deus cognoscit res per essentiam suam quæ est causa rerum, eodem modo cognoscit res, quo modo esse rebus tradidit : undè si aliquid est in rebus non cognitum ab ipso, oportet quod circa illud vacet divina operatio, id est, quod non sit operatum ab ipso. » (1 Sent. dist. 36, qu. 1, art. 1.)

2. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 5. — *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 49. — Qu. 2 de Veritate, art. 4.

pèce intelligible de toutes choses, en tant qu'elle est cause de toutes choses : « *essentia divina est universale medium quasi universalis causa*¹. » La raison formelle de l'intelligibilité des êtres dans l'essence divine, c'est sa causalité.

Parcourez tous les endroits où le saint Docteur traite de la science de Dieu, dans toutes les questions vous le verrez faire appel à la causalité divine. S'il veut montrer que Dieu a une connaissance distincte et précise de chaque chose : il faut supposer, dit-il, que Dieu est cause de tout être ; « *Deum esse causam omnium entium, supponatur*². » Se propose-t-il de prouver que Dieu connaît, non seulement les genres et les espèces, mais encore les individus en particulier, et tout le détail des événements et des phénomènes de la nature ? c'est toujours sur la causalité de Dieu qu'il appuie ses démonstrations³. Enfin, selon saint Thomas, la mesure de la science de Dieu c'est sa causalité même : « *Omnia Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur*⁴. » Par conséquent, quel que soit l'être connu de Dieu (l'imperfection et le

1. *2 de Veritate*, art. 4, ad 7.

2. *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 50. — *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 6.

3. *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 65 et seq.

4. *Ibid.*, lib. 1, cap. 68.

mal ne sont pas des êtres), la raison propre de la connaissance divine de cet être, c'est que Dieu en est l'auteur.

Il s'ensuit évidemment que Dieu connaît nos actes libres, précisément parce qu'il les cause. Ce sont les paroles mêmes de l'Angélique Maître : « Dieu, dit-il, connaît nos pensées et nos volontés dans sa causalité, parce qu'il est l'universel principe de l'être. En effet, par la science qu'il a de sa propre essence, il connaît les autres choses, de même qu'en connaissant la cause on connaît les effets. Dieu donc connaît, en voyant son essence, tout ce qu'embrasse sa causalité. Mais la causalité de Dieu s'étend aux actes de l'intelligence et de la volonté... Dieu connaît donc nos pensées et nos volontés¹. »

Quoi de plus clair que cet enseignement ? Dieu est cause de nos actes libres, et c'est pourquoi il les connaît.

Mais une difficulté se présente d'elle-même : comment la causalité divine se concilie-t-elle avec l'indépendance de notre volonté ?

Saint Thomas a prévu l'objection. Il y répond en ces termes : La volonté est maîtresse de ses actes, il est en sa puissance de vouloir et de ne vouloir pas. Cette indépendance est in-

1. *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 68. — Cf. *S. th.*, qu. 57, art. 4. — *16 de Malo*, art. 8.

compatible avec la détermination de la faculté *ad unum*, ou la violence d'un agent extérieur; mais elle se conçoit fort bien sous l'influence de la cause première, de qui la volonté reçoit l'être et l'opération. C'est pourquoi rien n'empêche de reconnaître que Dieu, Cause Première, est vraiment cause de nos volontés, et par suite les connaît en se connaissant lui-même¹.

Telle est la véritable doctrine thomiste sur le « medium » de la prescience de Dieu. L'essence divine est l'espèce intelligible unique de toute la connaissance que Dieu possède des êtres autres que lui-même; et sa force représentative se mesure exactement à sa causalité². « In tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas³. » L'étendue de la science divine est l'étendue même de sa causalité.

Veut-on pénétrer la raison profonde de cette doctrine? C'est que toute connaissance exacte est un rapport, une égalité, entre le sujet connaissant et l'objet connu : *adæquatio rei et intellectus*. Eh bien, quelle perfection pouvons-

1. *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 68.

2. « Secundum hoc autem aliquid in cognitione divinâ ponimus, secundum quod ipse per essentiam suam est causa ejus : sic enim in ipso est ut cognosci potest. » (Qu. 2 de *Veritate*, art. 4.)

3. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 11.

nous concevoir dans le Premier Être, qui soit le fondement d'un pareil rapport entre lui et les objets de sa prescience? Aucune autre, sinon qu'il est en acte relativement à ces objets; car être en acte, c'est avoir une chose avec perfection. La prescience divine est donc fondée sur ce que Dieu est en acte tout ce qu'il connaît. Mais être en acte, c'est précisément être cause : *agens agit, in quantum est actu*. Voilà pourquoi la causalité divine est la raison formelle et la mesure de la prescience de Dieu.

Que s'ensuit-il, sinon que les décrets prédéterminants, qui constituent la causalité effective de l'essence et des idées divines, forment aussi le « medium » où Dieu connaît tous les êtres, où il les voit de ce regard éternel qui embrasse tous les temps.

Dieu connaît en tant qu'il est cause.

Or, il est cause par ses décrets.

Donc, sa science suppose ses décrets.

La théorie thomiste de la prescience divine est tout entière dans cet argument.

Essayons de concevoir en Dieu la formation de la prescience des créatures, et la part de la volonté dans cette mystérieuse vision.

La perfection de l'Être divin est inépuisable; aucune réalité ne reproduira jamais cet idéal.

Avant toute hypothèse, dans le pur absolu de son essence, Dieu voit clairement l'infini de sa perfection, et, dans cet océan sans rivages, l'infinité des êtres et des mondes, chétives gouttes d'eau, qu'il peut répandre hors de son sein. Parmi ces mondes possibles se trouve cet univers. Dieu le contemple jusque dans ses moindres détails; il en connaît les soleils et les brins d'herbe; pas un atome n'échappe à son regard. L'évolution des cieux, les lentes transformations de la terre et toute l'histoire des hommes se déroulent devant lui; le plus petit phénomène, la moindre de nos actions, apparaissent à sa vue. Telle est la science de Dieu, dès avant l'origine des choses, alors que tout n'est encore que possible et que la volonté divine n'a pas fait acte de liberté. Soudain Dieu a fait son choix entre les mondes; il veut, il commande librement la création de cet univers. Par cet acte unique, qui atteint tout le plan du monde, par ce seul décret, qui ordonne tout¹, Dieu devient cause effective d'êtres distincts de lui, *alia a se*; du même coup², l'essence divine

1. Le décret par lequel Dieu détermine la création de l'univers n'est qu'un seul acte en Dieu et sa substance même. Mais ce décret unique atteint distinctement toutes les créatures, tous leurs accidents et toutes leurs opérations. C'est pourquoi, *ratione volitorum*, on peut compter autant de décrets divins qu'il y a dans l'univers de choses que Dieu veut ou permet. (*S. th.*, 1^{er} p., qu. 19, art. 2, ad 4. — *Cont. Gent.*, II, 76 et 77.)

². Il est bon de faire ici, avec saint Thomas, cette

représente ces êtres, non plus seulement comme possibles, mais comme existants; et Dieu les voit hors de lui, à la place qu'il leur a fixée dans la suite des âges.

Ainsi se forme, par un simple décret de la volonté divine, l'éternelle vision de Dieu.

Poussons plus avant cette théorie.

Dieu se connaît lui-même, et en lui tous les possibles; et cette connaissance, dont les objets sont indépendants de la volonté divine, ne présume aucun décret. C'est la science nécessaire, aussi nécessaire que l'Être divin et ses perfections.

En outre, Dieu voit tout ce qui est, tout ce qui a été avant le moment présent, tout ce qui sera jamais; et cette vision, dont les objets dépendent évidemment de la volonté de Dieu quant à leur réalité hors de lui, présuppose, sans nul doute, un libre et tout-puissant décret, qui détermine l'essence divine à être cause, et partant, espèce intelligible, ou idée, de ces objets. C'est la science libre, la science décrétée, commandée par la volonté: « Scire imperatum a voluntate¹. »

remarque, que « *quamvis res posterius habeat esse in sua natura quam in Deo, non tamen posterius cognoscitur a Deo in propria natura quam in seipso; quia hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit, intuetur res et prout sunt in seipso, et prout sunt in propria natura.* » (23 *de Veritate*, art. 2; ad 7.)

1. In 1^{er} Sent. dist., 39, art. 1, ad 5.

« Les idées divines ne représentent pas nécessairement tout ce qu'elles représentent, dit Cajétan. Elles représentent nécessairement les essences des choses; mais elles ne représentent qu'en vertu d'une supposition libre, « ex suppositione liberà, » les existences des choses, *et ce qui se joint à l'essence contingemment*. Elles représentent ces essences avant tout acte de la volonté divine; quant au reste, elles le représentent, supposé la libre détermination de la volonté de Dieu¹. »

Dieu voit donc nos actes libres futurs dans le décret qui les prédétermine.

Mais il est d'autres objets connus de Dieu, lesquels ne sont pas de purs possibles, n'ont jamais été, n'existent pas présentement et ne seront jamais; je veux dire les *futurs conditionnels* ou *futuribles*. Par exemple : qu'arriverait-il si telles ou telles conditions étaient réalisées? Que ferait Pierre, ou Paul, s'il se trouvait dans telles ou telles circonstances? — L'événement qui arriverait, l'action qui serait faite, dans ces hypothèses, voilà des futurs conditionnels.

Je ne connais pas dans les œuvres du Docteur Angélique un seul passage où il soit question de pareils futurs et de la science que Dieu en a. Une pareille prescience n'a aucune place dans les théories du saint Docteur².

1. In *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 13.

2. Saint Thomas divise toujours la science de Dieu

Cependant, il est facile de montrer, suivant les principes de la doctrine thomiste, que cette divine prescience est fondée sur le décret de la volonté. Ces futurs conditionnels sont, en effet, pour parler comme Cajétan, des raisons d'être surajoutées à l'essence des choses possibles, des *adjonctions contingentes*. Par conséquent, l'essence divine ne les représente pas d'elle-même nécessairement, mais en vertu d'un libre décret de la volonté divine. Ce décret la constitue véritablement cause, et partant exemplaire, de cette sorte d'objets. D'où l'on voit que ces futurs conditionnels, de même que les futurs absolus, Dieu les connaît dans son essence déterminée par la volonté.

On peut expliquer ainsi cette divine prescience.

Les choses voulues de Dieu et réalisées dans le temps ne sont pas sans liaison entre elles. Nous les voyons soumises à des lois qui sont les règles fixes du gouvernement divin. Ces lois, d'après la grande théorie scientifique de l'équivalence des forces naturelles et de l'évolution progressive de l'univers, se réduisent à un petit nombre de principes généraux, dont elles semblent découler avec une rigueur ma-

en deux parties seulement : *simple intelligence* et *vision*. Il ne parle jamais d'une science *intermédiaire*. (*S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 9. — *Cont. gent.*, I, 66.)

thématique. Peut-être même est-il vrai que tous les phénomènes de la nature, les faits du monde inorganique et les mouvements de la vie, les révolutions des astres et les changements qui s'accomplissent sur la terre, ne sont que les effets variés d'une force initiale unique, appliquée dès l'origine à une seule masse de matière, suivant un mode unique primordial d'action. Quoi qu'il en soit, l'observation des faits qui se passent sous nos yeux, la science des lois qui les régissent, donnent au savant, avec la prévision de l'avenir, la parfaite connaissance de tous les phénomènes qui se produiraient dans des cas semblables, en vertu de ces lois. L'astronome calcule et prédit longtemps à l'avance les faits du monde sidéral ; il pourrait répondre avec la même certitude sur une infinité d'hypothèses et de problèmes. Le physicien et le chimiste n'ignorent pas quels seraient, dans telles circonstances, les effets des agents dont ils connaissent l'activité. Sans nul doute, l'esprit assez puissant pour embrasser les premiers principes des choses et toutes leurs conséquences découvrirait dans leurs causes tous les phénomènes réellement futurs, et, du même coup, tous ceux qui s'accompliraient, par les mêmes lois, dans la série sans fin des circonstances semblables que l'on peut imaginer. La même science, par les mêmes principes, connaît les futurs absolus et les futurs conditionnels.

Ainsi Dieu, par la connaissance des lois providentielles qui régissent l'univers, étend son regard au nombre infini des futurs conditionnels qui se rattachent à l'ordre des causes naturelles et de leurs effets. Il n'ignore rien de ce qui arrivera certainement, ni de ce qui arriverait, en vertu des lois établies, dans toute hypothèse qui se puisse concevoir. La science de ces futurs hypothétiques, loin d'être indigne de Dieu, est une suite nécessaire et toute simple de la claire et parfaite vision des phénomènes du temps.

On peut concevoir de même, par analogie, la divine prescience des futurs conditionnels libres. Dieu ne mène pas au hasard et sans règle les agents volontaires. Il y a des lois providentielles pour le monde moral aussi bien que pour le monde physique. Ces lois, dictées par l'Infinie Sagesse à l'Infinie Bonté, dirigent la Toute-Puissance dans le gouvernement des créatures intelligentes et libres. C'est sur elles que Dieu règle la distribution de ses grâces. Il voit, en elles, comment il agirait dans mille circonstances possibles, qui ne seront jamais ; et, par là, il connaît une infinité de futuribles. Il voit, par exemple, que les Tyriens se convertiraient à la vue des miracles du Christ ; parce que la loi générale qu'il a établie, et d'après laquelle il gouverne les causes libres dans l'ordre surnaturel, aurait dans ce cas son application. Ainsi du reste. D'où il

paraît que la science des futurs conditionnels libres ne suppose point en Dieu d'autre décret que celui qui est le fondement de l'éternelle vision des choses temporelles.

Et qui sait si toutes les lois providentielles du gouvernement de cet univers ne se ramènent pas à un seul principe, dont tous les événements de ce monde, dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, ne seraient que des applications variées, et toute la suite des choses, l'harmonieuse évolution? La multiplicité des créatures, sortie de l'unité du Premier Être, retournerait ainsi, par l'unité de la loi suprême, à l'unité du Souverain Bien. Un seul décret pourrait expliquer la divine prescience des futurs et des futuribles.

Plus encore peut-être. Cette loi générale de la Providence actuelle ne serait-elle pas un simple cas particulier d'un principe transcendant, règle unique de gouvernement pour tous les mondes possibles, centre d'où rayonnerait l'Infinie Perfection de la Cause des Causes à travers l'infinie diversité des créations? Ce principe suprême embrassant toutes les réalités et toutes les hypothèses, Dieu verrait en lui, comme dans leur première loi, toute l'infinité des futurs conditionnels possibles. Quoi de plus admirable et de plus divin qu'une pareille prescience¹!

1. Cf. Goudin, *de Voluntate Dei*, q. 2, art. 1, concl. 3, *in fine*.

Telle est la théorie thomiste des décrets prédéterminants. Il est vrai, cette doctrine ne dissipe pas entièrement toutes les obscurités du problème; elle ne lève pas toutes les difficultés. Mais ne semble-t-il pas qu'elle est une suite nécessaire, et rigoureusement logique, des simples vérités de bon sens sur l'universelle primauté de l'Être Parfait?

Dieu est le Premier Être et la Première Cause : donc toute vérité contingente a pour raison éternelle sa toute-puissante volonté.

C'est le bon sens, et c'est le Thomisme.

CHAPITRE V.

LA PRESCIENCE DU PÉCHÉ.

Une grave objection s'élève contre la théorie des décrets prédéterminants.

Il est impossible, dit-on, que Dieu connaisse dans ses décrets tous nos actes libres ; car Dieu connaît certainement des actions humaines qu'il ne peut vouloir ni prédéterminer : ce sont les *péchés*. Où Dieu les connaît-il donc ? — Et s'il les connaît par un autre moyen que ses décrets, pourquoi ne connaîtrait-il pas de même tous nos actes libres ? — A la vérité, tous les molinistes doivent « renoncer à expliquer le comment de la science moyenne ; » ce comment est pour eux « l'insondable mystère, » ainsi que l'affirment les néomolinistes français. Mais la prescience des péchés ne serait-elle pas aussi l'insondable mystère et l'inévitable écueil de la théorie thomiste ?

Voilà l'objection.

Pour la dissiper, recourons aux lumières de l'Angélique Maître. A ses yeux, la question du péché, qu'il s'agisse de sa nature, de son ori-

gine, ou de sa place dans l'ordre providentiel de l'univers, n'est qu'un cas particulier de la question générale du mal. Voyons donc comment le mal est connu de Dieu.

Mais d'abord le mal est-il connaissable en lui-même ? Une chose n'est connaissable qu'autant qu'elle est. Le mal est-il un être ? Non, dit le saint Docteur, le mal n'est pas un être, puisque *bonum et ens convertuntur*. Le mal est un manque, une privation d'être¹. Par conséquent, le mal n'est pas connaissable en lui-même.

Dieu le connaît cependant, mais, comme il connaît les privations d'être et les négations, à savoir, comme le contraire de la perfection réelle et l'opposé de l'affirmation. Le néant est connu par l'être, ce qui n'est pas par ce qui est, le mal par le bien. Si l'on peut ainsi parler, c'est une sorte de connaissance *antithétique*. Dès que l'on voit clairement et que l'on pénètre la nature d'un objet, on sait par le fait même, et ce qu'il faut affirmer de lui et ce qu'il en faut nier ; et la perfection qu'il a et celle qui lui manque ; son bien et son mal. Plus une chose est connue, plus aussi l'est son contraire ; plus on comprend la perfection d'un objet, plus on en voit les défauts. Telle est la seule manière de connaître le mal.

1. *S. th.*, 1 p., q. 48, art. 1. — Quæst. 1, *De malo*, rt. 1. — *Contr. Gent.*, lib. 3, cap. 7, 8, 9.

Dieu donc, qui connaît tout l'être de chacun de ses effets, voit du même coup toutes les négations qui leur conviennent, tous les manques d'être qui sont en eux, toutes les perfections dont ils sont privés. C'est ainsi qu'aucun des maux qui se trouvent dans l'univers n'échappe à sa vue pénétrante. La connaissance du mal est un corollaire rigoureusement logique de la connaissance du bien ¹.

Il s'ensuit, que Dieu connaît le mal par la même science et de la même manière qu'il connaît le bien qui est le sujet du mal, c'est-à-dire qui est privé de quelque perfection. D'où l'on voit qu'il n'y a point dans l'essence divine d'idée ou d'espèce intelligible du mal, mais seulement du bien. C'est par les idées des divers êtres et des différents biens que Dieu connaît les négations, les privations et tous les maux des créatures ².

Voilà pourquoi la divine prescience du mal qui est dans le monde suppose en Dieu tout ce qui est requis pour la prescience des êtres et des biens, par lesquels le mal est connu, à savoir, l'essence divine déterminée comme espèce intelligible par le décret de la volonté.

Telle est la véritable théorie thomiste de la

1. *S. th.*, 1 p., q. 14, art. 10. — *Cont. Gent.*, lib. 1, cap. 71. — *Quæst.* 2, *de Veritate*, art. 15.

2. *S. th.*, 1 p., qu. 16, art. 3, ad. 1. — *Quæst.* 3, *de Veritate*, art. 4. — *Quodl.* XI, art. 2.

connaissance du mal. L'essence divine représente des biens privés de certaines perfections ; Dieu décrète de produire ces biens incomplets ; ainsi se forme la divine prescience, l'éternelle *vision* des biens et des maux.

Que reste-t-il maintenant de l'objection des molinistes ?

Oui, Dieu connaît les péchés. Mais les péchés que sont-ils, sinon des actions réelles, des êtres physiques, des biens, privés d'une certaine perfection morale, à savoir, de l'ordre rationnel à la véritable fin de l'homme ? Dieu connaît ces actions, ces biens physiques dans l'idée qu'il en a, et cette connaissance est fondée sur la causalité et le décret divins ; il connaît de la même manière le jugement de la raison qui fait l'espèce morale de ces actes ; il voit par là qu'ils ne sont pas ordonnés selon la raison et la loi ; que cet ordre, qui serait la perfection, la bonté morale de ces actes, leur manque ; et partant, que ces actes, véritables êtres et biens physiques, sont, au point de vue moral, des non-êtres, des péchés.

Voilà comment la prescience du péché suppose le décret divin.

Et cependant Dieu ne veut pas et ne prédétermine pas le péché. De même que l'œil ne perçoit que la couleur, et l'oreille le son ; de même la volonté, que dirige l'infaillible sagesse, ne se porte qu'au bien réel. Dieu donc ne veut et ne décrète que les biens où le péché

se trouve et par lesquels il est connu. Quant au mal lui-même, à la privation, à l'absence de bien, Dieu le *permet* seulement, comme on parle dans l'Ecole; de telle sorte que ce vaste mélange de biens et de maux qu'on nomme l'univers est sorti tout entier de la volonté de Dieu comme de la cause première : les biens, de la volonté qui ordonne; les maux, de la volonté qui permet¹.

La mystérieuse prescience des péchés n'est donc pas l'inévitable écueil où la théorie thomiste se heurte et se brise.

Que si l'on demande, en outre, pourquoi Dieu veut et prédétermine l'acte physique du péché, pourquoi il permet le mal, je réponds que ces questions n'appartiennent pas au problème de la prescience, mais à celui des motifs divins de la réprobation. Il suffit, pour le moment, de savoir que rien n'est plus éloigné de la théorie thomiste, théorie de l'efficacité souveraine du Premier Être et de la Cause Première, que de faire Dieu auteur du mal. L'être et le bien, oui, viennent premièrement de Dieu; mais le non-être et le mal ont toute leur origine dans la créature.

En résumé, Dieu voit éternellement d'un seul regard toute la série des siècles; l'*antériorité*

1. *S. th.*, 1 p., qu. 14, art. 9, ad 3.

de sa prescience n'est qu'une illusion de notre esprit, et par suite, ne peut être un obstacle réel à notre libre arbitre.

Mais si la science de Dieu n'a pas, à proprement parler, la priorité de temps sur ses objets, elle a sans nul doute la priorité de cause; et sa causalité est constituée formellement par les décrets prédéterminants de la volonté. L'accord de cette causalité toute-puissante avec notre libre arbitre se trouve dans l'efficacité même des décrets et la transcendance de l'Être Divin.

Ainsi disparaissent les deux principales difficultés de la prescience divine.

Quant au « *medium* » de cette prescience, c'est l'essence divine seule, mais déterminée, comme espèce intelligible, par un libre décret de la volonté. Les décrets prédéterminants forment le « *medium* » de la science de vision, même de la vision des actes libres, des futurs absolus, et des futuribles ou futurs conditionnels.

Le mal est connu par le décret qui détermine la réalité du bien où le mal existe, en *permettant* l'imperfection qui est précisément le mal.

Voilà comment saint Thomas explique la prescience divine des créatures, et montre l'accord de cette prescience avec notre liberté.

Vision *éternelle*, volonté *transcendante* : ces quatre mots renferment et le problème et la solution.

DEUXIÈME PARTIE

LA PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE

CHAPITRE VI.

LA PRÉDÉTERMINATION DES CAUSES NATURELLES.

Dieu connaît tous les êtres et toutes leurs opérations dans son essence en tant que cause, et l'essence divine est cause, et partant « espèce ou medium » des opérations et des êtres, en vertu d'un décret divin.

Comment Dieu cause-t-il effectivement les opérations des êtres ? Comment exécute-t-il dans le temps, par les actions des créatures, ses éternels décrets ?

Nous allons l'apprendre par la théorie du gouvernement divin.

Ecartons d'abord un préjugé.

Suivant la théorie thomiste de la transcendance du Premier Etre et de son efficace souveraine, il est clair que la divine prescience et le décret prédéterminant ne sauraient nuire à notre libre arbitre. On peut voir par là même que le gouvernement de la divine Providence

ne blesse en rien notre liberté. Dieu agit, en effet, de la même manière qu'il sait et qu'il veut, c'est-à-dire avec une efficacité infaillible et qui ne manque pas son but, mais transcendante, et qui, loin d'empêcher les causes secondes, les fait passer à l'acte selon la nature propre et les dispositions de chacune d'elles.

Aussi les propositions suivantes : la cause que Dieu fait agir, agit nécessairement, — la cause que Dieu fait agir, ne peut pas ne pas agir, — s'expliquent, à l'aide des distinctions dialectiques de nécessité de la *conséquence* et du *conséquent*, de sens *composé* et *divisé*, avec la même facilité que les propositions : ce que Dieu sait devoir être sera nécessairement, — ce que Dieu décrète ne peut pas ne pas arriver.

Il n'y a donc pas à insister maintenant sur l'accord de l'opération de Dieu dans les causes secondes avec la causalité propre et la contingence ou liberté de ces causes. Tout l'effort de notre attention doit se porter à bien entendre la pensée de saint Thomas sur la manière dont Dieu, cause première, opère effectivement dans toutes les actions des créatures.

Il y a deux sortes d'agents dans l'univers. Les uns sont, par nature, prédéterminés à produire leurs effets ; ils ne peuvent ni suspen-

dre ni modifier leur activité : ce sont les causes nécessaires. Les autres agents sont les volontés libres.

Écoutons d'abord l'enseignement du Maître en ce qui regarde les opérations des causes secondes autres que la volonté. Il est plus aisé de le bien comprendre que celui qui a pour objet les actes du libre arbitre. Considérons donc uniquement les causes qui agissent par nécessité de nature, et dont la puissance active est d'elle-même prédéterminée *ad unum*¹.

Tous les êtres tiennent de Dieu leur existence et leurs perfections, non seulement parce que c'est Dieu qui les a tirés du néant, soit en eux-mêmes, soit dans leurs principes constitutifs, mais encore parce que c'est Dieu qui, par une influence continuelle de son activité créatrice, leur conserve l'être et tout ce qui en dépend². C'est l'effet premier de la Providence divine gouvernant le monde.

Voici le second. Un principe métaphysique fondé sur le rapport du non-être à l'être, de la puissance à l'acte, c'est que le mode d'agir suit le mode d'être : « *operatio sequitur esse*. » Si donc la créature dépend toujours actuellement de Dieu quant à l'être, il faut qu'elle en dépende aussi toujours dans son opération. Par conséquent, de même que Dieu fait être

1. *S. th.*, I, 23, art. 1, ad 1.

2. *S. th.*, 1 p. qu. 104. — *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 65.

ou subsister toute cause seconde, de même il la fait agir : « operatur in omni operante. »

Dieu est le principe de toutes les opérations des causes secondes, premièrement, sous le rapport de la finalité; car tout être, en agissant, cherche le bien, et Dieu est le Bien suprême, dont les rayons arrivent faiblement aux créatures à travers la variété infinie des biens particuliers. Dieu donc est la fin poursuivie, avec ou sans conscience, par tous les agents créés; et comme la fin est le principe de l'action¹, il s'ensuit qu'en dernière analyse, Dieu est, en tant que Bien Suprême, le principe premier de toute opération.

Mais, outre le point de vue de la finalité, il y a, pour toute action, celui de l'efficiencia ou de la causalité proprement dite. C'est à ce point de vue qu'il faut nous placer et nous tenir maintenant. Sous ce rapport, Dieu est encore principe, et principe immédiat, de toute opération des créatures.

Voyons comment le Docteur Angélique entend cette influence physique de Dieu dans les opérations des causes secondes².

Selon saint Thomas, le rapport de dépendance qui existe entre la cause première et

1. Cf. *Cont. Gent.*, III, 2 et 3. — *S. th.*, I, 2, qu. 1, art. 2.

2. *S. th.*, I, 105, art. 5. — *Cont. Gent.*, III, 67. — 3 de *Potentia*, art. 7.

les causes créées dans les opérations de ces dernières s'exprime clairement par cette formule : Dieu est à la créature comme l'agent principal est à son instrument; la cause créée est subordonnée à la cause première comme l'instrument à l'agent principal : « Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinæ virtutis operantis. — Quæcumque rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt a Deo mota. »

Il s'ensuit, non pas seulement que Dieu agit avec la créature, mais encore et surtout que Dieu fait agir la créature, ou pour employer l'expression thomiste, qu'il la *meut* à l'acte, « movet ad agendum. » — « Agere cujuslibet agentis creati a Deo causatur, sicut motus mobilis a motione moventis¹. »

Voici comment le saint Docteur exprime sa pensée.

Dans le cas de plusieurs agents, dont l'un est subordonné à l'autre, toujours, dit-il, le second agit en vertu du premier, car le premier meut le second à agir. C'est ainsi que toute cause créée agit en vertu de la Cause Première, et que Dieu est cause de toutes les opérations des créatures. Par cette motion à l'acte, il faut entendre que Dieu applique la puissance active à opérer, comme l'ouvrier, par exemple, applique la hache à l'action de couper.

1. *Compendium theol.*, cap. 130.

Ainsi parle saint Thomas dans la *Somme théologique*. Ces expressions : *mouvoir* à l'acte, *appliquer* à l'action, agir *en vertu* de Dieu, se retrouvent à profusion sous la plume du Maître, ainsi que l'exemple, classique dans l'Ecole, de l'ouvrier maniant son outil.

Dans la troisième question *de potentia*, l'Angélique Docteur rend ainsi sa pensée. Par la motion à l'acte, il ne faut pas entendre que Dieu donne ou conserve aux créatures leur vertu active, mais qu'il *applique* cette vertu à l'action ; de la façon, par exemple, qu'un homme est cause de l'incision que fait un couteau, parce qu'il applique le tranchant du couteau à l'action de couper, en lui imprimant un mouvement.

Telle est la théorie thomiste de la *prémotion physique*.

Dieu, agissant comme cause première efficiente, met en mouvement la cause seconde et la fait agir effectivement. Cet influx divin, qui complète et met en jeu l'activité physique des agents créés, et qui, par là, produit une réelle entité physique, est une véritable *motion physique*. Mais l'action du moteur étant le principe du mouvement du mobile, a sur lui la priorité de la cause sur l'effet : « *Motio moventis præcedit motum mobilis ratione et causâ* ¹. » Donc l'influx physique de Dieu se

1. *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 149. — In quolibet motu,

nomme à bon droit une *prémotion physique*.

Voilà, en termes précis, la pensée de saint Thomas ¹.

naturaliter primum est motio ipsius moventis, secundum autem est motio ipsius mobilis. (*S. th.*, 1, 2, qu. 113, art. 8.)

1. Exemple de préjugé antithomiste : « Saint Thomas n'a jamais enseigné la prémotion. Car s'il est essentiel à *tout* mouvement de précéder son effet, au moins d'une priorité de nature, à quel titre pourra-t-on justifier le mot de prémotion, s'il ne signifie *rien autre chose* que cette essentielle priorité de nature ? Par là même que saint Thomas regarde cette priorité comme essentielle à *tout* mouvement, il ne pouvait, ni ne devait, ici faire usage du mot prémotion. Ou bien, en effet, la prémotion ne dit *rien de plus* que l'acte de mouvoir les créatures à leurs opérations, et alors il n'y a pas de raison pour employer une dénomination nouvelle ; ou bien elle dit quelque chose de plus, et alors l'argumentation de Goudin (*Philosophia thomistica*, métaphysique : *de influxu Dei* in causas secundas), pour nous montrer que saint Thomas enseigne la prémotion, ne prouve rien du tout... Cette argumentation aboutit, en fin de compte, à cette conclusion, qu'on peut trouver en toutes lettres dans saint Thomas, sans tant de recherches, ET QUE PERSONNE N'A JAMAIS SONGÉ A METTRE EN DOUTE, à savoir : que Dieu est le moteur universel dans toutes les opérations des créatures, et que, dans tout moteur, il faut reconnaître au moins une priorité de nature, par rapport au sujet qui en reçoit le mouvement. » (*Lettre du cardinal Pecci*, traduite par M. l'abbé Deshayes.) — Goudin ne prétend prouver *rien autre chose* que ce que lui concède ici le cardinal Pecci, et le mot prémotion ne signifie *rien de plus* que l'essentielle prio-

Quelle est la nature et l'efficacité de cette prémotion ?

Il est clair que la motion divine est efficace, c'est-à-dire qu'elle produit toujours son effet, qui est d'appliquer, de faire passer à l'acte, de mettre en mouvement la cause créée. On ne saurait concevoir que la cause première, à qui rien ne peut faire obstacle, « *inimpebilis*, » qui ne manque jamais son but, « *quæ deficere non potest*; — *necessaria*, » meuve une créature, et que celle-ci ne soit pas en mouvement. L'effet propre de la motion de Dieu est précisément l'*agir* même de la cause mue. Saint Thomas le dit en termes exprès, quand il désigne la motion divine par cette périphrase : « *Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat*¹. » Si donc Dieu applique une cause seconde à l'acte, il s'ensuit nécessairement, — nécessité de conséquence, — que cette cause seconde agit effectivement. Voilà pourquoi, selon saint Tho-

rité de nature du moteur, *ut sic*, sur le mobile, *ut sic*. Donc, en réalité, saint Thomas est prémotioniste comme Goudin. Quant à l'emploi du mot prémotion, il se justifie, non seulement par les *doutes*, mais par les *négations*, parfois fort vives, des partisans du *concours simultané*, qui voulaient (le cardinal Pecci l'ignorait-il ?) que la motion enseignée par saint Thomas fût un simple concours *avec* la cause, *sans aucune priorité* de nature et de causalité sur l'action de celle-ci. Les thomistes ont marqué avec précision le vrai sens de la motion divine.

1. Qu. 3, de *Potentiâ*, art. 7, ad 7.

mas, la cause première détermine la cause seconde à l'opération, « *determinat naturam de necessitate*¹. » Rien de plus facile à entendre pour les agents naturels, dont les facultés actives sont par nature prédéterminées *ad unum*, « *prædeterminatæ ad unum*². »

C'est pour exprimer nettement cette efficacité de la motion divine, qui applique la créature à agir, qui la détermine à exercer son activité, qui met effectivement en jeu sa vertu active, que les thomistes ont désigné la prémotion physique par le mot de *prédétermination*. « Ces termes semblent rudes à quelques-uns, dit Bossuet³; mais, étant entendus, ils ont un très bon sens. » Un philosophe doit voir, sous les mots, ce « très bon sens » qu'on y a voulu mettre, et ne pas se laisser rebuter par leur énergie.

Cependant la motion divine n'est pas seule cause de l'opération et de l'effet; la créature agit aussi réellement. La prédétermination divine n'ôte pas aux causes secondes leur naturelle activité. Voilà ce qu'il faut bien entendre pour avoir une juste idée de l'opération de Dieu. Dieu est présent au plus intime de toute créature; sa vertu conservatrice y est toujours en travail; car c'est lui qui, ayant donné l'être,

1. Quest. 4, de *Potentiâ*, art. 7, ad. 13.

2. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 1, ad 1.

3. *Traité du libre arbitre*, ch. VIII.

le soutient par une influence continue. Lors donc que Dieu met en mouvement une créature et la fait agir, la motion divine part du sein même de la créature et du fond de l'être créé. D'où l'on peut concevoir que c'est la créature qui agit, qui opère, qui produit l'effet, sous l'impulsion de Dieu. Bien plus, — chose qu'on ne saurait trop remarquer, car elle fait comprendre le véritable sens et la portée exacte de la prémotion divine, — c'est la créature qui détermine l'action de Dieu à produire tel ou tel effet particulier. Car la cause première, étant universelle et transcendante, produit dans l'effet ce qu'il y a d'universel et de transcendant, à savoir, l'être. Voilà ce qui correspond proprement à l'activité divine. Mais les déterminations de l'être, tout ce qui dans une chose fait qu'elle appartient à tel genre, à telle espèce, qu'elle est cette chose concrète, individuelle, distincte, et non pas une autre, toutes ces particularités correspondent à l'activité des causes créées.

« L'effet propre du premier agent, dit le saint Docteur, c'est l'être, et les autres agents ne le produisent qu'en vertu de la motion de l'agent premier ; mais les agents seconds particularisent et déterminent l'action de l'agent premier, et opèrent, comme leurs effets propres, les déterminations distinctives de l'être¹. »

1. *Cont. Gent.*, lib. III, cap. LXVI.

Voilà pourquoi l'effet produit sous la motion de Dieu porte la ressemblance spécifique de la cause créée. Car, s'il est vrai que la cause première influe le plus, « maximè, » sur l'effet, son influence cependant est déterminée spécifiquement par la cause seconde¹. On le comprend sans peine, si l'on observe que la motion divine sort du fond le plus intime de l'agent créé, et naît, pour ainsi parler, dans ses entrailles mêmes.

En deux mots, la motion divine détermine la créature à passer à l'acte, et la créature détermine la motion divine à l'espèce de l'acte et de l'effet. Telle est l'efficacité de la prédétermination physique².

1. Quæst. 1, *de Potentiâ*, art. 4, ad 3 ; — 5, *de Veritate*, art. 9, ad 10 ; — 24, *de Veritate*, art. 1, ad 4.

2. Circa istam propositionem : « Secunda agentia determinant actionem primi agentis, » advertendum est quod hoc non est sic intelligendum quasi secundaria agentia aliquid erga divinam actionem, ut in se est, operentur, cum sua Dei actio sit sua substantia ; sed intelligitur secundum quod ipsa, mediantibus causis secundis, ad effectum aliquem terminatur. Sic enim virtus divina et actio, secundum quod in secundâ causâ recipitur, accipit limitationem et determinationem ex conditione causæ secundæ, tanquam ex susceptivi conditione, quia unumquodque recipitur in alio per modum recipientis. (Ferrariensis, *Com. in Cont. Gent.*, lib. III, cap. XLVI.) La cause seconde n'agit pas sur l'action de Dieu pour la limiter et la déterminer ; mais l'action divine est déterminée d'elle-même, en tant qu'elle naît et agit dans cette cause.

Comment faut-il concevoir cette prédétermination ?

Si on la considère formellement comme l'acte de Dieu, il est évident qu'elle n'a pas d'autre réalité que la substance divine elle-même. L'action de Dieu, c'est Dieu même.

Mais on peut considérer la motion divine dans la cause seconde qui la reçoit et qui est mue. Se confond-elle avec la réalité de l'opération de cette cause ? N'est-elle pas plutôt une sorte de mouvement de la cause même ? Recherche un peu subtile peut-être, et vaine curiosité d'un esprit qui s'attache à scruter les petits détails des choses.

Écoutons néanmoins saint Thomas.

Il semble établir une distinction réelle entre la motion de Dieu et l'acte de la créature. « Dans l'opération par laquelle Dieu meut la cause seconde, dit-il, celle-ci n'opère pas ; mais l'opération de la cause seconde est aussi l'opération de Dieu, de même que l'opération de l'instrument se fait par la vertu de l'agent principal¹. » Il y a donc quelque différence entre la motion divine et l'action de la créature.

Mais le saint Docteur s'en explique encore plus clairement².

La puissance active des causes secondes, dit-il, se trouve en elles comme une forme ou

qualité permanente et fixe. Tout au contraire, ce que Dieu fait dans la cause seconde qui la met en acte, « id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, » — (voilà bien la motion divine considérée dans le mobile), — n'a qu'une sorte d'être incomplet et transitoire : c'est un mouvement : « actio moventis in moto est motus¹. »

Pouvons-nous imaginer ce mode d'être ? En voici des exemples curieux.

Un sculpteur travaille un bloc de marbre ; il emploie le ciseau. Quel chemin suit l'idéal conçu par l'artiste pour aller se reproduire dans le marbre, et y prendre une forme durable et visible à nos yeux ? Il passe, en quelque manière, par la main et le ciseau du sculpteur. Ainsi l'idée divine, au moyen de la motion, passe par la créature pour aller exister dans son effet.

L'objet coloré que je vois est venu dans mon œil par une espèce sensible qui le représente. Quel mystérieux mouvement a conduit cet objet à travers le milieu qui le sépare de mon œil ? Il a passé cependant par ce milieu, mais d'une manière que l'imagination ne saisit pas.

C'est dans ces façons d'être et de cheminer, pour ainsi dire, entre la cause et l'effet, que saint Thomas prend des comparaisons qui don-

1. Quæst. 3, de *Potentiâ*, art. 7, ad 3.

2. *Ibid.*, art. 7, ad 7.

1. *S. th.*, I, II, 110, art. 2.

Comment faut-il concevoir cette prédétermination ?

Si on la considère formellement comme l'acte de Dieu, il est évident qu'elle n'a pas d'autre réalité que la substance divine elle-même. L'action de Dieu, c'est Dieu même.

Mais on peut considérer la motion divine dans la cause seconde qui la reçoit et qui est mue. Se confond-elle avec la réalité de l'opération de cette cause ? N'est-elle pas plutôt une sorte de mouvement de la cause même ? Recherche un peu subtile peut-être, et vaine curiosité d'un esprit qui s'attache à scruter les petits détails des choses.

Écoutons néanmoins saint Thomas.

Il semble établir une distinction réelle entre la motion de Dieu et l'acte de la créature. « Dans l'opération par laquelle Dieu meut la cause seconde, dit-il, celle-ci n'opère pas ; mais l'opération de la cause seconde est aussi l'opération de Dieu, de même que l'opération de l'instrument se fait par la vertu de l'agent principal¹. » Il y a donc quelque différence entre la motion divine et l'action de la créature.

Mais le saint Docteur s'en explique encore plus clairement².

La puissance active des causes secondes, dit-il, se trouve en elles comme une forme ou

qualité permanente et fixe. Tout au contraire, ce que Dieu fait dans la cause seconde qui la met en acte, « id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, » — (voilà bien la motion divine considérée dans le mobile), — n'a qu'une sorte d'être incomplet et transitoire : c'est un mouvement : « actio moventis in moto est motus¹. »

Pouvons-nous imaginer ce mode d'être ? En voici des exemples curieux.

Un sculpteur travaille un bloc de marbre ; il emploie le ciseau. Quel chemin suit l'idéal conçu par l'artiste pour aller se reproduire dans le marbre, et y prendre une forme durable et visible à nos yeux ? Il passe, en quelque manière, par la main et le ciseau du sculpteur. Ainsi l'idée divine, au moyen de la motion, passe par la créature pour aller exister dans son effet.

L'objet coloré que je vois est venu dans mon œil par une espèce sensible qui le représente. Quel mystérieux mouvement a conduit cet objet à travers le milieu qui le sépare de mon œil ? Il a passé cependant par ce milieu, mais d'une manière que l'imagination ne saisit pas.

C'est dans ces façons d'être et de cheminer, pour ainsi dire, entre la cause et l'effet, que saint Thomas prend des comparaisons qui don-

1. Quæst. 3, de *Potentiâ*, art. 7, ad 3.

2. *Ibid.*, art. 7, ad 7.

1. *S. th.*, I, II, 110, art. 2.

nent une bien vague idée de la motion de Dieu dans les créatures : « per modum quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis¹. »

Quoi qu'il en soit de ces analogies², il est certain que Dieu et la créature opèrent immédiatement l'effet par une seule et unique opération, Dieu comme cause première, la créature comme cause seconde. A parler avec une extrême précision, il ne faut pas dire que Dieu produit l'acte de la cause créée, mais qu'il la fait agir, qu'il lui fait produire l'acte; car c'est la créature qui agit, qui opère, sous la motion de Dieu. Il y a deux causes, il est vrai; mais la seconde est subordonnée à la première, et celle-ci n'agit et n'atteint l'effet que par celle-là³. Voilà comment, n'y ayant qu'une seule action, l'effet produit est tout entier de l'une et de l'autre cause.

Quelques-uns s'imaginent que « la prémo-

1. Cf. *S. th.*, 3 p., qu. 62, art. 4; — 27 de *Veritate*, art. 4, ad 4 et 5.

2. Évidemment, il est tout à fait secondaire et sans importance, dans la théorie thomiste, d'imaginer la motion divine comme ceci ou comme cela, de la distinguer ou de ne pas la distinguer réellement, *entitative*, de l'*agir* de la créature. L'essentiel, c'est de reconnaître qu'elle applique à l'acte, qu'elle donne l'*agir*; en un mot qu'elle est efficace ou *déterminante* « ad exercitium actūs. »

3. Qu. 3, de *Potentiâ*, art. 7, ad 4. — *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 70.

tion a une connexion nécessaire avec un acte second que nous n'avons point posé. » C'est se tromper complètement sur la nature de la pré-motion. La motion divine n'a de connexion avec l'acte second, ou l'*agir*, que moyennant la cause de l'acte. Il faut entendre que Dieu ne prédétermine pas l'acte, mais la cause à agir. Voilà pourquoi la pré-motion ne supprime ni la causalité effective ni le mode de la causalité de l'agent créé; au contraire, elle fait l'un et l'autre¹.

« Dieu, dit Bossuet², étant, comme premier Être, cause immédiate de tout être; comme premier Agissant, doit être cause de toute action : tellement qu'il fait l'*agir* même, comme il fait le pouvoir agir. Et de même que l'être créé ne laisse pas d'être, pour être d'un autre, c'est-à-dire pour être de Dieu; au contraire, il est ce qu'il est, à cause qu'il est de Dieu; il faut entendre de même que l'*agir* créé ne laisse pas, si on peut parler de la sorte, d'être un agir, pour être de Dieu; au contraire, il est d'autant plus agir que Dieu lui donne de l'être. Tant s'en faut donc que Dieu, en causant l'action de la créature, lui ôte d'être action, qu'au contraire, il le lui donne; parce qu'il faut qu'il lui donne tout ce qu'elle a, et tout ce qu'elle est; et plus l'action de Dieu sera conçue comme

1. Voir plus haut, pp. 69-70.

2. *Traité du libre arbitre*, ch. VIII.

immédiate, plus elle sera conçue comme donnant immédiatement, et à chaque créature, et à chaque action de la créature, toutes les propriétés qui leur conviennent... Pour mieux entendre ceci, il faut remarquer que Dieu ne fait pas notre action comme une chose détachée de nous; mais que faire notre action, c'est faire que nous agissions nous-mêmes. »

Telle est la doctrine thomiste de la prédétermination physique.

Dieu, dans toute opération des causes secondes, veut celles-ci physiquement, c'est-à-dire, non seulement comme bien suprême et comme fin, mais encore, comme cause efficiente; il les applique et les détermine efficacement à agir; et cette divine motion a vraiment sur l'acte de la cause seconde la priorité réelle de cause à effet. C'est ainsi que, selon saint Thomas, Dieu opère dans les agents naturels.

Cette théorie est fondée sur des principes simples et très solides.

Le premier est le fameux principe : tout être en mouvement est mû par un autre être, *omne quod movetur, ab alio movetur*. L'Angélique Maître le démontre ainsi ¹.

Qu'est-ce qu'un être en mouvement? C'est, dit l'École après Aristote, un être qui passe de

la puissance à l'acte, c'est-à-dire un être qui devient quelque chose qu'il n'était pas auparavant. Exemple : un homme en marche; il passe d'un lieu à l'autre, il devient présent en un lieu où il n'était pas : cet homme est en mouvement. Une plante qui bourgeonne; elle est en voie de se couvrir de feuilles et de fleurs; d'abord dépouillée et aride, elle devient ornée et féconde : cette plante est dans le mouvement de la vie. On le voit, le mouvement c'est le « devenir » : « Moveri est fieri. »

L'être en mouvement *devient* quelque chose, « fit. » Il n'était donc pas ce qu'il devient; mais il pouvait le devenir : il était *en puissance*. « Nihil movetur nisi secundum quod est in potentiâ ad illud ad quod movetur. » L'homme qui marche est en puissance par rapport au lieu où il va; la plante qui bourgeonne est en puissance par rapport aux feuilles et aux fleurs. « Moveri est entis in potentiâ. »

Mais, d'autre part, qu'est-ce que mouvoir? C'est faire passer de la puissance à l'acte, c'est mettre en acte. « Movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentiâ ad actum. » Exemple : l'homme est mis en marche par la vertu motrice de son âme : l'âme est le moteur; — la plante bourgeonne sous l'influence des agents extérieurs : ceux-ci meuvent la plante; — un train s'avance sous l'action de la vapeur : la vapeur est le moteur du train.

1. S. th., 1 p. qu. 2, art. 3.

Remarquez maintenant que pour mouvoir, pour faire passer de la puissance à l'acte, il faut d'abord être en acte. « De potentiâ non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu. » En effet, pour imprimer un mouvement, il faut être une vertu, une force, c'est-à-dire qu'il faut avoir en soi, d'une certaine manière, le mouvement produit. L'âme, les agents physiques, la vapeur, sont des forces. Un être, où le mouvement ne se trouverait pas, qui ne serait pas une vertu motrice, mais une pure puissance au mouvement, — la matière inerte, par exemple, — ne pourrait pas le produire. Il serait néant, pur non-être, par rapport au mouvement, et rien n'agit qu'autant qu'il est : « Nihil agit nisi secundum quod est; — operari sequitur esse. » D'où il suit que rien ne meut qu'autant qu'il est en acte : « Aliquid movet secundum quod est actu. — Movere est entis in actu. »

Si donc le moteur doit être en acte, « movere est entis in actu », tandis que la chose en mouvement doit être en puissance « moveri est entis in potentiâ; » comme, de par le principe même de contradiction, une chose ne peut être, en même temps et sous le même rapport, en acte et en puissance, — « non est possibile ut idem sit simul in actu et in potentiâ secundum idem, » — il faut nécessairement conclure, qu'une chose ne peut, par rapport au même acte, mouvoir et être mue,

ou se mouvoir elle-même : « Impossibile est quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. »

Par conséquent, tout être en mouvement est mu par un autre. « Omne quod movetur, ab alio movetur¹. »

N'est-ce pas là un principe manifeste, qui tire immédiatement son évidence du principe même de contradiction, des notions premières de puissance et d'acte, du rapport fondamental de l'être et de l'opération ?

Movere est entis in actu — moveri est entis in potentiâ.

Impossibile est autem aliquid esse, simul et secundum idem, in actu et in potentiâ.

Non potest igitur aliquid esse, secundum idem et eodem modo, movens et motum, vel movere seipsum.

Ergo omne quod movetur, ab alio movetur².

1. In tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentiâ ad plura; oportet enim ut id quod est in potentiâ reducat in actum per aliquid quod est in actu : et hoc est moveri. (*S. th.*, I, II, 9, art. 1.)

2. « Pour ceux qui l'ont pénétrée et comprise, dit M. l'abbé Farges dans une de ses savantes *Études philosophiques*, cette proposition — (Omne quod movetur, ab alio movetur) — n'est ni obscure, ni subtile, ni inutile, mais plutôt lumineuse et invincible comme les plus beaux théorèmes d'Euclide. C'est la réduction géométrique du principe de causalité ou de raison

Voilà le principe.

Or, toute créature, quand elle agit, est un être en mouvement, puisque son opération n'est pas sa substance même, mais un simple accident, un mode passager de la substance, et que la créature n'agit qu'en passant de la puissance à l'acte.

Donc, dans toute opération des créatures se fait sentir l'influence d'un moteur qui les applique à agir, d'une cause supérieure qui les met en activité.

Quelle est cette cause?

Le second principe sur lequel saint Thomas appuie sa doctrine va nous montrer Dieu. Nulle cause, dit le saint Docteur, ne donne l'être qu'autant qu'elle agit par la vertu de Dieu; car l'être est dans les choses la perfection universelle et transcendante, laquelle ne peut procéder que d'une cause qui soit au-dessus de toutes les autres, et qui, pour ainsi parler, soit par nature l'Être même. Or Dieu seul est absolument et à la perfection l'Être et la Cause. C'est donc par la vertu et la motion de Dieu que toutes les créatures donnent l'être, en tant qu'elles agissent comme instruments de l'Être parfait et de la Cause Transcendante. Voilà pourquoi Dieu, qui est intimement pré-

suffisante au principe premier de contradiction ou d'identité. (*Théorie de l'Acte et de la Puissance*, chez Roger et Chernoviz, à Paris.)

sent à toute créature, opère immédiatement en elles dans chacune de leurs opérations¹, les met, les applique à l'acte, en un mot, les prédétermine à agir.

Dieu, Premier Être et Première Cause; la créature, être d'emprunt et cause mendicante: ces deux faits, non moins assurés que les principes, sont la base de granit qui porte toute la théorie.

1. *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 66, 67. — Qu. 3, de *Potentia*, art. 7, 4^o in corpore.

CHAPITRE VII.

LA PRÉDÉTERMINATION DE LA VOLONTÉ.

Si l'on regarde avec attention la théorie de la prémotion physique, l'évidence des faits sur lesquels elle s'appuie, la solidité des principes d'où elle est déduite, il est manifeste qu'elle s'étend aux agents volontaires tout aussi bien qu'aux agents naturels.

Elle est, en effet, contenue tout entière dans ce texte du Maître : « Tous les mouvements, tant des corps que des esprits, procèdent du Premier Moteur, qui est Dieu. Voilà pourquoi, quelque parfaite que soit une cause, corps ou esprit, elle ne peut passer à l'acte que par la motion de Dieu... Il s'ensuit que l'action d'une créature quelconque dépend de Dieu à deux titres : 1^o en tant que toute créature tient de lui son énergie et son activité; 2^o en tant qu'il meut toute créature à agir¹. »

1. « Omnes motus, tam corporales quam spiritua-

Or la volonté est une créature, une cause qui, dans son opération, passe de la puissance à l'acte.

Par conséquent, elle est subordonnée, dans son être et dans son opération, à l'influence du premier Être, à l'action de la Cause première, à la motion du Premier Moteur. Comme toutes les causes créées, la volonté ne peut agir que par la vertu de Dieu : elle est mue, appliquée, déterminée à l'acte. Dieu lui donne une motion efficace, comme il convient à la Cause Première, laquelle ne peut manquer son effet; mais il ne lui ôte pas la contingence : rien ne serait plus contraire à la transcendance de la divine causalité. On doit dire de la volonté que Dieu lui *fait très efficacement* produire un acte pleinement volontaire et parfaitement libre.

Telle est la conclusion rigoureuse de la théorie des décrets prédéterminants et de la prédétermination physique.

Mais est-ce vraiment la doctrine de saint Thomas?

les, reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua, corporalis vel spiritualis, ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo... Sic igitur actio cujuslibet entis creati dependet a Deo quantum ad duo : uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit; alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum. » (S. th., 1, 2, qu. 109, art. 1).

Suivant l'Angélique Maître, les causes créées sont dans les mains de Dieu comme l'instrument dans la main de l'ouvrier. Cette formule de la motion divine, le saint Docteur l'emploie expressément pour la volonté : « Les esprits et les volontés, dit-il, sont subordonnés à Dieu, comme des instruments à l'agent principal¹. » Personne ne peut donc mettre en doute que le saint Docteur n'ait enseigné la même chose sur l'opération de Dieu dans les causes naturelles et dans la volonté. Les textes sont formels, aux endroits mêmes où la question de l'influx divin est traitée par le Maître.

Dans la troisième question *de potentiâ*, article 7 : *utrum Deus operetur in operatione naturæ*, les objections 12, 13 et 14, proposées contre la théorie de la prémotion physique, si clairement contenue dans cet article, sont tirées du libre arbitre. L'homme est libre, — la volonté est maîtresse d'agir, — l'agent libre agit de lui-même : « donc « Deus non operatur in voluntate operante. » Ainsi argumente saint Thomas contre sa propre doctrine. D'où l'on voit que sa théorie embrasse la volonté même. Du reste, l'argument *sed contra*, qui est la preuve d'autorité en faveur des conclusions de l'article, ne saurait être plus clair.

1. « Sub Deo, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates, sicut instrumenta sub principali agente. » (*Cont. Gent.*, III, 147.)

C'est le texte d'Isaïe : « Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. » Il s'agit donc de nos actes libres. Bien plus, l'article même débute par ces mots : « Respondeo dicendum quod simpliciter concedendum est Deum operari in naturâ et voluntate operantibus. » Vers le milieu, après la réfutation de l'occasionalisme, l'exposé de la théorie est annoncé par ces paroles : « In ipsâ naturâ vel voluntate operante Deus operatur : quod qualiter intelligi possit, ostendendum est. » Suit la démonstration. Enfin, la conclusion est formulée en ces termes : « Ainsi donc Dieu est cause de toute action, en tant qu'il donne la vertu active, qu'il la conserve, qu'il l'applique à l'acte, et qu'elle agit par lui. Joint à cela que l'activité de Dieu c'est Dieu même, et qu'il est présent au plus intime de l'être, non comme partie essentielle, mais par son influx conservateur, il s'ensuit que lui-même opère immédiatement dans chaque agent, sans exclure l'activité de l'agent naturel ou *volontaire*¹. »

1. « Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his quod Deus sit sua virtus, et quod sit intrâ rem quamlibet, non sicut pars essentialis, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusâ operatione voluntatis et naturæ. »

Il est donc manifeste que la théorie enseignée dans cet article s'applique aux opérations de la volonté.

La chose n'est pas moins claire dans le *Contrà Gentiles*. A la fin du chapitre 67 : *Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus*, le saint Docteur cite à l'appui de sa doctrine le texte précédent d'Isaïe, celui de saint Jean : « Sine me nihil potestis facere, » et celui de saint Paul : « Deus est qui operatur in nobis velle et perficere. » Puis il conclut ainsi : « Et hac ratione, frequenter in scripturâ, naturæ effectus operationi divinæ attribuuntur, quia Ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem. » Donc, lorsque saint Thomas, au chapitre 70, résume la théorie du chapitre 67 dans cette formule : « Superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, aut etiam applicat eam ad agendum, » cela doit s'entendre de la volonté non moins que des causes naturelles.

Dans la *Somme théologique* (1 p., qu. 105, art. 5 : *utrum Deus operetur in omni operante*), l'argument *sed contrà* est encore le fameux texte du prophète Isaïe : « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. » Cela ne suffit-il pas à nous avertir que saint Thomas va parler de l'opération de Dieu dans toutes les causes secondes, même dans la volonté ? Par conséquent, c'est aussi de la volonté qu'il faut

entendre que « Deus in omnibus intime operatur, » et encore que « Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum. »

Ces textes ne souffrent pas le moindre doute sur la pensée du Docteur Angélique. Oui, Dieu applique la volonté à agir, et cette application se fait par une véritable prémotion physique. Ou saint Thomas n'a jamais enseigné que Dieu, comme Cause Première et Premier Moteur, applique efficacement à l'acte, en d'autres termes, détermine à agir les causes secondes, — et rien peut-être n'est plus clair dans l'enseignement du Maître, — ou il l'a enseigné des agents volontaires tout autant que des agents naturels.

Mettons cette vérité dans son plein jour ; faisons voir clairement que, selon saint Thomas, Dieu meut physiquement la volonté, même aux actes libres.

Il ne s'agit pas ici de l'influence que Dieu exerce efficacement sur la volonté en s'offrant à elle comme objet, c'est-à-dire comme Bien Universel et Fin Suprême. Il est clair que, sous ce rapport, Dieu seul peut mouvoir la volonté en remplissant son appétit inné du bien¹. Il s'agit de la motion de Dieu agissant

1. *S. th.*, 1 p., qu. 105, art. 4.

comme Cause efficiente, c'est-à-dire physiquement, et appliquant la volonté à l'acte de vouloir.

Rappelons d'abord la raison formelle de la divine prescience de nos actes libres. C'est que Dieu les cause, dit toujours saint Thomas. On a lu plus haut les textes si précis du *Contrà Gentiles*¹. Voici un passage de la *Somme* : « Dieu seul peut connaître nos pensées et nos volontés; car la volonté n'est soumise qu'à Dieu seul, et Dieu seul, qui, à titre de Fin dernière, est l'objet principal de la volonté, peut agir en elle. Il s'ensuit que les choses qui ne dépendent que de la volonté, ou qui ne sont que dans la volonté, sont connues de Dieu seul². » Ainsi parle saint Thomas. De même ailleurs : « Le mouvement de la volonté ne dépend que de Dieu, qui peut seul donner une impression à la volonté. Donc, ce mouvement ne peut être vu que dans l'essence divine³. » Le saint Docteur dit encore : « La volonté ne

1. Voir pp. 85-86.

2. *S. th.*, 1 p., qu. 57, art. 4.

3. *Motus voluntatis non habet dependentiam nec connexionem ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam divinam, quæ in voluntate sola imprimere potest. Unde motus voluntatis et cordis cogitatio non potest cognosci in rebus naturalibus, sed solum in essentiâ divinâ, quæ in voluntatem imprimat.* (Qu. 8, *de Veritate*, art. 13.)

peut être mue intérieurement par un autre que par Dieu, à qui la volonté est immédiatement subordonnée. Voilà pourquoi l'acte volontaire ne peut être connu par aucun autre que par Dieu, et par l'homme conscient de son acte¹. » On voit par ces textes que Dieu est vraiment cause des actes de la volonté et cause aussi efficace que sa prescience est infallible. C'est parce qu'il les produit, qu'il les connaît. Or, il les connaît avec une certitude parfaite; donc il les produit certainement. Il les produit, comme cause efficiente immédiate, par une motion physique, qui est une sorte d'impression divine dans la volonté.

Ouvrons maintenant la *Somme théologique*², au traité du gouvernement divin, à la question précise de la motion de Dieu dans les créatures. Avant le fameux article : *Utrum Deus operetur in omni operante*, se trouve l'article : *Utrum Deus possit movere voluntatem creatam*. La conclusion en est que le propre de Dieu est de mouvoir la volonté, surtout en

1. *Unde cum voluntas interior non possit ab alio nisi a Deo moveri, cuius ordini immediatè subest motus voluntatis, et per consequens voluntariæ cogitationis, non potest cognosci neque a dæmonibus, neque a quocumque alio, nisi ab ipso Deo, et ab homine volente et cogitante.* (Qu. 16, *de Malo*, art. 8.) Cf. *Quodl.* 12, art. 6.

2. I., qu. 105, art. 4.

l'inclinant au bien par une opération intérieure : « maximè interiùs eam inclinando. »

Voici la preuve. Qu'est-ce que vouloir ? C'est une certaine inclination de la volonté vers le bien universel : « inclinatio quædam in bonum universale. » Mais à qui appartient-il de pousser au bien universel ? Au Premier Moteur. « Inclinare autem in bonum universale est primi moventis. » Donc, c'est Dieu qui meut la volonté à vouloir. Tel est le sens du texte de saint Paul, cité en argument *sed contrà* : Deus est qui operatur in nobis velle¹. »

Qu'est-ce que ce *velle*, que cette inclination au bien universel ? Est-ce la faculté ? est-ce l'acte ? et si c'est un acte, est-ce celui dans lequel la volonté, en se portant au bien en général, agit comme cause nécessaire ? ou bien est-ce un acte libre ?

Il apparaît d'abord que le vouloir, dont parle saint Thomas, n'est pas la faculté, mais un acte, un mouvement de la volonté. En effet, c'est une inclination, « inclinatio quædam. » Or, il est dit, dans le traité de *Voluntate*², que « le mouvement de la volonté est une certaine inclination de la volonté vers un objet : « ipse « motus voluntatis est inclinatio quædam in « aliquid. » Donc, par ce *velle*, qui est une certaine inclination au bien universel, on doit

entendre un mouvement, un acte, et non pas la faculté de vouloir. En outre, le saint Docteur distingue expressément, dans l'article même, entre la faculté et l'acte, « virtus volendi, velle. » Le vouloir, dont il parle, n'est donc pas la faculté. De plus, toutes les objections visent l'influx de Dieu sur l'acte, et non pas l'influx conservateur de la faculté. Les voici : la motion divine violenterait la volonté ; — la motion divine empêcherait la volonté de se mouvoir elle-même ; — la motion divine ôterait à l'homme toute responsabilité. Saint Thomas se proposerait-il ces difficultés s'il n'avait dessein de parler de la motion à l'acte ? Enfin, toute la question 105 roule précisément sur le second effet du gouvernement divin, qui n'est autre que l'opération de Dieu dans les opérations des créatures¹. Par conséquent, le vouloir auquel Dieu incline intérieurement la volonté par une motion physique est vraiment un acte de la volonté.

Est-ce un acte libre ? Il paraît bien, si l'on regarde les objections, dont deux, sur trois, visent expressément la liberté.

La seconde, en effet, suppose qu'il est contradictoire de se mouvoir de soi-même et d'être mu par un autre. D'où il suit que la volonté, qui se meut d'elle-même, ne peut être mue par Dieu. — Saint Thomas répond que la faculté

1. Cf. *S. th.*, I, 106, art. 2. — 111, art. 2.

2. *S. th.*, 1 p., qu. 82, art. 1.

1. Cf. *S. th.*, 1 p., qu. 103, art. 4.

de se mouvoir de soi-même peut dépendre d'une cause extrinsèque, de qui elle tient l'être : « principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, » et que dans ce cas il n'est nullement contradictoire de se mouvoir de soi-même et d'être mû par un autre¹.

Cette réponse rappelle le fondement profond et inébranlable de la théorie thomiste, qui est la dépendance de la créature à l'égard de Dieu Premier Être, et fait songer en même temps au beau texte déjà cité sur la causalité et la prescience de Dieu quant à nos actes libres. « Le plein pouvoir de la volonté sur son acte, y est-il dit, exclut la violence d'un agent extérieur ainsi que la détermination de la faculté *ad unum*, mais elle n'exclut pas l'influence de la cause, de qui la volonté tient l'être et l'opération. Ainsi donc, Dieu est la Cause Première des mouvements de la volonté, et il les connaît en se connaissant lui-même. » Tout s'enchaîne, tout est lié, tout concorde, dans les théories du saint Docteur.

La troisième objection est tirée de l'impuitabilité de nos actes. La responsabilité incombe au moteur et non au mobile, à celui qui lance la pierre et non pas à la pierre qui donne la

1. « Cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet; et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii. (Qu. 3, de Malo, art. 2, ad. 4.)

mort. Dieu donc ne peut être le moteur de la volonté. — La conséquence serait logique, répond le saint Docteur, si la volonté ne se mouvait pas d'elle-même sous la motion de Dieu. Mais il n'en est pas ainsi, et la motion divine n'empêche pas que la volonté se meuve d'elle-même.

N'est-il pas évident que, dans la pensée de saint Thomas, le *velle*, dont il parle dans cet article, est un acte libre de la volonté?

On dira peut-être que saint Thomas le définit « inclinatio quædam in bonum universale, » une inclination au bien universel, et que nos actes libres ont d'ordinaire pour objets des biens particuliers.

Cela est vrai. Mais, selon saint Thomas, l'acte de la volonté, qui a pour objet un bien particulier, est toujours réellement une inclination au bien universel; et c'est même là ce qui différencie spécifiquement l'acte volontaire du mouvement de l'appétit sensitif. Voici le texte : « Appetitus intellectivus — (la volonté), — etsi feratur in res quæ sunt extrà animam singulares, fertur tamen in eas *secundum aliquam rationem universalem*; sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. » C'est un fait de conscience : la recherche de tout objet particulier est motivée par l'attrait général du bien. Ainsi donc, dans tout mouvement de la volonté se trouve comprise l'inclination au bien général, à peu près de la même manière

que le genre et l'espèce sont dans chaque individu¹.

Il s'ensuit que tout acte de la volonté est vraiment une inclination au bien universel, même lorsque son objet extérieur et réel est un bien concret particulier. Le *velle*, dont parle saint Thomas, signifie donc tout acte, tout mouvement de la volonté.

Admirons ici comme la pensée de l'Angélique Maître va au fond des choses et à la raison dernière de ses théories. Dieu, Cause Première, doit agir dans la volonté créée autant que dans tout autre créature. La même dépendance réelle, à la lumière des mêmes principes métaphysiques, amène l'esprit aux mêmes conclusions. Mais la volonté, qui dépend de Dieu à titre général de créature, doit encore dépendre de lui dans ce qui fait son excellence propre et sa principale perfection. L'influence universelle du Premier Moteur doit lui être nécessaire dans cela même. Voilà pourquoi le Docteur Angélique, voulant montrer par une raison spéciale la nécessité de la motion divine à tous les actes de la volonté, prend dans cette puissance ce qui caractérise essen-

1. Cf. *S. th.*, 1, 2, qu. 8; qu. 12, art. 4. L'inclination au bien en général, comprise dans tout acte volontaire, est précisément la raison formelle du domaine de la volonté sur son acte, et partant, de la liberté de cet acte. (Voir la note à la fin du volume.)

tiellement tous ses actes, à savoir, d'être une inclination au bien universel, et il en conclut que Dieu, Premier Moteur, tient en main la volonté par la perfection même qui élève cette cause au-dessus de toutes les autres¹.

Ce raisonnement du saint Docteur nous révèle une harmonie profonde entre l'effet propre de la motion de Dieu dans les causes libres et son effet dans les agents naturels. La motion divine est nécessaire aux causes secondes, parce que nulle créature ne peut donner l'être que si elle agit par la vertu de Dieu; car l'être est l'effet universel qui correspond à l'influence de la cause universelle. Or, qu'y a-t-il de commun, d'universel, dans tous les objets de la volonté, sinon la raison de bien? et dans tous ses actes, sinon l'inclination au bien? Voilà donc ce qui, dans toute appétition, dans tout mouvement de la volonté, exige la motion du Premier Moteur et l'opération de la Cause Première. De même que, dans les actions et les effets des créatures, on doit attribuer l'être à Dieu, et les déterminations particulières de l'être aux causes secondes; de même, dans tout acte de la volonté, l'inclination au bien universel est de Dieu, et ce qui détermine cette inclination à tel bien particulier est de la volonté, cause seconde. Mais l'inclination à

1. Voir *S. th.*, 1, 2, qu. 109, art. 6, une belle application de cette doctrine.

ce bien, comme la production d'un effet, n'est qu'une seule et unique opération procédant tout entière et de Dieu et de la volonté libre; et si la volonté détermine l'espèce de l'acte produit, c'est Dieu, Premier Moteur, qui donne l'impulsion dans l'intime de la volonté, et détermine efficacement le passage à l'acte. Qui ne voit la belle harmonie de la théorie thomiste?

Telle est, ce me semble, la juste portée du raisonnement de saint Thomas. Dieu meut physiquement la volonté dans tous ses actes en raison de l'inclination au bien qui y est contenue.

Que si quelqu'un cependant doutait encore de la motion de Dieu dans les actes du libre arbitre, il est aisé de le convaincre par des textes exprès.

Dans le troisième livre du *Contrà Gentiles*, chapitre 89, saint Thomas se propose de démontrer « quòd motus voluntatis causatur a Deo et non solùm a voluntate. » Il s'agit des actes libres, ainsi qu'il résulte évidemment d'une sorte d'introduction où le saint Docteur explique pourquoi il traite ce sujet à part.

Le chapitre précédent se termine par ces mots : « Dieu seul donc, comme cause efficiente, « per modum agentis, » peut mouvoir la volonté sans lui faire violence. De là vient que l'Écriture dit : « Cor regis in manu Domini; quòcumque voluerit inclinabit illud.

(Proverbes.) — Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere. (Saint Paul.) » On voit que saint Thomas parle de la prémotion physique, « movere per modum agentis. »

Voici maintenant le début du chapitre 89 : « Certaines gens, ne comprenant pas comment Dieu peut causer en nous le mouvement de la volonté sans nuire au libre arbitre, ont voulu exposer ces textes à contre sens. Ils disaient donc que Dieu causé en nous le *vouloir* et le *faire* en nous donnant la faculté de vouloir, mais non pas de telle manière qu'il nous fasse vouloir ceci ou cela : « non autem sic quòd faciat nos velle hoc vel illud... » Mais l'Écriture prouve évidemment, ajoute aussitôt saint Thomas, que nous tenons de Dieu et la volonté et l'opération, et la puissance et l'acte, « non solùm virtutem volendi, sed etiam operationem — non solùm potentiam voluntatis, sed etiam actum ipsius. »

On le voit clairement, il s'agit de prouver que Dieu cause nos actes libres « movendo per modum agentis » par une prémotion physique. Sur quels principes s'appuie le saint Docteur? Il traite la volonté comme toute autre cause seconde. « Nulla res potest propriâ virtute agere, nisi agat in virtute Dei : ergò Deus est causa nobis, non solùm voluntatis, sed etiam volendi. » La volonté est donc, même dans son acte libre, l'instrument de la vertu de Dieu; elle est dans sa main comme l'outil dans la main

de l'ouvrier : « applicatur ad actum. » Voici un argument qui résume toutes les preuves : « Ostensum est quòd Deus est causa omnis actionis, et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis. » Quoi de plus formel et qui dise plus expressément que, pour saint Thomas, la volonté libre est, par rapport à la motion de Dieu, une cause comme les autres, s'il est permis d'employer cette expression¹?

Il est donc manifeste que, selon saint Thomas, Dieu meut et applique la volonté, même à l'acte libre.

J'oserai dire : surtout à l'acte libre ; et rien de plus conforme à la pensée du Maître. Il y a des philosophes qui veulent soustraire le libre arbitre à l'influence du Premier Moteur, à cause de la perfection excellente du libre arbitre. Telle n'est pas, certes, la manière de voir de saint Thomas. « On trouve, dit-il, un ordre plus parfait parmi les esprits que parmi les corps. Eh bien, parmi les corps, tout mouvement a pour cause le premier mouvement.

1. Potest Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in naturâ ; undè sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediatè agente, sed à Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit ; undè, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita, et multo ampliùs, Deus. (22 de Veritate, art. 8. Cf. art. 9.)

(Allusion à une hypothèse de la vieille physique et cosmographie des anciens.) Par conséquent, parmi les esprits, tout mouvement de la volonté est causé par la volonté première, qui est la volonté de Dieu¹. »

Est-il démontré maintenant que, dans la théorie de saint Thomas, Dieu meut physiquement, « movet per modum agentis, » la volonté à son acte libre ?

Le saint Docteur en conclut, dans le chapitre suivant (90), que nos « élections » — (ce terme désigne l'acte propre du libre arbitre) — sont soumises à la Providence de Dieu, « cùm Ipse sit causa electionis et voluntatis nostræ². » Et il termine ce chapitre par la remarque suivante : « Le Damascène dit que Dieu prévoit « prænoscit » les choses qui sont en nous, mais qu'il ne les prédétermine pas, « non prædeterminat ». Il faut l'entendre dans ce sens, que les choses qui sont en nous — (il s'agit des actes libres) — ne sont pas soumises à la détermination de Dieu « determinationi divinæ, » de telle sorte que cette détermination les nécessite « quasi ab eâ necessitatem accipientia. » D'où l'on voit que, selon saint Thomas,

1. Perfectiùs invenitur ordo in spiritualibus quàm in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod in spiritualibus omnis motus voluntatis a primâ voluntate causetur quæ est voluntas Dei. (Cont. Gent., III, 89.)

2. Cf. S. th., I, 22, art. 2, ad 4.

on peut employer cette expression : Dieu détermine le libre arbitre à agir, ou même Dieu le prédétermine, pourvu qu'on ne veuille pas dire que Dieu le nécessite en lui ôtant la liberté¹. D'ailleurs, saint Thomas ne dit-il pas lui-même que « tout est prédéterminé par la Providence divine² » ? Et qu'est-ce que la pré-motion physique, sinon l'exécution temporelle de cette éternelle prédétermination ?

Faut-il insister encore et mettre plus en relief la vraie pensée de saint Thomas ?

Sans nul doute, l'acte du péché est un acte libre. Or, saint Thomas enseigne expressément que cet acte, considéré comme une réalité de l'ordre physique, comme un mouvement de la volonté, est réellement causé par Dieu. « L'action du péché, dit-il, est un certain être ; or tout être vient de Dieu Premier Être : donc, nécessairement, cette action est faite par Dieu. » Et le saint Docteur ajoute cette raison spéciale : « Tous les mouvements des causes secondes sont causés par le Premier Moteur. Or, Dieu est Premier Moteur par rapport à tous les mouvements des esprits et des corps. Par conséquent, l'acte du péché, qui est un mouvement du libre arbitre, « motus liberi

1. Cf. *S. th.*, I, 23, art. 1, ad 1 ; — 5, de *Veritate*, art. 5, ad 1.

2. Quodl. XII, art. 4.

arbitrii, » est fait par Dieu¹. Il ne faut pas croire cependant que, selon saint Thomas, Dieu soit cause du péché. Nous exposerons plus tard la théorie du saint Docteur sur ce point. Ce qui apparaît en ce moment, c'est que Dieu opère, comme Premier Moteur, tous les actes du libre arbitre.

Finissons par un texte de la *Somme théologique*².

Le saint Docteur s'objecte ceci : la liberté consiste à agir de soi-même. Donc, ce qui est mu par un autre n'est pas libre. Or, Dieu meut la volonté. Il s'ensuit que l'homme n'a pas de libre arbitre.

Que répond l'Angélique Maître ? Niera-t-il que Dieu meuve la volonté à l'acte libre ? Écoutons-le : « Oui, dit-il, le libre arbitre est cause de son mouvement, et l'homme par son libre arbitre se meut lui-même à l'acte. Mais il

3. Manifestum est quod actio peccati est quoddam ens : undè necesse est dicere quod sit a Deo..... Idem patet ratione speciali. Necesse est enim omnes motus causarum secundarum causari a primo movente..... Deus autem est primum movens respectu omnium motuum, et spiritualium, et corporalium..... Undè, cum actus peccati sit quidam *motus liberi arbitrii*, necesse est dicere quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo. (3 de *Malo*, art. 2 — cf. art. 3). — *S. th.*, I, 2, qu. 79, art. 2.

2. 1 p., qu. 83, art. 1 : *utrum homo sit liberi arbitrii*.

n'est pas du tout nécessaire à la liberté que le libre arbitre soit la cause première de son acte, « *prima causa sui*, » pas plus qu'il n'est nécessaire qu'une cause soit la cause première de son effet. C'est pourquoi Dieu est la Cause Première qui meut, « *Prima Causa movens*, » et les agents naturels et les agents volontaires. Dans les agents naturels, la motion divine n'empêche pas que les opérations soient naturelles; de même, dans les agents volontaires, elle n'empêche pas que leurs actes soient de la volonté : tout au contraire, la motion divine fait plutôt qu'ils le soient « *sed potius hoc in eis FACIT*, » car Dieu opère dans les êtres suivant la nature propre de chacun d'eux¹. »

Qui ne reconnaît dans ce texte, si clair, si précis, la pensée ferme et le génie profond du grand Docteur? La Cause Première est transcendante; sa causalité universelle se plie, sans rien perdre de son efficace, à tous les modes d'être et d'agir des causes créées. Toujours première et toujours souveraine, elle rayonne à travers la substance et les forces des créatures, donnant aux êtres toutes leurs qualités et aux causes toutes leurs perfections. Loin de nuire aux créatures, elle maintient leur être et féconde leur activité. Que nulle cause ne

1. Ejus auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum præcipuè in nobis FACIT. *Cont. Gent.*, III, 148. — Cf. 24, *de Veritate*, art. 1, ad 3 et 5.)

redoute son efficace toute-puissance : c'est à elle que le libre arbitre doit d'agir, et d'agir avec liberté.

CHAPITRE VIII.

PRÉMOTION, LIBRE ARBITRE ET PÉCHÉ.

La doctrine de saint Thomas sur la motion divine dans le libre arbitre peut se résumer ainsi :

Dieu, Cause Première, meut réellement la volonté, cause seconde, à son acte, même à l'acte libre. Cette motion est *physique*, car Dieu agit physiquement, « movet per modum agentis ; » c'est une *prémotion*, puisqu'elle est cause du mouvement de la volonté, et que « motio moventis præcedit motum mobilis ratione et causâ ; » une *prédétermination*, car Dieu *applique* la volonté à l'acte et la fait vouloir « hoc vel illud. »

Cependant, sous la motion divine, la volonté se meut d'elle-même à son acte, et c'est en quoi consiste sa liberté¹. Dieu produit l'acte

1. « Per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsæ humanæ

volontaire en tant qu'il est une inclination de l'appétit spécifié par la raison universelle de bien, et la volonté le produit, sous la motion divine, en tant qu'il est déterminé à tel ou tel bien particulier. Mais l'acte est tout entier de Dieu Premier Moteur, et tout entier de la volonté, cause seconde.

Voilà toute la théorie thomiste sur ce point.

Deux difficultés se présentent à l'esprit : Comment saint Thomas entend-il que la volonté se meuve d'elle-même, alors que Dieu la meut efficacement ? Comment surtout la volonté, ainsi mue par Dieu, se détermine-t-elle jamais à l'acte du péché ?

Examinons d'abord la difficulté du libre arbitre.

Il est certain que Dieu meut physiquement la volonté à l'acte libre, et que par cette motion il applique réellement la volonté à l'acte, il la fait vouloir effectivement, « facit nos velle hoc vel illud. » Comment la causalité divine serait-elle la raison formelle de la prescience de nos actes libres futurs si Dieu ne déterminait pas la volonté à l'acte libre ?

mentes sint causæ suorum motuum : undè non tollitur ratio libertatis. — Aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen se ipsum movet : et ita est de mente humanâ. » (24 de Veritate, art. 1, ad 3 et 5.)

D'autre part, il n'est pas moins certain que, sous la motion de Dieu, la volonté se meut d'elle-même et se détermine à son acte. Outre les textes déjà cités, en voici de plus formels, s'il est possible : « Dieu n'a pas laissé l'homme dans la main de son propre conseil, comme parle l'Ecriture, de telle sorte que Dieu n'agisse pas dans la volonté, « *quin in voluntate operetur*, » mais de telle sorte que la volonté a le domaine de son acte et n'est point obligée à l'un des partis opposés, « *non est obligata ad alteram partem contradictionis*; » au lieu que la cause naturelle est par sa forme, « *per suam formam*, » déterminée *ad unum*. — Le domaine que la volonté a sur son acte n'exclut pas l'influence de la Cause Première; seulement la Cause Première n'agit pas dans la volonté de façon à la déterminer *ad unum* par nécessité, « *ut eam de necessitate ad unum determinet*, » ainsi qu'il détermine la nature; mais la détermination de l'acte est laissée au pouvoir de la raison et de la volonté, « *determinationis actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis*¹. »

1. Qu. 3, *de Potentiâ*, art. 7, ad 12 et 13. — Voici les textes complets : Deus non dicitur hominem relinquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis; quod quidem dominium naturæ non dedit, cum *per suam formam* sit determinata ad unum. — Voluntas

Que résulte-t-il de ces textes? Que Dieu ne meut pas la volonté à l'acte libre? Qu'il ne la détermine pas à ceci ou à cela? — Point du tout, mais uniquement qu'il ne la meut pas, qu'il ne la détermine pas *de la même manière* qu'il meut et détermine les causes qui, par nature, sont prédéterminées *ad unum*, c'est-à-dire de telle sorte que la volonté agisse par nécessité. Saint Thomas compare la volonté aux causes naturelles; il dit que Dieu, par son action, n'ôte pas à la volonté le domaine de son acte; qu'il ne limite pas sa vertu active, comme est limitée la vertu active des autres agents; qu'il ne fait pas en elle cette nécessité d'agir, qui est le propre des causes naturellement déterminées *ad unum*¹. Il n'y a rien de

dicatur habere dominium sui actus, non per exclusionem causæ primæ, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. (Cf. Cont. Gent., I, 68, page 85-86.)

1. Voici clairement la pensée de saint Thomas : In hoc quod dicitur Deum hominem sibi relinquisse, non excluditur homo a divinâ Providentiâ; sed ostenditur quod non præfigitur ei *virtus operativa* determinata ad unum, sicut rebus naturalibus... Sed quia *ipse actus liberi arbitrii* reducit in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. (*S. th.*, I, 22, art. 2, ad 4.) — La motion de Dieu *ne limite pas la vertu active* de la volonté, mais cependant elle l'*ap- plique à agir*.

plus dans ces passages; et tout cela est une conséquence rigoureuse de la transcendance de l'opération divine et du principe thomiste que Dieu agit dans les causes secondes suivant la nature propre de chacune d'elles : « Deus operatur in unoquoque secundum ejus proprietatem. »

Un fidèle thomiste doit donc tenir fermement : 1° que Dieu meut physiquement et détermine la volonté à l'exercice de son acte libre; 2° que la volonté se meut et se détermine elle-même à son acte avec pleine liberté. — Le même acte procède à la fois, et de Dieu, Cause Première, et de la volonté, cause seconde; Dieu et la volonté agissant chacun dans son ordre et selon la perfection de sa propre causalité.

Mais lisons l'article où le saint Docteur discute la difficulté : « Utrum voluntas moveatur a Deo de necessitate¹? »

Ne vous attendez pas à ce que saint Thomas nie simplement que Dieu meuve la volonté et la détermine à l'acte libre. Ce point est trop clair et trop solidement établi dans la pensée du saint Docteur. Voici comme il parle : « La divine Providence, loin de corrompre la nature des choses, la conserve. Ainsi donc Dieu meut les êtres suivant leur condition, « omnia movet se-
« cundum eorum conditionem; » de telle sorte

que les causes nécessaires mues par Dieu produisent leurs effets par nécessité, et que les causes contingentes les produisent avec contingence. Comme donc la volonté est un principe actif non déterminé *ad unum*, mais indifférent entre plusieurs, il s'ensuit que Dieu la meut sans la déterminer *ad unum* par nécessité, « non ex necessitate ad unum determinat, » et que le mouvement volontaire est contingent et non pas nécessaire. »

Telle est la théorie du Maître : Dieu meut et applique la volonté à l'acte, mais il ne la nécessite pas. L'acte suit la motion de Dieu par une nécessité de conséquence, mais le conséquent, à savoir que la volonté agisse, n'est nullement nécessaire en soi.

C'est la distinction même employée dans cet article par le saint Docteur. « Si la volonté ne voulait pas ce à quoi Dieu la meut, se dit-il, il s'ensuivrait une chose absurde, à savoir que l'opération de Dieu serait inefficace, « operatio
« Dei esset inefficax. » Il est donc impossible que la volonté ne veuille pas ce à quoi Dieu la meut. Donc la volonté veut cela nécessairement. »

En vérité, si, dans la pensée de saint Thomas, la motion divine n'était pas efficace par elle-même et ne déterminait pas la volonté à vouloir effectivement, d'où lui viendraient de pareilles difficultés? Viennent-elles jamais à l'esprit des philosophes ou des théologiens qui enseignent

1. *S. th.*, 1, 2, qu. 10, art. 4.

le concours indifférent ou une motion générale et indéterminée? Mais entendons la réponse du Maître.

« Supposé que Dieu meuve la volonté à une chose, dit-il, il est impossible que la volonté ne soit pas mue à cela, *impossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur*; mais cette impossibilité n'est pas absolue, « non est impossibile simpliciter. » Il ne s'ensuit donc pas que Dieu meuve la volonté par nécessité¹. »

On le voit, saint Thomas ne nie point que Dieu meuve la volonté, il ne nie point que la motion de Dieu soit efficace; au contraire, il affirme et la motion divine et son efficacité. Si l'on dit que la volonté mue par Dieu ne peut pas ne pas agir, cette proposition est vraie *in sensu composito*, — « impossible est quod voluntas non moveatur; » — mais elle est fausse *in sensu diviso*, — « non est impossibile simpliciter. » — La nécessité d'agir est conditionnelle et non pas absolue; c'est une nécessité de la conséquence et non du consé-

1. « Semper hoc homo eligit quod Deus operatur in ejus voluntate. » (*Cont. Gent.*, III, 92.) — « Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter* propter efficaciam virtutis moventis, *quæ deficere non potest*; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas. » (Qu. 6, *de Malo*, ad 3.) Cf. *S. th.*, 2, 2, qu. 24, art. 11.

quent. Telle est la réponse de saint Thomas¹.

Cependant ces distinctions, bonnes à dissiper de vains sophismes, n'éclaircissent pas la difficulté et ne projettent aucune lumière sur le point obscur : Comment le libre arbitre se détermine-t-il de lui-même sous la motion de Dieu? Comment la détermination de l'acte est-elle laissée au pouvoir de la raison et de la volonté?

Rien de plus vrai, et tout fidèle thomiste doit le proclamer hautement : ce point obscur, c'est le mystère, c'est l'invisible point de contact du fini et de l'Infini. Qui verrait l'être créé sortir du sein de Dieu, qui suivrait du regard l'influence ineffable qui tient les créatures hors du néant, celui-là saisirait peut-être dans son fond et à sa racine l'action de Dieu dans les causes secondes, et comprendrait, de quelque manière, que son efficace toute-puissance est la source première et la dernière explication de toute causalité. Mais nous, à qui toutes ces choses sont cachées dans les profondeurs de l'être et l'inaccessible hauteur de Dieu, nous pouvons entrevoir seulement les deux bouts de la chaîne, comme dit Bossuet, à savoir, l'irrésistible efficace de la motion de Dieu et l'indépendance propre de notre libre arbitre. Quant au chaînon lointain qui relie tous les anneaux dans une suite harmonieuse, il se voile à nos

1. Cf. *S. th.*, 1, 2, qu. 112, art. 3.

regards dans la transcendance mystérieuse de l'Être Divin¹.

C'est la pensée de l'Angélique Maître. « L'agent irrésistible, s'objecte-t-il au même endroit, meut par nécessité. Or la force infinie de Dieu est irrésistible : « *Voluntati ejus quis resistit?* (Saint Paul.) Donc Dieu meut la volonté par nécessité. » — Cela ne peut être, répond saint Thomas, « car la volonté divine s'étend non seulement à ce que la cause mue agisse, mais aussi à ce qu'elle agisse comme il convient à sa nature. Voilà pourquoi il est plus contraire à la divine motion de mouvoir la volonté par nécessité, ce qui ne convient pas à la nature de la volonté, que de la mouvoir avec liberté, comme il convient à sa nature². »

1. « Quant à la question générale de la conciliation de la liberté avec le concours divin, je ne saurais mieux faire que de vous rappeler la doctrine de saint Thomas. *J'y vois*, pour ma part, *l'unique chance de sortir d'une pareille difficulté*, et elle ne laisse pas d'être fort évidente, pour peu qu'on la veuille examiner avec attention. L'efficacité de la cause, dit-il, n'influe pas seulement sur la production, mais encore sur le « mode d'être » de l'effet. Par conséquent, la souveraine efficacité de l'action divine doit tout à la fois atteindre et la substance de l'effet et le mode d'être spécial qu'elle entend lui donner; c'est-à-dire que l'effet est libre ou nécessaire, suivant que nécessaires ou libres sont les causes sur lesquelles elle agit. *Rien de plus évident.* » (Lettre du cardinal Pecci.)

2. Deus in voluntate agit non per modum necessitatis, quia *voluntatem non cogit, sed movet eam non*

N'est-il pas évident, par ce texte, que l'accord entre la motion divine et le libre arbitre, de même que l'accord entre notre liberté et les décrets divins ou la prescience divine, se trouve, selon saint Thomas, non pas dans la science, mais uniquement dans l'efficacité universelle et transcendante de la causalité de Dieu?

Ainsi tout s'accorde et se soutient dans la théorie de l'Angélique Maître¹.

auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit. Et ideo, *quamvis divinae voluntati nihil resistat*, tamen voluntas, et quælibet alia res exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit ut sic ejus voluntas impleretur; et ideo quædam explent divinam voluntatem necessario, quædam contingenter, *quamvis illud quod Deus vult, semper fiat.* (6 de veritate, art. 3, ad 3). — On le voit, tout l'accord est là, pour le saint Docteur : Dieu *meut efficacement* la volonté, mais il ne la *force* pas, il ne la *nécessite* pas. — Sur le sens du mot *cogere*, voir *S. th.*, I, 105, art. 4, ad 1; — 22 de Veritate, art. 8 et 9 : il n'est nullement synonyme d'*appliquer à l'acte*, de *faire agir*, mais de *violenter*. Dieu *fait agir*, il *applique à l'acte*; mais il ne *violente* pas, il ne *nécessite* pas, il ne *force* pas.

1. Je ne puis assez m'étonner de trouver ces lignes dans la *Lettre du cardinal Pecci* : « Ce qui me persuade et montre bien que saint Thomas a rejeté la prémotion comme ennemie de la liberté humaine, c'est ce principe parfaitement certain pour le saint Docteur : Tout ce qui implique une *disposition* inhérente au sujet communique par là même à celui-ci un

Reste maintenant la difficulté du péché. Se peut-il que notre volonté, mue par Dieu, se détermine à un acte si opposé à la volonté de Dieu ?

Ce serait impossible, répond saint Thomas, si la volonté était mue par Dieu seul ; mais la volonté se meut aussi d'elle-même, et de là

caractère de nécessité qui lui enlève toute liberté (S. th., 1 p., qu. 14, art. 13, ad 3 — 6, de Veritate, art. 3, ad 8)... Si la prédestination était une *qualité*, une *forme* ou *disposition* intrinsèque au sujet prédestiné, il serait faux, aussi bien au sens divisé qu'au sens composé, de dire d'une manière absolue : — un prédestiné peut se damner, — puisque cette *disposition* nécessiterait le sujet en lui-même et ne lui permettrait pas de conserver *potentiam ad oppositum*. Or, la prémotion physique ou prédétermination est bien *quelque chose* d'intrinsèque à la volonté. Par une connexion nécessaire, elle entraîne l'opération, etc... Il est inutile, après tout ceci, de m'arrêter à faire remarquer que la prémotion ne peut être une « qualité, » COMME LE VEULENT BON NOMBRE DE PRÉDÉTERMINANTS, parce que saint Thomas le nie *expressis verbis* quand il dit formellement : *non est qualitas, sed motus*. (S. th., 1, 2, qu. 110, art. 2 ; cf. qu. 22, de veritate, art. 8.) Se peut-il quelque chose de plus clair ? — Rien de plus clair, en effet, et voilà pourquoi précisément le saint Docteur, malgré le principe cité plus haut, n'a jamais « rejeté la prémotion comme ennemie de la liberté ; » car la prémotion n'est pas une *qualité*, ni une *forme*, ni une *disposition* intrinsèque et inhérente au sujet, mais un *motus* : *actio moventis in moto est motus*. « Se peut-il rien de plus clair ? » JE N'AI JAMAIS VU UN PRÉDÉTERMINANT QUI DIT LE CONTRAIRE.

vient le péché. Voici les paroles du saint Docteur : « Dieu, agissant comme Moteur Universel, meut la volonté de l'homme à l'objet universel de la volonté, qui est le bien. Sans cette motion universelle, l'homme ne peut rien vouloir. Mais c'est l'homme qui se détermine, au moyen de la raison, à vouloir ceci ou cela, c'est-à-dire un bien réel ou un bien apparent. » Voilà comment la volonté de l'homme peut pécher malgré la motion de Dieu. Le saint Docteur ajoute : « Toutefois, Dieu meut spécialement des hommes à vouloir un bien déterminé, ceux, par exemple, qu'il meut par sa grâce¹. »

Cette réponse de l'Angélique Maître a subi une infinité de commentaires. Les adversaires de la prédétermination physique y voient, plus clair que le jour, la négation expresse de cette théorie, et ils prétendent expliquer par ce seul passage toute la doctrine de saint Thomas sur la motion de Dieu dans la volonté. Une motion universelle au bien en général, disent-ils, telle qu'elle est enseignée dans l'article 4 de cette même question, voilà toute l'opération du Premier Moteur dans le libre arbitre ; quant à l'acte libre qui a pour objet tel bien déterminé, vrai ou faux, il procède de la volonté seule. La pensée de saint Thomas est claire, et l'on comprend ainsi sans peine que la volonté puisse

1. Voir le texte dans l'Introduction, page 11-12.

pécher sous la motion universelle de Dieu¹.

Une pareille interprétation du texte ne peut évidemment se soutenir. Saint Thomas enseigne ouvertement, de la manière la plus formelle, que l'acte du libre arbitre, l'acte même du péché est produit et par la volonté, cause seconde, et par Dieu, Cause Première et Premier Moteur. Si la motion divine est appelée *universelle*, c'est uniquement à cause de son objet propre, qui est le bien en général; en fait, elle applique toujours la cause seconde à l'acte. Il est dit en propres termes : Dieu meut la volonté de manière à nous faire vouloir ceci ou cela, « facit nos velle hoc vel illud. » Toute interprétation contraire à cette doctrine si expresse est évidemment un contre-sens.

N'est-elle pas, du reste, ouvertement opposée aux dernières paroles du saint Docteur, quand il dit que « Dieu, par sa grâce, meut certains hommes à un bien déterminé? » Il s'agit évidemment d'une motion *ad hoc vel ad illud*, d'une véritable prémotion physique à l'acte volontaire; car le mot grâce signifie en cet endroit l'« auxilium Dei moventis » dont il est parlé sans cesse au traité *de gratiâ*². Par conséquent l'interprétation proposée est contraire à la pensée du Maître.

1. Voir dans l'Introduction, page 12 et suivantes.

2. On doit parcourir ces questions si l'on veut voir l'importance de la théorie de la prémotion physique

Comment donc faut-il entendre ce passage fameux?

Il y a, me semble-t-il, deux interprétations possibles : l'une qui ne voit dans la réponse qu'*un seul acte* procédant à la fois de Dieu et du libre arbitre. Dieu, comme Premier Moteur, applique la volonté à cet acte, en tant que cet acte est une inclination au bien, objet universel de la volonté. Cette inclination, en effet, se trouve comprise dans tout mouvement volontaire; c'est même, nous l'avons vu, la raison pour laquelle Dieu meut la volonté à chacun de ses actes. Quant à l'homme, ainsi mu par Dieu, c'est lui qui détermine, par le jugement de sa raison, l'objet particulier de cet acte libre. Cette détermination *ad hoc vel illud* correspond à la détermination spécifique attribuée aux causes naturelles par rapport à la motion de Dieu. Saint Thomas ne parle

dans la doctrine de saint Thomas. On y trouvera : 1) le principe général : *nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ* (q. 109, art. 1 et 9); — 2) la nature de la motion : *actus moventis in moto est motus* (qu. 110, art. 2); — 3) son efficacité : *habet necessitatem, non quidem coactionis, sed infallibilitatis* (qu. 112, art. 3); — 4) enfin sa nécessité pour l'acte libre : *ipse bonus motus liberi arbitrii, est actus liberi arbitrii moti a Deo* (qu. 112, art. 2 — et dans les autres articles *passim*.) — (S. th., 1, 2, qu. 109, etc.) — (Cf. 24, de Veritate, art. 14.)

pas d'une succession d'actes dans la volonté, mais d'un seul mouvement du libre arbitre, lequel est physiquement de Dieu, en tant qu'il est une tendance au bien général, et de l'homme, en tant que par sa raison l'homme détermine l'objet particulier de son vouloir. Ainsi comprise, cette réponse est très conforme à la théorie du saint Docteur. On s'explique, en effet, et que Dieu, par sa motion physique, « *faciat nos velle hoc vel illud*, » comme il est dit dans le *Contrà Gentiles*, et que, dans ce même acte, l'homme se détermine *ad hoc vel ad illud* par le jugement de la raison.

Or, cette interprétation est fondée sur l'article même où se trouve la réponse discutée. Afin de prouver que Dieu seul, comme agent extérieur, peut mouvoir la volonté, saint Thomas raisonne ainsi : « *Voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum.* » N'est-ce pas la raison même par laquelle le saint Docteur a prouvé que Dieu meut la volonté à tous ses actes ? Donc, la motion au bien universel, dont il est parlé dans la réponse, est bien celle qui applique la volonté, même à son acte libre.

Quant à la détermination de l'acte par le jugement de la raison, l'Angélique Maître nous avertit expressément, dans l'article premier de cette question, qu'il distingue entre l'*exercice* et la *détermination* de l'acte, et que la déter-

mination se fait par un jugement de l'esprit¹.

Par conséquent, l'interprétation proposée est parfaitement thomiste. Saint Thomas répondrait à la difficulté : Le péché est possible, parce que Dieu n'est pas seul cause de l'acte du libre arbitre. L'homme, pour sa part, détermine l'acte à cet objet ou à celui-là. Or le péché peut se trouver précisément dans cette détermination spécifique *ad hoc vel ad illud*.

La seconde interprétation consiste à voir dans le texte *deux* actes successifs : un mouvement de la volonté au bien universel, et l'acte libre.

On fait remarquer que cette réponse est tirée d'un article intitulé : *utrum voluntas*

1. Dupliciter aliqua vis animæ invenitur esse in potentiâ ad diversa : *uno modo*, quantum ad agere vel non agere ; *alio modo*, quantum ad agere hoc vel illud..... Indiget igitur movente quantum ad *duo*, scilicet quantum ad *exercitium* vel usum actûs, et quantum ad *determinationem* actûs ; quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens ; aliud autem est ex parte *objecti*, secundum quod *specificatur* actus. (*S. th.*, 1, 11, 9, art. 1). Or, dans les articles 4 et 6, saint Thomas traite de la motion divine « quantum ad *exercitium* actûs. » D'où l'on voit le véritable sens du texte de la fameuse réponse : « *Homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud.* » Il s'agit évidemment de la détermination *objective et spécifique* par le jugement de la raison. — Voir plus haut page 15.

moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio. Cet article est le sixième d'une question dont l'article 4 a pour titre : *utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.* Évidemment, l'article 6 est la suite et le complément de l'article 4, et la motion attribuée à Dieu dans le dernier est celle-là même dont la nécessité a été démontrée précédemment. Voici cette démonstration. Le saint Docteur nous avertit d'abord que le moteur dont il veut prouver la nécessité n'est pas l'objet, mais l'agent; puis il raisonne ainsi : « Tout être qui, en agissant, passe de la puissance à l'acte, a besoin d'être mu par un moteur. Or, il est manifeste que la volonté commence à vouloir des choses qu'elle ne voulait pas auparavant. Donc, il est nécessaire qu'un moteur la meuve à vouloir. A la vérité, elle se meut elle-même, en tant que, de l'acte de vouloir la fin, elle passe à vouloir les moyens. Mais cela ne peut se faire que moyennant un conseil. Par exemple, si quelqu'un veut être guéri, il commence à penser comment il pourra atteindre ce but; et il arrive à ceci qu'il pourra être guéri par un médecin, et il veut cela. Mais comme il n'a pas toujours voulu actuellement la santé, il faut qu'il ait commencé à la vouloir par la motion d'un moteur. Que si la volonté s'était portée d'elle-même à vouloir la santé c'eût été moyennant un conseil antérieur, en vertu d'une autre volonté présupposée. Mais il est

impossible de remonter d'acte en acte à l'infini. Par conséquent, il faut admettre que, dans son premier mouvement, la volonté passe à l'acte par l'influence d'une cause motrice extérieure¹. »

Tel est le raisonnement du saint Docteur. On voit qu'il s'agit du mouvement qui met en branle le libre arbitre. C'est un point de psychologie assez obscur que ces actions et réactions de la raison et de la volonté, d'où résulte l'acte libre². Mais nous n'avons pas à entrer dans ce dédale. Il suffit de remarquer que saint Thomas ne prétend aucunement ici limiter l'opération divine dans le libre arbitre à cette motion universelle, qui fait passer la volonté au premier acte, point de départ de toute la série qui aboutit à l'élection. Selon saint Thomas, nous l'avons vu, l'acte même d'élection est produit directement par la motion de Dieu.

Que veut donc enseigner l'Angélique Maître? Il indique simplement ce qui est nécessaire de la part de la volonté pour qu'elle se meuve d'elle-même, pour qu'elle soit principe de vie morale. Tel est, en effet, le but de cette remarquable analyse des actes volontaires par laquelle saint Thomas ouvre la seconde partie

1. Cf. *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 89, in fine. — Qu. 6, de *Malo*.

2. Voir la belle dissertation de Goudin de *Voluntario libero* (Philosophia thomistica, 3^e partie).

de la *Somme*. Dans le traité du gouvernement divin, et quand il considère la volonté comme cause seconde, le saint Docteur enseigne clairement que Dieu meut la volonté à chacun de ses actes, même à l'acte libre. C'est là le lieu d'en parler et de le dire. Mais, dans le traité des actes humains, saint Thomas est placé au point de vue spécial de la volonté comme principe de la moralité de l'homme; il ne revient pas sur l'enseignement donné, il le complète en le précisant.

Telle est donc la pensée du Maître, dans la fameuse réponse sur la possibilité et l'origine du péché : Dieu, seul moteur extrinsèque de la volonté, la met en branle en la faisant passer au premier acte¹; puis la volonté, moyennant la délibération de la raison, se porte d'elle-même à choisir le bien ou le mal; et c'est par là que le péché est possible.

1. On pourrait remarquer ici que, selon saint Thomas, le premier acte de la volonté est quelquefois libre et méritoire. Voir pour le premier acte des anges, *S. th.*, 1^{re} p. qu. 63, art. 5, ad 3 et 4; pour le premier acte du Christ, *S. th.*, 3. p., qu. 34, art. 2 et 3; — pour le premier acte d'Adam, *S. th.*, 1 p., qu. 95, art. 1, ad 5. — Cf. 1, 2, qu. 111, art. 2. — Cet acte est de Dieu : « est ei ab agente, a quo habet esse. » Ne s'ensuit-il pas que la motion divine n'ôte pas le libre arbitre? Qu'une succession d'actes n'est pas nécessaire pour l'exercice de la liberté? Que la raison formelle objective de l'acte libre c'est ce qu'on nomme dans l'Ecole *indifferentia iudicii*?

Quelque interprétation que l'on adopte, il n'y a, dans la réponse, rien de contraire à la théorie générale de la prémotion physique. On y trouve seulement que la possibilité du péché s'explique par ce fait que, sous la motion de Dieu, la détermination de l'acte est laissée au pouvoir de la raison et de la volonté.

La difficulté du péché se ramène donc à celle du libre arbitre, et l'obscurité mystérieuse de celle-ci s'étend sur celle-là. S'il était clair à nos yeux comment l'homme se détermine lui-même sous la motion divine, on verrait avec évidence qu'il est seul cause de sa détermination au péché.

Dans ce mystère cependant deux points apparaissent avec clarté.

Premièrement, Dieu ne peut être cause que la volonté se porte au mal plutôt qu'au bien, car cette préférence est une faiblesse, un défaut du libre arbitre, et Dieu n'est le principe que de la force et de la perfection. C'est une conséquence rigoureuse de la doctrine thomiste sur la motion de Dieu.

Secondement, Dieu n'est pas cause de l'imperfection morale qui constitue formellement le péché, car cette imperfection n'est pas un être, mais un manque, une privation d'être. « Ce défaut, dit le saint Docteur, est de la créature seule, c'est-à-dire du libre arbitre, en tant que celui-ci n'est pas dans l'ordre du pre-

mier agent, « deficit ab ordine primi agentis. » C'est pourquoi Dieu n'en est pas la cause, mais le libre arbitre. Chez un boiteux, la claudication a pour cause le défaut de l'organe et non la force motrice de l'âme, laquelle produit cependant tout le mouvement du boiteux. Ainsi Dieu est cause de l'acte physique du péché, mais il n'est pas cause du péché, parce qu'il n'est pas cause que cet acte ait ce défaut¹. »

Mais d'où vient, dira-t-on, que Dieu meut la volonté à l'acte physique du péché?

Cela vient de la volonté, dit saint Thomas. « Quand un être est bien disposé à recevoir la motion du premier moteur, alors l'acte est parfait, selon l'intention du premier moteur; mais si l'être n'est pas disposé et prêt à recevoir la motion du premier moteur, alors l'acte est imparfait; et dans ce cas le premier moteur est cause de la réalité physique, mais non du défaut de l'acte, parce que ce défaut provient de ce que l'agent n'est pas dans l'ordre du premier moteur, « deficit ab ordine primi moventis. » Or Dieu, Premier Moteur de tous les êtres, en meut certains de façon à ce qu'ils se meuvent eux-mêmes; ce sont les causes libres. Si ces causes sont dans la disposition et l'ordre requis pour recevoir la motion divine, alors leurs actes sont bons, et tout vient de Dieu; mais si elles ne sont pas dans l'ordre

1. *S. th.*, 1, 2, qu. 79, art. 2.

voulu, l'acte manquera de cette perfection de l'ordre, et ce manque c'est précisément le péché. Dans ce cas, Dieu est cause de la réalité de l'acte; mais le manque de perfection, la déformité morale ne vient que du libre arbitre¹. » C'est donc l'indisposition de la volonté, et non pas la motion divine, qui est cause que l'acte physique du péché est produit par Dieu, agissant comme Moteur Universel du monde, et donnant à chaque être la motion qu'il est prêt à recevoir. Pourquoi ne redressé-t-il pas toujours le libre arbitre et ne prépare-t-il pas toujours la volonté à l'acte bon? C'est le secret de sa sagesse et le mystère de ses impénétrables desseins.

Est-il possible de pousser plus loin les recherches et de voir en quoi consiste cette indisposition de la volonté, qui la met hors de l'ordre du Premier Moteur?

Ce point est plongé dans les ténèbres du problème psychologique des actions et réactions de l'intelligence et de la volonté. L'expérience interne ne nous a rien appris là-dessus. Du reste, la question est toute métaphysique, comme celle de la motion de Dieu, et, à ce point de vue, il s'en faut qu'elle soit éclaircie. Cette indisposition, dit saint Thomas, n'est pas un défaut naturel de la volonté, sinon la volonté pêcherait dans chacun de ses actes,

1. Qu. 3 de *Malo*, art. 2.

mais un défaut accidentel et volontaire. On doit le concevoir dans la volonté avant l'acte moral, puisqu'il est la racine du péché. C'est comme une attitude désordonnée de la volonté vis-à-vis de la droite raison et de sa fin propre¹. Voilà ce que dit le saint Docteur. Assurément, le point obscur n'en est pas beaucoup éclairé; mais n'est-ce pas tout ce que l'on peut dire?

En résumé, le mal du péché ne saurait être attribué à la Cause Première; et, si la volonté pèche, c'est que, se déterminant elle-même en même temps que Dieu la veut, elle dévie, pour ainsi parler, de la ligne divine. Supposez l'indépendance du libre arbitre sous l'action de Dieu visible à notre esprit, la difficulté du péché est supprimée par le fait même.

Mais s'il est démontré, et que Dieu détermine efficacement le libre arbitre, et que la volonté, mue par Dieu, se détermine d'elle-même à l'acte, l'accord de ces deux faits est caché dans la transcendance de la cause première et de l'Être Divin.

Malgré ces ombres mystérieuses la théorie

1. *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 10. — C'est par là que le secours de Dieu pour bien agir devient *insuffisant*, et que l'intention divine est frustrée.

thomiste apparaît tout entière dans sa simple et sévère beauté :

Dieu, Cause Première, voit tous les êtres dans son essence comme cause;

Il est cause, — dans l'éternité, par le décret qui prédétermine l'existence et les opérations de toutes les causes; — dans le temps, par la motion très efficace qui fait agir physiquement toutes les créatures.

Mouvant toutes les causes, chacune selon sa nature propre, il fait agir les causes libres avec une parfaite liberté;

Et de cette liberté de la créature sort parfois le péché, que Dieu ni ne veut ni ne fait, mais qu'il permet cependant pour des fins connues de son infinie sagesse.

Dieu, Principe de tout bien : voilà le Thomisme.

TROISIÈME PARTIE

PRÉDESTINATION ET RÉPROBATION

CHAPITRE IX.

LES TROIS QUESTIONS.

Dans le vaste problème des rapports de la Providence de Dieu avec le libre arbitre de l'homme, on peut sans doute donner la première place aux questions de la prescience, de la volonté et de l'opération de Dieu ; mais la plus intéressante de toutes, celle qui frappe le plus l'esprit par les redoutables mystères qu'elle renferme, et qui met le plus en relief la toute-puissance souveraine et l'incompréhensible sagesse de l'Être Divin, c'est la question de notre destinée éternelle et de la responsabilité de Dieu dans l'ordonnance de l'univers.

Il faut en montrer d'abord le sens et l'étendue.

Le Docteur Angélique aime à comparer Dieu à l'ouvrier ou à l'artiste, et à faire ressortir l'Idée divine, archétype du monde, par une

sorte d'analogie avec l'idéal humain d'une œuvre d'art. Dieu connaît le monde par l'idée qu'il en a comme l'artiste voit son œuvre dans l'idéal qu'il a conçu. De même que l'idéal naît du génie de l'artiste, ainsi ce n'est pas du monde, mais de lui-même que Dieu tire son idée. La volonté divine donne à l'Idée la force de représenter et de produire le monde, comme la volonté de l'artiste détermine la réalisation de l'idéal. Et si l'homme avait sur la matière le même empire que Dieu sur le néant, la volonté de l'homme lui donnerait de son œuvre cette claire vision, que le décret divin donne à Dieu, en déterminant la vertu créatrice de l'Idée Éternelle. Enfin, pour réaliser l'idéal préconçu, l'artiste emploie des instruments qu'il meut selon son pouvoir et dont il se sert selon leur nature. Ainsi Dieu, pour exécuter son Idée éternelle, emploie l'activité des créatures et donne à chacune d'elles la motion puissante qui convient à sa causalité.

Mais il ne s'agit plus maintenant de prescience expliquée par l'Idée et le décret, ni de l'exécution de l'Idée au moyen des créatures mues par Dieu, il faut considérer l'Idée elle-même, qui renferme tout le plan de cet univers, et découvrir la raison du choix que Dieu en a fait et de l'ordonnance des choses qu'elle renferme.

Il va sans dire que nous ne cherchons pas

ici la cause de l'acte de Dieu. Rien ne peut agir physiquement sur Dieu, et le bien qu'il poursuit n'est autre que Lui-même. Mais les choses voulues de Dieu dépendent les unes des autres, non seulement dans l'ordre du devenir ou de la production, qui est celui de la causalité efficiente, mais encore dans l'ordre de la finalité. Une chose est ordonnée à une autre comme à sa fin. Sous ce rapport, quoique la fin ne soit pas *cause* que Dieu veuille les moyens, car Dieu veut toutes choses par un seul et même acte, et, pour ainsi parler, d'un seul coup, sans aller de l'une à l'autre; cependant Dieu veut le moyen pour la fin, c'est-à-dire que la fin est pour Dieu la *raison* de vouloir les moyens : *finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem*¹. Pourquoi donc Dieu a-t-il choisi ce monde avec l'ordonnance des êtres et des événements qui le constituent?

Faisons-nous d'abord une idée exacte du libre choix de Dieu.

L'artiste ne conçoit pas toujours son idéal d'un seul coup; il le forme lentement, il amasse peu à peu les éléments que fécondera son génie. D'abord, il entrevoit comme un vague dessin de l'œuvre; puis les grandes lignes s'accusent, les formes apparaissent et se pré-

¹ *Cont. Gent.*, I, 86, 87; *S. th.*, 1 p., qu. 19, art. 5.

cisent, les traits se multiplient et s'achèvent, enfin, l'œuvre est conçue tout entière, rien n'y manque : l'idéal brille et rayonne dans sa perfection. En outre, le génie de l'artiste est lié par les lois qui régissent les matériaux réels de son œuvre et les instruments qu'il doit employer. Le beau, idéal suprême qu'il poursuit, il ne peut en concevoir la réalisation que dans les limites étroites des choses corporelles dont il dépend et qui entraînent l'essor de son esprit.

Il n'en est pas ainsi de Dieu. Dans l'intelligence divine, l'infinité des créations possibles apparaît avec une clarté infinie ; tous les mondes réalisables y préexistent ensemble, et leurs divins exemplaires représentent avec les moindres détails le plan éternel de chacun d'eux. D'autre part, la puissance divine n'a de bornes que celles de l'être, et le néant même est docile au commandement divin.

De là cette question :

Pourquoi Dieu, entre tous les mondes, a-t-il choisi de créer cet univers ?

Il n'y a qu'une réponse à faire : parce qu'il l'a voulu.

On ne peut admettre, en effet, ni que Dieu soit nécessité par nature à créer un monde, ni qu'il soit nécessité, parce qu'il est bon et parfait, à créer le meilleur. Il a donc fait choix de ce monde par un acte très libre de sa toute-puissante volonté.

Mais la volonté de Dieu, c'est la première cause efficiente. Elle n'est pas la raison dernière des choses, car ce n'est pas l'activité de l'agent qui contient le dernier pourquoi de l'opération et de l'effet ; c'est dans le bien, qui est la fin de l'agent, qui meut l'agent à agir, que se trouve la réponse au dernier de nos pourquoi.

Quel est donc le bien qui a, si l'on peut ainsi dire, provoqué Dieu à choisir ce monde ?

Rien ne manque à Dieu, l'Être Parfait, l'Acte pur. Dieu n'a donc pas choisi ce monde pour avoir un bien dont il serait privé. Par conséquent, c'est dans le Bien Absolu, qui est Dieu-même, que se trouve la raison du choix de Dieu. Or, le Bien Absolu ne peut que se répandre et se communiquer. Dieu donc a voulu créer pour faire part de sa perfection aux créatures, et il a choisi notre univers parce qu'il a voulu en faire part dans la mesure et de la manière où la perfection divine y est réalisée¹.

1. *S. th.*, 1 p., qu. 44, art. 4 ; *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 17-20. « Quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est ; sed ex hoc non necessario sequitur quod per creaturas representetur, quum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturæ in esse producantur, etsi ex ratione divinæ bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possi-

La beauté du monde consiste dans cette réalisation de la Bonté de Dieu.

Voilà pourquoi Dieu a choisi de créer cet univers.

Mais cette question, à laquelle je viens de répondre pour la création tout entière, elle se pose de même au sujet de ses diverses parties. Qui n'a désiré savoir la raison divine de certains événements ou phénomènes naturels? Pourquoi telle catastrophe, et pourquoi tel fléau? Qui n'a cherché le secret providentiel d'une destinée cruelle? Qui n'a demandé le pourquoi du sort malheureux d'un être aimé? Qui n'a interrogé la Providence sur les raisons de ses impénétrables desseins?

Allons pas à pas dans les ombres de ce problème.

bile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit quod sint creaturæ diversæ; non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram aut secundum hunc vel illum numerum rerum. » (*Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 97.) Ce chapitre contient une sorte d'esquisse du plan divin. Dieu, Être Parfait, veut se communiquer au dehors. Il ne le peut qu'en multipliant et diversifiant les créatures. De là les différences spécifiques des êtres. Ces différences engendrent les rapports de causalité, la diversité des opérations et la variété des effets; d'où suit l'évolution harmonieuse du monde.

L'univers se déroule dans la durée des temps par une suite ininterrompue de phénomènes, qui forment, avec les multiples chaînes des causes et des effets, la trame de l'histoire des mondes. Cette évolution se produit sous la double influence des causes efficientes et de la finalité. Si vous prenez un fait du monde matériel, de ce monde qui est soumis au déterminisme de la nature, la raison de son existence se trouve, sans nul doute, dans ses antécédents et les lois qui les régissent. C'est ainsi que l'état actuel du monde physique s'explique, dit-on, par l'évolution lente et progressive d'une nébuleuse cosmique soumise aux lois du mouvement. Les phénomènes actuels ont toute leur raison d'être dans les phénomènes passés; l'état présent est une suite nécessaire de l'état antérieur; et de moment en moment, anneau par anneau, on remonte la chaîne des êtres et des temps jusqu'à l'origine des choses. L'histoire du monde matériel est comme le développement, dans la durée, de quelques théorèmes de mécanique. Tout fait s'explique ainsi par ses causes efficientes. Quant à sa finalité, s'il est difficile de la marquer avec précision dans le monde inorganique, elle frappe tous les regards dans les grands phénomènes de la vie. Cependant, ni dans la chaîne des causes, ni dans celle des fins, la raison ne s'arrête aux créatures; elle va jusqu'à Dieu, Cause Première et Fin Der-

nière des choses, et n'accepte comme explication totale d'un fait que celle qui se révèle dans la volonté et la bonté de Dieu. Car c'est Dieu qui a librement choisi cette suite de causes et d'effets; et par conséquent la raison dernière de leur existence n'est pas autre que la raison de ce libre choix divin¹.

Est-ce là qu'aboutissent aussi toutes les questions sur le sort et la destinée des hommes? La raison dernière de notre histoire, de notre vie sur la terre, et de notre éternité, se trouve-t-elle aussi dans la volonté de Dieu?

Les différences qui existent entre les hommes sont innombrables. On ne pourrait en trouver deux qui se ressemblent exactement. La santé, le tempérament, la stature, les formes du corps; l'intelligence, le jugement, le goût, la mémoire, le talent, l'éloquence et les autres qualités de l'esprit; la volonté, le courage, la droiture, la loyauté, l'honneur, la vertu et tout ce qui constitue le caractère; la fortune, la naissance, les affaires, le succès, le hasard des relations sociales : toutes ces distinctions, aux variétés infinies, ne permettent pas, dans tout le cours des siècles, d'identifier deux vies humaines. Où est la raison dernière de ces différences? Sans nul doute, chacune d'elles pourrait s'expliquer par le concours des causes naturelles et des causes libres qui ont

influé sur l'existence et la vie d'un homme. Mais ne faudra-t-il pas remonter, d'influence en influence et de cause en cause, jusqu'à Celui qui a librement choisi cet enchaînement prévu de causes et d'effets, qui, semblables à des torrents dont les eaux se précipitent de divers points de l'horizon, ont formé le fleuve tranquille, aux rivages riants, ou la rivière impétueuse, aux bords arides et désolés, d'une existence humaine?

Prenons au hasard la vie d'un homme, qu'elle soit faite de richesse et de jouissance, ou de misère et de douleur. Où sont les causes de cette vie? Trouvons-les en lui et hors de lui; énumérons-les toutes, comptons et mesurons les responsabilités. Est-ce tout? et la raison est-elle satisfaite? Non; il faut pousser jusqu'à Dieu et lui demander pourquoi il a choisi cet ordre de causes avec leur résultat. Le libre choix de la Cause Première est la seule dernière raison de tout.

Mais si le dernier pourquoi de la destinée terrestre est en Dieu, est-ce en Dieu seul aussi que se trouve le dernier pourquoi de la destinée éternelle? La foi nous enseigne que l'homme a été créé dans un état surnaturel qui lui donnait droit à une béatitude toute divine. Une qualité mystérieuse, que la conscience ne perçoit pas, sorte de communication de la nature même de Dieu, qui établit entre l'homme et Dieu un rapport incompréhensible

1. *Cont. Gent.*, II, cap. 39-46; *S. th.*, 1 p., qu. 47.

de fils à père, et qu'on nomme la grâce, constitue ce sublime état. Or, toute l'humanité, par la faute de son premier ancêtre Adam, est déchue de cette haute condition; et depuis lors, tous les hommes naissent privés de la grâce, c'est-à-dire souillés du péché originel. Par cette privation, le genre humain était exclu de la béatitude divine, terme de l'état surnaturel. Cependant, le Fils Éternel de Dieu, dans sa miséricorde infinie, a voulu relever l'humanité de sa chute, satisfaire absolument à la justice du Père, et rouvrir aux hommes les portes du ciel. C'est le mystère adorable de notre Rédemption par la croix, de notre justification par le sang et les mérites de Jésus-Christ, de notre salut éternel par les sacrements qui nous apportent la grâce avec le pardon des péchés. Telle est la vie mystérieuse et surnaturelle de l'humanité, où les hommes marchent à la lumière de la foi, nourrissant leurs âmes de la vérité qui est le Christ, fortifiant leurs volontés par la grâce, soutenus par elle dans la lutte contre les passions du cœur et les entraînements du mal. Ils avancent ainsi dans la voie étroite qui mène à la béatitude de Dieu. L'homme est mis au monde pour vivre cette vie là, car c'est elle seule qui prépare l'éternité. Voilà pourquoi les différences que l'on voit entre les hommes ne sont rien auprès des différences cachées qui les distinguent dans la vie surnaturelle. La grande, l'importante clas-

sification des hommes, est celle des justes et des pécheurs sur la terre, c'est-à-dire de ceux qui ont la grâce et de ceux qui ne l'ont pas, mais surtout celle des élus et des réprouvés, des prédestinés et des damnés, c'est-à-dire de ceux qui jouissent et de ceux qui souffrent dans l'éternité.

Où est l'origine première et la raison dernière de cette classification ¹ ?

Il faut remarquer que tous les hommes ne sont pas personnellement responsables devant Dieu de leur condition surnaturelle, c'est-à-dire de leur état de justice ou de péché. Ceux qui manquent absolument de vie morale, les petits enfants, par exemple, et les pauvres êtres entièrement privés de raison, ne sont les auteurs ni de leur sainteté, s'ils ont reçu la grâce par quelque sacrement, ni de leur péché, si la souillure originelle n'a pas été effacée de leur âme. S'ils meurent dans cet état de péché, et, par suite, s'ils sont exclus de la béatitude divine², faut-il en chercher toujours la raison

1. « Prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimodè suæ gratiæ dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. (*S. th.*, 1, 2, qu. 112, art. 4.)

1. Sur l'état des enfants morts avec le seul péché originel, voir le *Supplément* de la *Somme*, qu. 71.

immédiate dans les causes libres, de qui ces êtres dépendaient, ou se trouvera-t-elle quelquefois dans le cours nécessaire des seuls agents naturels? Il importe peu; car en remontant les degrés des unes et des autres, c'est toujours à la Volonté Divine, comme à la Cause Première unique, que la raison s'élève, et c'est devant elle que se pose le dernier pourquoi¹.

Mais les hommes doués de raison sont tous personnellement responsables de l'état de justice ou de péché dans lequel ils se trouvent au sortir de cette vie. Quelque difficulté qu'il y ait à expliquer, dans bien des cas, cette responsabilité personnelle, elle n'en est pas moins hors de doute comme un fait affirmé par Dieu, qui seul éclaire et scrute les profondeurs de la conscience humaine : c'est une vérité de la foi. Aucun homme adulte ne s'est trouvé, en quittant la terre, dans l'inimitié de Dieu, c'est-à-dire privé de la justice surnaturelle, que par un acte de son libre arbitre, par un péché mortel de sa propre volonté. D'où il suit que la raison

Ils sont privés de la vision surnaturelle de Dieu, mais ils jouissent d'un véritable bonheur naturel.

1. « Ce n'est donc point au hasard ni précisément au cours des causes secondes qu'il faut attribuer la mort d'un enfant, ou devant ou après le baptême; c'est à un dessein formel de Dieu, qui décide par là de son sort; *et jusqu'à ce qu'on ait remonté à cette source, on ne voit rien dans les choses humaines.* » (Bossuet, *Défense de la tradition*, liv. 9, chap. 22.)

immédiate de l'état dans lequel meurt un homme adulte, au point de vue surnaturel, et partant du sort qui lui est fait dans l'éternité, c'est son libre arbitre. Dieu qui nous a créés sans nous ne veut pas nous justifier et nous sauver sans nous, dit saint Augustin, car sa grâce, tout comme sa motion, nous laisse notre entière liberté; et quoiqu'il ait la puissance d'empêcher et d'effacer tous les péchés, il veut cependant permettre que les hommes, créatures défailiantes, n'agissent pas toujours avec perfection. Cependant la distribution des grâces, et partant toute la vie surnaturelle de l'homme, quelque grande que soit la part du libre arbitre, dépend premièrement de Dieu, qui a prévu et choisi le cours des causes surnaturelles avec non moins de liberté que celui des phénomènes du monde naturel et des agents physiques. C'est ainsi que tout l'univers, pour l'ensemble et pour chaque partie, n'a son explication dernière que dans le libre choix de la Volonté divine et la manifestation de la divine Bonté.

Voici maintenant les questions du problème.

A un architecte qui vient de bâtir un superbe palais, on peut demander deux choses concernant la disposition des matériaux : 1^o pourquoi toutes les pierres ne sont-elles pas égales par la forme et la grandeur? pourquoi sont-elles diversement placées dans l'édifice? —

2° Pourquoi, entre deux blocs semblables et parfaitement égaux, avez-vous choisi l'un pour en tirer un chapiteau, une colonnette, et l'étaler aux regards de tous, tandis que vous avez jeté l'autre dans les fondements ou les assises des murailles ?

Dien est le grand ouvrier de ce monde, l'Architecte de l'univers. On peut l'interroger de la même manière.

1° Pourquoi y a-t-il des soleils et des grains de sable, des cèdres géants et d'imperceptibles brins d'herbe, des océans sans bornes et d'humbles filets d'eau, des minéraux et des corps vivants, des plantes et des hommes ? —

2° Pourquoi cet atome, cette molécule d'oxygène, de préférence à toutes les autres, se trouve-t-elle ici ou là, sur la terre ou dans les cieux, enseveli dans les gisements terrestres ou employé dans le cerveau de l'homme au travail de la pensée ?

1° Pourquoi les inégalités de la vie, des riches et des pauvres, des hommes robustes et d'autres maladiés, des gens à qui la vie n'a que des sourires et d'autres que brise la douleur ? — 2° Pourquoi cet homme-ci a-t-il reçu la richesse, la santé, les plaisirs, et celui-là, au contraire, est-il en proie à la misère, à la souffrance, à tous les maux de cette vie ?

1° Pourquoi des justes et des pécheurs, des élus et des réprouvés ? — 2° Pourquoi ceux-ci prédestinés et ceux-là réprouvés ?

Voilà le problème redoutable, le terrible pourquoi que la raison humaine ose poser à Dieu. Car c'est Dieu qui doit répondre, puisqu'il s'agit de la raison de son libre choix.

1° Pourquoi Dieu a-t-il choisi parmi tous les mondes possibles cet univers où la matière est ainsi distribuée, où tant d'inégalités existent entre les hommes, où il y a des pécheurs avec des justes, de malheureux réprouvés à côté d'élus bienheureux ?

2° Pourquoi Dieu a-t-il choisi cet univers où Pierre est prédestiné et Judas réprouvé, où Pierre est riche et Judas pauvre, où cet atome est dans le soleil et celui-là au fond des mers ?

Voilà les questions que la raison se pose au sujet de la disposition providentielle de l'univers.

Nous allons nous arrêter de préférence à celles qui regardent les élus et les réprouvés. Une autre vient s'y joindre dans l'esprit d'un philosophe chrétien. La foi nous enseigne que Dieu veut sincèrement le salut de tous les hommes. Comment accorder cette volonté de Dieu avec le libre choix qu'il a fait d'un monde où tous les hommes ne sont pas sauvés ? N'est-il pas facile à Dieu, s'il le veut efficacement, de sauver tous les hommes ? Qu'est-ce donc que cette volonté divine qui manque son but ? Si Dieu veut les sauver tous, comment

permet-il le péché et la perte éternelle de plusieurs ?

Le problème se réduit donc à trois questions¹ :

1° Pourquoi Dieu a-t-il fait choix d'un monde où il y a des prédestinés et des réprouvés ?

2° Pourquoi ceux-ci sont-ils élus et non pas ceux-là ?

3° Comment ce libre choix d'un monde, où il y a des réprouvés, s'accorde-t-il avec la Bonté de Dieu et sa Volonté sincère de sauver tous les hommes ?

A quoi bon, dira quelqu'un, fouiller dans

1. Ces trois questions se posent pour tout théologien et pour tout philosophe qui croit en Dieu. (Cf. ma *Critique du Molinisme* et la *Réplique* au R. P. Th. de Régnon, S. J.) « Avant tout décret, dit ce Révérend Père, Dieu connaît de toute éternité ce que chaque homme ferait librement dans chacun des ordres providentiels où il pourrait être placé. Alors, Celui qui est sage dans toutes ses œuvres, libre dans ses dons, impénétrable dans ses desseins, *choisit* entre tous les autres un de ces ordres pour le bien qu'il contient, et ce choix *décète de toute éternité le sort éternel de l'homme*. » Là se posent naturellement les trois questions. Il est vrai que le Révérend Père les prévient : « Ne demandez pas, ajoute-t-il, *pourquoi* Dieu a choisi tel ordre plutôt que tel autre, ni *pourquoi*, par ce choix, il a prédestiné saint Pierre et réprouvé Judas. Molina ne répond à cette *question indiscrete* que par l'exclamation de l'Apôtre : « O Altitudo ! » Répondre qu'une question est *indiscrete* et embarrassante, cela empêche-t-il toujours de la poser ?

ces mystères ? N'est-ce pas pousser au delà des bornes la curiosité de l'esprit ? La raison orgueilleuse prétend-elle mesurer la sagesse de Dieu et juger le plan des mondes ?

Non, certes, la raison chrétienne ne connaît pas cet orgueil ; elle confesse son néant devant l'Infinie Sagesse, elle ne cherche pas à pénétrer les secrets de Dieu. Mais soumise à la foi et marchant à sa lumière, elle ose aventurer ses portes vers les vérités cachées, et recueillir, aux lueurs même du mystère, les faibles et vacillantes lueurs, vestiges presque éteints, d'une vérité qui disparaît dans l'infini. La philosophie croyante et docile est audacieuse, car elle sait que la Foi, céleste guide qui la tient par la main, ne la laissera jamais se perdre dans les abîmes de l'erreur.

CHAPITRE X.

LES TROIS RÉPONSES.

Un petit article de saint Thomas résume le chapitre précédent.

Il y a deux choses dans la Providence, dit-il : le plan du monde et l'exécution de ce plan. Quant au plan, Dieu en est l'auteur immédiat, car les plus petits détails des choses sont présents à sa pensée, et c'est lui qui donne à toutes les causes la force de produire les effets qu'il veut. Mais dans l'exécution du plan conçu, Dieu emploie l'activité des créatures ; non, certes, qu'il ne puisse agir seul, mais parce qu'il veut communiquer aux créatures l'éminente perfection de la causalité¹.

D'où l'on voit avec évidence que si, dans le cours naturel des choses, l'existence d'un être ou la production d'un fait s'explique par les

LES TROIS RÉPONSES.

193

causes créées, cependant la raison dernière en doit être cherchée en Dieu, seul auteur du plan et de l'ordonnance du monde.

Plaçons-nous donc au point de vue du plan divin, et cherchons en Dieu la solution du grand problème.

Dieu voit tout d'un seul regard et ordonne tout par un seul décret. Il ne va pas d'une vérité à l'autre ; sa volonté ne passe pas d'un objet à un autre objet. Cependant il connaît tous les liens des vérités entre elles, et il veut tous les rapports qui existent entre les objets de son unique vouloir. Notre esprit imparfait et borné ne peut embrasser d'une seule vue la vérité tout entière. Ce n'est que pas à pas qu'il arrive à parcourir une petite partie du champ morcelé de la science. Voilà pourquoi la raison humaine établit un certain ordre et des distinctions logiques dans sa manière de concevoir la Cause Première et d'analyser les attributs de Dieu. De même, elle distingue plusieurs idées dans l'essence divine et diverses parties dans le plan de l'univers. Rien ne s'oppose à ces abstractions de l'esprit, car elles portent sur les objets du savoir ou du vouloir de Dieu, et non sur l'unité et la simplicité très parfaites de l'acte divin lui-même¹.

1. « In voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actûs voluntatis, sed solummodo ex parte volitorum. » (23 de Veritate, art. 2, ad 1.)

1. *S. th.*, 1 p., qu. 22, art. 3 ; qu. 103. art. 6 ; — *Cont. Gent.*, III, 83, 94, 97.

Arrêtons nos regards sur une partie du plan de Dieu, et, si l'on peut ainsi dire, détachons-en par la pensée tout ce qui regarde la vie surnaturelle et la destinée des hommes. Supposons la faute d'Adam, le genre humain souillé du péché d'origine, la rédemption par le Christ, et suivons attentivement toute l'ordonnance de la restauration de l'humanité.

Pourquoi y a-t-il des prédestinés et des réprouvés? Pourquoi ceux-ci prédestinés et non pas ceux-là?

Nous voici au point.

Qu'est-ce que la prédestination¹?

La Providence, dit saint Thomas, consiste dans l'ordonnance et la direction des êtres vers leur fin. Or, les créatures ont une double fin : l'une, qui est sans proportion avec leurs forces naturelles qu'elle dépasse infiniment; c'est la vie éternelle, qui consiste à voir Dieu. L'autre est la fin proportionnée à la nature et à l'activité de chaque être. Or, quand un être ne peut de lui-même atteindre un but, il a besoin d'y être porté ou lancé par un autre, comme la flèche par l'archer. Voilà pourquoi la créature raisonnable est, pour ainsi parler, projetée par Dieu à la vie éternelle. Le plan de cette projection préexiste en Dieu, dans l'ordon-

1. *S. th.*, 1 p., qu. 23. — 6 de *Veritate*.

nance générale des choses vers leur fin; il est dans l'idée divine comme l'œuvre d'art dans l'esprit de son auteur. Ainsi donc, il y a dans la pensée de Dieu un plan de projection, une destination de la créature raisonnable à la fin surnaturelle : voilà précisément ce qu'on nomme prédestination.

La prédestination, on le voit, est une partie de la Providence. Comme dans la providence, on peut voir en elle le plan conçu et décrété, et l'exécution de ce plan. Mais, à proprement parler, elle ne signifie que l'idée éternelle de notre destinée, et on doit la définir : le plan divin de l'ordonnance de certaines créatures au salut éternel, « ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divinâ existens. »

La prédestination est donc l'éternelle préparation de la grâce, comme dit saint Augustin; elle est le décret qui nous la confère et qui par elle nous fait enfants de Dieu. Elle est aussi l'éternelle préparation de la gloire céleste. « Prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam¹. » Et la volonté absolue de Dieu ne manquant jamais son effet, il s'ensuit que la prédestination est toujours infallible:

1. Ad prædestinationem duo sequuntur scilicet consecutio finis, qui est glorificatio, et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiæ, quod ad vocationem pertinet. Unde et prædestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria (6 de *Veritate*, art. 1).

Tout prédestiné est nécessairement sauvé — (nécessité de conséquence), et nul prédestiné ne peut manquer son salut — (au sens composé)¹.

Analysons maintenant le décret de prédestination.

La prédestination, avons-nous dit, est une partie de la Providence. Or, la Providence n'est pas une simple idée représentative de l'ordre des êtres; c'est une idée impérative, un décret, « ratio præceptiva². » Quelle est la raison de ce décret? Saint Thomas répond que le décret qui ordonne une chose à sa fin, présume que celui qui décrète veut la fin : « Non

1. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 3, ad 3; art. 6. — Qu. 116, art. 1 et 3. — *Cont. Gent.*, III, 94. — 6 de *Veritate*, art. 4, ad 4; — art. 3, ad 3, 4, 7 et 8. — Dans cet article on lit que « liberum arbitrium deficere potest a salute. Tamen in eo quem Deus prædestinat, tot alia adminicula præparat, quod vel non cadat, vel, si cadat, quod resurgat; sicut exhortationes, et suffragia orationum, *donum gratiæ*, et alia hujusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causæ primæ, quæ est prædestinatio, habet certitudinem ». Cette certitude, qui vient de la prédestination, saint Thomas l'appelle *certitudo ordinis* : l'ordre de la Cause Première, qui produit son effet par les moyens indiqués. Il est évident que le *donum gratiæ* comprend l'*auxilium Dei moventis*. — Cf. Quodl. XI, art. 3.

2. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 4; — 5 de *Veritate*, art. 1.

præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis¹. » Par conséquent, la prédestination de certains hommes au salut éternel présuppose logiquement que Dieu veut les sauver.

Considérons cette divine volonté du salut et voyons quels sentiments elle renferme. Dans ce bon vouloir, dit le saint Docteur, apparaissent le *choix* et l'*amour*, « electio et dilectio. » L'amour, en tant que Dieu veut le salut, qui est un très grand bien; et qu'est-ce qu'aimer, sinon vouloir du bien à celui qu'on aime? Le choix, en tant qu'il veut ce bien du salut aux uns plutôt qu'aux autres, « aliquibus præ aliis². »

Libre choix, amour gratuit, voilà ce qui est caché dans la prédestination. Poussons un peu plus l'analyse. Pour nous, c'est le bien déjà existant qui provoque l'amour, car notre amour n'est pas créateur. Nous commençons donc par aimer, et nous donnons ensuite nos préférences à l'être aimé. Mais Dieu, tout au contraire; sa volonté cause le bien, son amour crée son objet : il aime d'abord celui qui sera l'objet de ses préférences. D'où l'on voit que, à l'égard des élus, l'ordre logique des sentiments divins, c'est premièrement l'amour, puis

1. Ad directionem in finem præexigitur voluntas finis (6 de *Veritate*, art. 7).

2. Cf. 6 de *Veritate*, art. 1.

le choix, et la prédestination vient ensuite. Les prédestinés sont des *élus*, et avant tout des *bien-aimés*¹.

La prédestination débute donc et finit par l'amour. Être aimé, puis être élu et prédestiné : voilà le principe et l'ordre ; être élu et prédestiné, pour aimer et être aimé : voilà l'ordre et la fin et l'éternel repos. Toute la vie surnaturelle : appel divin, grâce et justice, repentir et sainte mort, tout vient de l'amour et tout y va ; tout est œuvre d'amour et tout le prépare : l'amour commence et l'amour termine tout.

Mais pourquoi donc Dieu n'aime-t-il pas également tous les hommes ? Pourquoi ne sont-ils pas tous élus et prédestinés ?

C'est le mystère de la réprobation. Aucun ne trouble l'esprit autant que celui-là ; et si la raison pouvait l'éviter, sans tomber dans l'absurde de nier la liberté de Dieu et la responsabilité de l'homme, assurément elle ne l'admettrait pas. Mais si le salut est possible à tous et si chacun est responsable de sa perte ; si Dieu a la puissance de réaliser tous les possibles et s'il use librement de son pouvoir, qui n'est forcé de reconnaître que, si tous les hommes ne sont pas élus et prédestinés, c'est que Dieu

1. Prædestinatio præsupponit electionem et dilectionem ; electio vero dilectionem (6 de Veritate, art. 1).

n'a pas choisi pour tous des ordres providentiels aboutissant à la gloire éternelle¹ ? Il faut donc, pour échapper à l'absurde et sans s'effrayer du vain son des mots, confesser et regarder en face le mystère.

Le divin amour qui sauve effectivement les bien-aimés, cet amour plein de miséricorde et de tendresse, n'est pas donné à tous les hommes. Dans la masse des fils d'Adam, souillés de la tache originelle et à qui la porte du ciel est fermée, Dieu fait un choix ; tous sont rachetés, tous sont appelés, mais tous ne sont pas élus à la béatitude divine : « aliquos reprobabat », dit saint Thomas.

C'est un fait incontestable. Quiconque croit à un Dieu tout-puissant, et que ce Dieu, s'il le voulait, pourrait sauver tous les hommes, doit admettre que si Dieu ne les prédestine pas tous, s'il ne donne pas à tous des grâces efficaces, c'est qu'il ne le veut point. Le fait de la réprobation est une conséquence rigoureuse du dogme de la toute-puissance de Dieu. Dieu donc réprobat certains hommes.

Comment faut-il entendre et expliquer cette volonté-là ?

Écoutons l'Angélique Maître. La Providence, dit-il, doit permettre certaines imperfections et défaillances dans les êtres².

1. Voir p. 190, note 1, le sentiment des molinistes. Cf. la *Critique du Molinisme*.

2. S. th., 1 p., qu. 23, art. 3.

Tel est le principe posé par saint Thomas. Mais ne semble-t-il pas, au contraire, que la Providence divine doive assurer la perfection de toutes choses ?

Non, dit le grand Docteur¹, car la Providence divine est universelle, et par conséquent ne doit pas procurer le bien particulier au détriment du bien général. Or, le bien général de l'univers serait amoindri si chaque être obtenait toute sa perfection. En effet, l'univers n'ayant pour raison d'être que de manifester les perfections de Dieu, son premier bien consiste dans le nombre et la diversité des créatures, une seule créature ou une seule espèce de créatures ne pouvant assez représenter l'Être divin. Il s'ensuit que les unes doivent être plus parfaites que les autres et former une gradation harmonieuse, depuis la matière, potentialité pure, jusqu'aux esprits, qui se rapprochent par degrés de l'Acte pur. De cette diversité et inégalité de nature résultent les rapports de causalité, les actions et réactions des éléments, la lutte entre les forts et les faibles, le changement, l'évolution. Les êtres matériels sont corruptibles, et leurs espèces ne se perpétuent que par génération. De là des conflits d'activités, des souffrances, d'apparents désordres, toute la série des maux physiques, dont la raison profonde

1. *S. th.*, 1 p., qu. 22, art. 2, ad 2.

échappe à notre ignorance du plan général de l'univers¹. Ne convient-il pas aussi que la créature marque le néant de son être par l'imperfection de ses actes et les défauts de ses productions ? Il entre donc dans le bien général de l'univers que l'homme défaille dans la vie morale comme toutes les créatures dans la vie physique, et que Dieu ait ainsi l'occasion de montrer, par des signes plus éclatants, la grandeur de sa puissance et la tendresse miséricordieuse de son amour². Le péché, qui fait éclater la vertu des justes et les attributs de Dieu, contribue de la sorte au bien général, à la beauté du monde³.

Ainsi s'exprime saint Thomas, et cette manière d'entendre les desseins de Dieu, si con-

1. *Quamvis videatur nobis quod omnia æqualiter bonis et malis accidunt, ex hoc quod nescimus quâ de causâ divina Providentia singula dispenset; non est tamen dubium quin in omnibus bonis et malis, quæ eveniunt sive bonis sive malis, sit recta ratio, secundum quam divina Providentia omnia ordinat. Et quia eam ignoramus, videtur nobis quod inordinatè et irrationabiliter eveniant; sicut, si aliquis intraret officinam fabri, videretur ei quod instrumenta fabrilia essent inutiliter multiplicata, si nesciret rationem utendi unoquoque; quorum tamen multiplicatio ex causâ rationabili apparet ei qui virtutem artis intuetur (5 de Veritate, art. 5, ad 6).*

2. *S. th.*, 1 p., qu. 47; — qu. 48, art. 2; — *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 71.

3. *Universi pulchritudo ex ordinatâ bonorum et malorum adunatione consurgit (Cont. Gent., III, 71).*

forme du reste à la réalité des choses, nous fait voir qu'en vérité la Providence divine doit permettre et le mal et le péché. Loin d'être contraire à la perfection de Dieu, cette permission en est, semble-t-il, une suite naturelle dans l'ordonnance de l'univers³. C'est ainsi qu'il entre dans les secrets desseins de l'Infinie Sagesse de permettre les péchés et qu'il y ait des pécheurs, et de ne point pardonner tous les péchés ni relever tous les pécheurs, mais de *permettre* au contraire, « pour des raisons qui lui sont connues, » dit Bossuet, que plusieurs manquent leur fin dernière : « *permittit aliquos a fine deficere.* » C'est là ce qu'on exprime par le mot réprover : « *et hoc dicitur reprobare* ».

3. Il était « au pouvoir de Dieu d'empêcher la chute des hommes et des anges, ... et même sans blesser leur libre arbitre... Il pourrait empêcher tous les péchés et convertir tous les pécheurs; et s'il ne le fait pas, ce n'est pas qu'il ne le puisse avec une facilité toute-puissante; mais c'est que, pour des raisons qu'il lui sont connues, il ne le veut point... Dieu agit en Dieu lorsqu'il agit comme une cause première toute-puissante et universelle, qui fait servir au bien commun ce que les causes particulières veulent et opèrent de bien ou de mal... Telle est donc la raison profonde par laquelle Dieu n'est pas obligé d'empêcher le mal du péché : c'est qu'il peut en tirer un bien, et même un bien infini; par exemple, du crime des Juifs, le sacrifice de son Fils, dont le mérite et la perfection sont infinis. » (Bossuet, *Défense de la tradition*, livre XI, chap. III et IV.

Il faut bien entendre cette divine *permission*.

Écartons d'abord de notre esprit la pensée que Dieu veuille et cause le péché, et qu'il destine certains hommes à le commettre. Ce ne serait pas moins horrible que de croire que Dieu choisit des hommes à dessein de les faire souffrir éternellement et de se délecter de leurs supplices. Ces abominables conceptions ne peuvent trouver place que dans les égarements fatalistes et la froide et cruelle imagination d'un Calvin.

Le cœur de l'Angélique Maître était trop ouvert à l'amoureuse influence du Dieu de la croix et de l'eucharistie pour que sa doctrine ait la moindre apparence de ressembler à de pareils blasphèmes. Non, Dieu, le Souverain Bien, ni ne veut ni ne cause le péché, et il ne destine pas des hommes à être des pécheurs.

Voilà pourquoi, si la prédestination a toute la certitude de la causalité divine, la réprobation n'a que celle de la prescience¹. Dieu pré-

1. Il y a une différence énorme entre la certitude de la prédestination et celle de la réprobation. « *Hæ duæ certitudines differunt : quia certitudo prædestinationis est certitudo cognitionis et ordinis; certitudo autem reprobationis, vel præscientiæ, est certitudo cognitionis tantum.* Non enim Deus præordinat ad peccandum homines reprobos, sicut prædestinat ordinat ad merendum (6 de Veritate, art. 4, — cf. S. th., I, 23, art. 3, ad 2). — C'est que Dieu ne cause

voit seulement les péchés et les pécheurs, il ne les fait point; il permet qu'il s'en trouve dans le monde, mais il ne prend pas ses complaisances à les y placer; ils ne sont pas son ouvrage et le but de son travail, mais, pour ainsi dire, des défauts de la matière et des imperfections des instruments, qu'il tolère et fait tourner, autant qu'il le peut, au bien général de l'univers, à la beauté de l'ensemble.

Cependant, il faut se garder d'amoindrir la Providence divine, et ne pas tomber dans l'excès d'ôter à Dieu l'ordonnance du monde, dont nous savons qu'il est l'auteur à lui seul. Le péché n'arriverait pas sans sa permission, et il n'y aurait point de pécheurs ni de damnés s'il ne le voulait de quelque manière.

La prédestination n'est pas une simple prescience; de même, la réprobation : il y a de plus en chacune d'elles un certain ordre providentiel. « *Reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia.* » Et voici ce qu'il faut ajouter à l'idée de prescience pour avoir l'idée totale de réprobation : la *permission* du péché et la *sentence* pénale. « *Sicut prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam;*

pas le péché; il le *permet* et le *connaît* seulement. Voilà pourquoi les réprouvés sont appelés parfois *praesciti*.

*ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa*¹. »

Il y a donc deux parties dans la réprobation : la permission de la chute et la sentence d'éternelle damnation.

La sentence est œuvre de justice, car elle suppose nécessairement la connaissance certaine du péché; mais la permission de la chute se conçoit dans la volonté divine, parallèlement, si l'on peut ainsi dire, à l'amour et au choix des élus. Insondable mystère, où notre pauvre raison se perd! « Dieu aime tous les hommes et même toutes les créatures, puisque à toutes il veut quelque bien, et que c'est là ce qu'on appelle aimer; mais il ne veut pas à toutes tout le bien possible : il ne veut pas à certains hommes le bien de la vie éternelle, — il ne le veut pas de cette volonté efficace et absolue, qui ne manque jamais son effet, — et par là il les réprouve². » Le réprouvé n'est pas aimé : là commence cette mystérieuse séparation d'avec les prédestinés; n'étant pas aimé, il n'est pas élu pour la gloire³, et par conséquent il n'entre pas dans la prédestination.

1. *S. th.*, I, 23, art. 3.

2. *S. th.*, I, 23, art. 4, ad 1^m; — Cf. qu. 20, art. 3.

3. « *Reprobatio directè non opponitur prædestinationi, sed electioni; quia qui eligit, alterum accipit et alterum rejicit, quod dicitur reprobare.* » (6 de *Veritate*, art. 1, ad ultimum.)

Dieu le délaisse et l'abandonne; il permet qu'il pèche, et ne le retire pas de son péché¹.

Abandon redoutable, qui est un effet de la réprobation et le premier châtement de la faute! Le miséricordieux amour qui prédestine produit dans ses élus et la grâce et la gloire; mais l'inscrutable Sagesse qui réprouve, ne produit nullement le péché et la chute dernière : elle les permet; elle ne relève pas les pécheurs; elle frappe suivant les rigueurs tempérées de la divine justice².

Voilà comment il faut entendre, d'après saint Thomas, la prédestination et la réprobation des hommes. La prédestination est l'œuvre de l'amour; la réprobation est un effet de la providence générale.

Nous touchons à la question.

Ces décrets divins sont-ils motivés du côté de l'homme, c'est-à-dire y a-t-il dans l'homme quelque chose qui le rende digne de la prédestination ou de la réprobation? Ou bien l'amour et le choix de Dieu est-il purement gratuit, et Dieu n'a-t-il égard en cela qu'à sa volonté et à son bon plaisir³?

1. « Ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpæ, dicitur eos dimittere » (*S. th.*, I, 22, art. 2, ad 4).

2. *S. th.*, I, 23, art. 3, ad 2^m. — Cf. qu. 19, art. 9.

3. Cette question de la *gratuité* regarde évidem-

La réponse est facile. L'amour de Dieu n'est-il pas cause de tout bien? Donc, l'amour qui prédestine n'est pas provoqué par un bien de l'homme. Et le péché arriverait-il si Dieu ne le permettait auparavant? Donc, la permission du péché, en quoi consiste la réprobation, ne peut être justifiée par le péché même. Prédestination et réprobation, amour qui sauve, effroyable abandon, rien n'est réglé par la prescience divine¹.

C'est la doctrine de la prédestination *ante prævisa merita* et de la réprobation *ante prævisa demerita*.

L'Angélique Docteur l'expose en ces termes².

N'allons pas chercher, dit-il, le motif de la prédestination dans la conduite que les âmes auraient mené durant une vie antérieure à celle d'à présent, comme le pensait Origène; ni dans le libre arbitre, ainsi que le soutenaient les Pélagiens; ni dans une prévision quelconque de l'usage que les hommes feront des

ment les seuls adultes, puisqu'il s'agit de mérites et de démérites prévus. Mais la doctrine de la gratuité est générale. Pour forcer les Pélagiens, saint Augustin les ramenait toujours au cas des petits enfants. (Voir Bossuet, *Défense de la tradition*, livre IX, chap. xxii.)

1. Hæc separatio non est propter aliquam diversitatem inventam in his qui separantur (6 *de Veritate*, art. 1).

2. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 5; — *de Veritate*, art. 2).

grâces reçues. Tout cela est chimérique ou n'explique rien. Voici ce qu'il faut dire.

On peut se placer à deux points de vue. Si l'on considère séparément les effets de la prédestination, à savoir la grâce et la gloire, on voit qu'ils sont cause l'un de l'autre. Sous le rapport de la finalité, la gloire est cause de la grâce; sous le rapport du mérite, au contraire, la grâce est cause de la gloire. De telle sorte que Dieu décrète de donner la gloire d'après les mérites, et qu'il donne la grâce pour faire mériter la gloire.

Mais il faut se placer à un autre point de vue et considérer ensemble les deux effets de la prédestination, grâce et gloire. A prendre ainsi le plan divin, il est impossible que l'homme soit cause de sa prédestination; car tout ce qui mène l'homme au salut est une suite de ce qu'il est prédestiné, même ce qui le prépare à la grâce. Donc il n'y a rien dans l'homme qui le rende digne de la prédestination. Ainsi considérée, la prédestination n'a qu'un motif, le bien divin, qui en est le terme en même temps que le principe premier.

Telle est la doctrine de saint Thomas : gratuité de la prédestination totale.

Quant aux effets partiels¹, la grâce est don-

1. Cette question de l'ordre entre les effets de la prédestination, Bossuet la traite, avec raison, de « préci-

née pour la gloire, et par suite, le don de la grâce présuppose en Dieu la volonté de conférer la gloire, car « la fin est la raison de vouloir les moyens, » et « le décret ordonnant les moyens présuppose la volonté de la fin¹. » Mais si Dieu veut gratuitement donner la gloire, il ne veut cependant la donner qu'au mérite. « Deus non vult gloriam dare gratis, sed vult gratis dare gloriam pro meritis. » C'est la formule thomiste de la prédestination.

La gratuité de la réprobation résulte clairement de celle de la prédestination. En effet, si les élus de Dieu ne méritent pas d'être l'objet de cet amour et de ce choix, le reste n'en est pas plus indigne, et Dieu lui pourrait faire la même miséricorde, s'il le voulait; mais, dit Bossuet, « pour des raisons qui lui sont connues, il ne le veut point². »

sion peu nécessaire à la piété, » et « d'abstraction assez inutile. » Les néomolinistes cependant font consister en cela tout leur molinisme. « Les thomistes et les conquistes, dit le R. P. de Régnon, enseignent que Dieu prédestine gratuitement à la gloire antécédemment à toute prévision des mérites, tandis que les molinistes disent que la prédestination à la gloire suit la prévision des mérites. » (Voir ma *Critique du Molinisme*.)

1. *S. th.*, 1 p., qu. 24, art. 4. — *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 86. — 6 de *Veritate*, art. 1.

2. « Ea quæ ex parte nostrâ sunt, non sunt causa quare unus reprobetur et alius prædestinetur. » (6 de *Veritate*, art. 2, ad 4.)

C'est l'insondable abîme, où l'esprit humain, pris de vertige, ne peut rien voir. Il voit, cependant que, si Dieu permet le péché, ce n'est pas dans le but de livrer les pécheurs aux supplices; car, si la peine est le terme du péché, suivant l'ordre de la justice, elle n'en est assurément pas la fin, c'est-à-dire ce qui en fait l'attrait et lui donne l'aspect d'un bien désirable¹. Ce n'est donc pas parce qu'il veut les punir que Dieu permet que certains hommes manquent leur fin, mais uniquement pour manifester sa perfection, d'après les desseins cachés de sa Providence dans le choix et le gouvernement de cet univers².

Dieu donc prédestine et réprime, et rien dans l'homme ne motive et n'explique le libre choix de Dieu. Toute la raison en est dans les secrets de la Sagesse divine.

1. *S. th.*, 1 p., qu. 43, art 6, ad 1 : « Licet culpa *terminetur* ad pœnam, sicut meritum ad præmium; tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium : sed potius e converso, pœna inducitur ut vitetur culpa (Cf. qu., 1, *de Malo*, art. 5, ad 1 et 17).

2. *Facere malum propter bonum*, — reprehensibile est, nec Deo potest attribui; sed *ordinare malum in bonum*, hoc non contrariatur bonitati : et ideo — *permittere* malum propter aliquod bonum indè eliciendum — Deo attribuitur. (5 *de Veritate*, art. 4, ad 10.) Cf. *S. th.*, 1, 19, art. 9, ad 3.

Écoutons maintenant le Docteur Angélique répondre à nos pourquoi¹.

Pourquoi des prédestinés et des réprouvés?

On peut entrevoir dans la Perfection de Dieu, dit-il, pourquoi il y a des prédestinés et des réprouvés. Le monde ayant pour but de manifester les perfections divines doit contenir toutes sortes d'êtres. C'est pour cela que Dieu permet le mal. Le genre humain, comme l'univers, est naturellement sujet à des défaillances. Dieu donc a voulu montrer, chez les hommes qu'il prédestine, la perfection de sa miséricorde, et chez les réprouvés, celle de sa justice, « per modum justitiæ puniendo. » Voilà pourquoi Dieu a fait des élus et des réprouvés. « Et hæc est ratio quare Deus *quosdam prædestinat et quosdam reprobat*². »

1. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 5, ad 3.

2. Le R. P. Th. de Régnon, S. J., néomoliniste, trouve que « Dieu, qui peut se proposer pour fin positive et antécédente de manifester sa miséricorde, *ne peut* se proposer pour fin positive et antécédente de manifester sa justice vindicative. » — Cette impossibilité est-elle évidente? — Bossuet ne l'a pas vue. « Les hommes veulent bien entendre, dit-il, les permissions du péché qui tournent à leur avantage. Mais quand on vient à leur dire que Dieu permet leurs péchés pour faire éclater sa justice, comme cette permission tend à les faire souffrir, leur amour-propre s'y oppose. Il n'en faut pas moins reconnaître que Dieu permet le péché parce que sans cette permission il n'y aurait point de justice vengeresse et qu'on ne connaîtrait

Mais si l'on demande pourquoi il a prédestiné ceux-ci et réprouvé ceux-là, « quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, » la raison humaine ne sait que répondre une chose : *parce qu'il l'a voulu*, « NON HABET RATIONEM NISI DIVINAM VOLUNTATEM. » C'est l'incompréhensible mystère de l'élection et de l'amour.

Pour achever de rendre sa pensée, l'Angélique Maître emploie ces comparaisons. Dans l'univers matériel toute la matière première des êtres est homogène. Pourquoi cette masse

pas la sévérité de Dieu, qui est aussi adorable et aussi sainte que sa miséricorde. » (*Défense de la tradition*, livre XI, chap. v). — Molina lui-même ne paraît pas l'avoir aperçue. « Aliqui volunt communionem scholasticorum sententiam non ita esse intelligendam, quasi Deus, ante præscientiam peccati originis, quosdam, quos voluit, elegerit, reliquos, pro suâ liberâ voluntate, rejecerit ac reprobaverit, ad suæ misericordiæ et justitiæ vindicativæ ostensionem; sed quod id fecerit, post notitiam peccati, saltem originis, dum per Christum et in Christo (cujus incarnatio, si Adamus non peccasset, futura non esset) quotquot beandi erant, de statu perditionis in sempiternam felicitatem perducere statuit... In quo non cernitur illa, Deo indigna, inhumanitas sive crudelitas, quod sine ullâ ratione ex parte reproborum, et culpâ, quæ id mereretur, voluerit Deus tantam hominum multitudinem rejicere et reprobare... (*Concordia*, in qu. 23, art. 4 et 5, disp. 1, memb. 8, édition Lethielleux, 1876, page 480). — Molina enseigne que la manifestation de la justice est une des fins, quoique non pas la seule ni la principale, pour lesquelles Dieu permet les péchés et réprouve les pécheurs. (*Ibid.*, pp. 436-439.)

de matière existe-t-elle sous diverses formes et constitue-t-elle différents corps? C'est que Dieu a voulu dans le monde matériel des espèces variées. Mais pourquoi cette portion de matière est-elle précisément de l'air et celle-là de l'eau? L'unique raison en est la volonté divine. De même dans un édifice : pourquoi y a-t-il des pierres ici et des pierres là? on peut l'expliquer sans peine. Mais pourquoi cette pierre est-elle ici plutôt que là? c'est le choix de l'ouvrier ou de l'architecte.

Si Dieu donc ne prédestine pas ces hommes, c'est qu'il ne le veut point. Voilà tout ce que notre faible raison peut savoir de ce mystère.

Dieu cependant ne fait aucune injustice aux réprouvés, car la prédestination, le choix, l'amour, toutes ces divines privautés, ne sont pas le paiement d'une dette, mais un don absolument gratuit. Et qui n'est libre de ses dons? Comme le père de famille dont parle Jésus-Christ, l'amour infini peut dire à l'homme : *Tolle quod tuum est, et vade; an non licet mihi quod volo facere*¹?

Mais si Dieu n'est pas injuste à l'égard des réprouvés, nous savons cependant qu'il veut

1. Matth. 20, 15. — Sur tout cet exposé, cf. *Cont. Gent.*, lib. 3, cap. 161, 162, 163.

leur salut éternel : « Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire¹. » Comment accorder cette volonté du salut pour tous avec la réprobation de plusieurs², peut-être du plus grand nombre³?

C'est que, dit saint Thomas⁴, cette volonté générale n'est pas absolue, mais conditionnelle, « non est simpliciter velle, sed secundum quid. » Les théologiens disent, après le Damascène, qu'elle est *antécédente* et non pas *conséquente*. Toujours est-il qu'elle manque d'efficacité. Dieu ne veut pas efficacement le salut de tous, car, s'il le voulait, de cette volonté toute-puissante qui produit toujours son effet, assurément tous les hommes seraient sauvés.

Qu'est-ce donc que cette volonté antécédente et inefficace⁵?

Une *velléité* plutôt qu'une volonté absolue, répond saint Thomas; car tout ce que Dieu

veut simplement et absolument s'accomplit.

Pour le bien entendre, il faut considérer que Dieu veut dans la créature tout ce qui est bon. Or, une chose prise absolument et en elle-même peut être bonne ou mauvaise, qui, jointe à telles ou telles circonstances, devient le contraire. Par exemple, la vie d'un homme est un bien, et tuer un homme est un mal, à prendre les choses en soi; mais si cet homme est un criminel dangereux, sa vie est un mal, et il est bon de le tuer. On peut dire, d'après cela, que le juge veut, d'une volonté antécédente, que l'homme vive, mais, d'une volonté conséquente, il veut que l'homicide soit pendu. De même le salut de tous les hommes est voulu de Dieu d'une volonté antécédente, car, absolument parlant, c'est un bien que l'homme soit sauvé; mais, conséquemment, Dieu veut que certains hommes soient damnés, parce qu'ainsi l'exige sa justice, « secundum exigentiam suæ justitiæ¹. »

1. Saint Paul, 1^{re} à Tim., 2, 4.

2. La question de la volonté antécédente embrasse les petits enfants aussi bien que les adultes. Le jésuite Vasquez soutenait que cette volonté ne regardait pas les petits enfants qui meurent sans baptême. Mais l'opinion commune des théologiens est contre ce sentiment. (Voir Bossuet, *Défense de la tradition*, livre IX, chap. xxii).

3. Cf. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 7, ad 3.

4. *S. th.*, 1 p., qu. 23, art. 4, ad 3.

5. *S. th.*, 1 p., qu. 19, art. 6, ad 1; — cf. 23, de *Veritate*, art. 2.

1. In voluntate divinâ non ponuntur *antecedens* et *consequens* ad importandum ordinem successionis, qui repugnat æternitati; sed ad denotandum diversam comparationem ejus ad volita. — Quia Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur *voluntate antecédente* omnium salutem velle; sed quia quidam suæ saluti adversantur, quos ordo suæ (divinæ) sapientiæ ad salutem venire non patitur propter eorum defectum,... eos per justitiam damnat. (23 de *Veritate*, art. 2, in corpore et ad 8).

Qu'est-ce à dire? et en conséquence de quoi Dieu veut-il que certains hommes soient damnés?

Il y a dans la réprobation quelque chose de pénal, à savoir, la damnation et le délaissement dans le péché; et quelque chose qui n'a point ce caractère de justice, à savoir, la permission de la faute, et, avant tout, le malheur de n'être point aimé et élu de Dieu comme le sont les prédestinés.

Sans nul doute, la condamnation à la peine est une conséquence de ce que Dieu veut montrer sa justice par le châtiment des pécheurs; elle suppose donc en Dieu la prescience, et partant la permission du péché (car Dieu ne prévoit les péchés qu'autant qu'il les permet), et, de plus, l'intention de manifester la perfection de la Justice divine¹.

Mais la volonté de permettre que certains hommes manquent leur fin, cette partie négative de la réprobation, de quoi est-elle la conséquence, et comment s'accorde-t-elle avec la volonté générale du salut de tous? — Dira-t-on qu'elle est une suite du péché originel²? —

1. Aliquem hominem vult Deus salvare voluntate antecedente, ratione humanæ naturæ quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari, voluntate consequente, propter peccata quæ in eo inveniuntur. (23 de veritate, art. 2, ad 2.)

2. 6 de Veritate, art. 2, ad 9.

Assurément, le péché originel a rendu tout le genre humain indigne de la béatitude surnaturelle; et l'on comprend que Dieu puisse vouloir, en conséquence, infliger aux hommes la peine d'être privés éternellement de voir la divine essence, et qu'il permette que plusieurs meurent en état de péché. Mais la volonté antécédente persiste en Dieu, malgré la chute d'Adam, puisque le Christ est venu et qu'il est mort pour le salut de tous les hommes, et que des secours sont donnés à tous, en vue des mérites du Christ, afin qu'ils puissent se sauver. La réprobation négative ne paraît donc pas être une conséquence du péché originel. Du reste, la raison, dans ses recherches, ne s'arrête pas au péché originel; elle demande pourquoi Dieu a permis ce péché et ses déplorables suites.

Poussés jusque-là, les thomistes disent que cette volonté générale est soumise aux intentions de la divine Sagesse dans le choix de cet univers. *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei; quàm incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus*¹. Là est le secret divin de la permission du péché, de la chute des hommes et des anges et de la perte éternelle de plusieurs. C'est qu'en vérité la volonté antécédente n'est pas réellement contraire à la volonté qui permet la faute et la

1. S. Paul, *Ad Romanos*, XI, 33.

perte du pécheur¹. Vouloir le salut de tous, et en même temps, sans autre considération, porter contre quelques-uns la sentence de mort éternelle, voilà une contradiction évidente. Mais permettre que certains hommes, par leur faute, manquent le but de la vie, alors même qu'on juge bon et qu'on désire qu'ils l'atteignent, et qu'on leur fournit les moyens d'y arriver, s'ils le voulaient, cela n'est aucunement contradictoire, et s'accorde très bien dans le plan général de la Providence de Dieu.

Telle est la théorie thomiste de la prédestination et de la réprobation.

Dieu, Cause Première et Fin Dernière des créatures, et de toute l'ordonnance des mondes : — C'est donc lui qui a librement voulu l'existence de prédestinés et de réprouvés. Les uns et les autres manifestent les perfections divines, et c'est leur raison d'être dans l'univers.

Ainsi s'accorde, dans la Providence générale du monde, la volonté antécédente avec le fait de la réprobation. Mais si notre faible raison entrevoit dans la Perfection Infinie pourquoi il y a des prédestinés et des réprouvés, elle ne voit d'autre motif de la prédestination des uns

1. Defectus peccati, quo aliquis redditur dignus pœnâ in præsenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente neque voluntate consequente; sed est ab eo solummodo permissus. (23 de Veritate, art. 2.)

en particulier et de la réprobation des autres que le simple bon plaisir de Dieu.

Tout revient donc, en dernière analyse, à la volonté de Dieu.

1° Si Dieu voit, dans son essence, et les choses qui existent dans la suite des temps, et toutes les vérités contingentes, c'est que sa volonté les détermine.

2° S'il gouverne les agents créés et les meut chacun selon sa nature propre et ses dispositions, c'est par l'efficace souveraine de sa causalité transcendante, laquelle a sa source dans la Toute-puissante Volonté.

3° Enfin, s'il y a dans l'univers des inégalités mystérieuses, l'explication dernière c'est encore la divine Volonté.

La Volonté de Dieu, voilà donc l'universelle cause. Mais la Volonté, c'est le Bien, et le Bien, c'est l'Amour : l'Amour est le premier et le dernier mot des choses.

CONCLUSION

Ce petit livre a été écrit dans l'unique but d'exposer en quelques pages la véritable pensée de saint Thomas d'Aquin sur les rapports de la divine Providence avec notre libre arbitre. Personne ne doutera qu'il ne soit l'œuvre d'un esprit sincère et religieusement intéressé à saisir exactement et à rendre avec fidélité la pure doctrine de l'Angélique Maître.

Ai-je réussi dans mon dessein ? Ma religion ne s'est-elle pas égarée ?

Je n'ai pas la naïveté de croire que ma conviction, quelque bien fondée qu'elle soit, gagnera tous les esprits. J'espère cependant que ce qui me paraît si clairement être la vérité pénétrera de soi-même dans certaines âmes, et fera du moins quelque impression sur tous ceux que rien n'attache à des sentiments opposés.

Quant aux autres, je les prie de considérer

comment ils peuvent répondre aux questions que voici :

1° Selon saint Thomas, est-il que Dieu ne connaît les créatures, même les intelligences et les volontés, qu'en lui-même en tant qu'il est cause¹?

2° Est-il que Dieu est cause de tous les être distincts de lui, « alia à se », substances et phénomènes, agents et opérations, en tant que sa volonté détermine la réalisation effective des idées divines²?

3° Est-il que, pour accorder la causalité de Dieu avec la contingence et la liberté des créatures, saint Thomas n'a jamais recours à une prescience divine de futurs conditionnels, mais toujours uniquement à l'efficace universelle et transcendante de cette causalité³?

1. *S. th.*, I, qu. 14, art. 5 : *utrūm Deus cognoscat alia a se.* — *Cont. Gent.*, I, cap. 49 : *quod Deus cognoscit alia se*; — cap. LXIII et suiv. jusqu'au LXVIII : *quod Deus cognoscit motus voluntatis*; — cap. LXIX-LXXI. — *De Veritate*, qu. 2; *de Scientiā Dei*, art. 3; *utrūm Deus alia a se cognoscat*; — art. 4, 5, 8.

2. *S. th.*, I, qu. 14, art. 8 : *utrūm scientia Dei sit causa rerum*, — qu. 19, art. 4 : *utrūm voluntas Dei sit causa rerum*, ad 4^m. — 2 *de Veritate*, art. 14 : *utrūm scientia Dei sit causa rerum*.

3. *S. th.*, I, qu. 19, art. 8 : *utrūm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat*; — qu. 22, art. 4 : *utrūm providentia rebus provisitis necessitatem im-*

4° Selon saint Thomas, est-il que Dieu, agissant comme Cause Première et Premier Moteur, applique réellement toute cause seconde, et même la volonté, à agir¹?

5° Est-il que Dieu meut le libre arbitre, même à l'acte physique du péché, — qu'il nous fait vouloir ceci ou cela, — qu'il opère en nous nos élections mêmes²?

6° Est-il que la motion divine détermine la cause seconde à exercer son activité, en même temps qu'elle est déterminée par la cause seconde à produire telle espèce d'acte ou d'effet³?

7° Est-il que la volonté agit toujours quand

ponat, — qu. 23, art. 6. — *Cont. Gent.*, I, cap. LXXXV : *quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus*, — III, cap. LXXII et LXXIII : *quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus, nec arbitrii libertatem*, — cap. XCIV : *de certitudine divinæ providentiæ*.

1. In 3, *de Potentiā*, art. 7 : *utrūm Deus operetur in operatione naturæ*. — *S. th.*, I, qu. 105, art. 4 : *utrūm Deus possit movere voluntatem creatam*; — art. 5 : *utrūm Deus operetur in omni operante*. — *Cont. Gent.*, III, cap. LXVII : *quod Deus est causa operandi omnibus operantibus*; — cap. LXX, — cap. LXXXIX : *quod motus voluntatis causatur a Deo*, — cap. xc.

2. *S. th.*, I, qu. 83, art. 1, ad 3^m, — I, II, qu. 79, art. 2 : *utrūm actus peccati sit a Deo*. — *Cont. Gent.*, III, cap. LXXXIX, xc, xcii, cxlviii. — 3 *de Malo*, art. 2 : *utrūm actio peccati sit a Deo*, — art. 3.

3. Cf. *loc. cit. supra*, n° 4. — *Cont. Gent.*, III, cap. LXVI.

Dieu la meut, et que cependant c'est le jugement de la raison qui détermine l'espèce de l'acte¹ ?

8° Est-il que la motion divine s'accorde d'elle-même avec le libre arbitre, et non pas au moyen d'une prescience quelconque² ?

9° Selon saint Thomas, est-il que la prédétermination et la réprobation, prises dans leur ensemble, ne sont pas réglées par la prescience de nos œuvres³ ?

10° Est-il que la gloire est la fin de la grâce, et que, pour Dieu même, la fin est, non pas la cause, mais la raison objective de vouloir ce qui est pour la fin⁴ ?

11° Est-il que la raison providentielle de la réprobation en général est de manifester la justice divine, tandis qu'il n'y a d'autre raison de la réprobation particulière que la simple volonté de Dieu⁵ ?

12° Est-il enfin que, selon saint Thomas, la volonté antécédente s'accorde avec la réproba-

1. *S. th.*, I, II, qu. 9, art. 6, ad 3^m; — qu. 10, art. 4, ad 3^m. — *Cont. Gent.*, III, cap. LXXXIX, XCII.

2. *S. th.*, I, qu. 83, art. 1, ad 3^m; — qu. 105, art. 4, ad 2^m; — I, II, qu. 10, art. 4. — *Cont. Gent.*, I, 68, 89, 148. — 6 *de Veritate*, art. 3, ad 3^m.

3. *S. th.*, I, qu. 23, art. 5. — *Cont. Gent.*, III, cap. CLXIII. — 6 *de Veritate*, art. 2.

4. *S. th.*, I, qu. 23, art. 5 et 4. — *Cont. Gent.*, I, cap. LXXXVI.

5. *S. th.*, I, qu. 23, art. 5, ad 3. — *Cont. Gent.*, III, cap. CLXI.

tion négative ou permission de la perte finale, uniquement parce que ce n'est pas une volonté *simpliciter*³ ?

Dans ces *douze* questions tient le thomisme tout entier. J'ai répondu *oui* à chacune d'elles, et je ne suis en cela qu'un faible écho de l'Angélique Docteur. Un disciple fidèle pourrait-il répondre autrement ?

Mais c'est peu de redire les enseignements d'un si grand Maître. Il faut surtout, à son exemple, aimer et contempler, dans cette doctrine simple et profonde, l'Éternelle Vérité, qui est le Christ.

3. *S. th.*, I, qu. 23, art. 4, ad 3^m.

NOTE

LE LIBRE ARBITRE ET LA PRÉMOTION PHYSIQUE.

Extrait de l'*Opuscule du card. Pecci*, par le R. P. GUILLERMIN, O. P., maître en théologie, professeur de dogme à l'Institut catholique de Toulouse.

Je prends la question par la base, et je demande : qu'est-ce que la liberté ? — C'est un mode spécial de procéder à l'opération, un rapport particulier entre l'agent et son acte.

En quoi consiste ce mode spécial, ce rapport particulier qu'on appelle la liberté ? — Il consiste dans une certaine suréminence et domination de l'agent sur son acte, en vertu de laquelle il lui appartient de faire qu'il y ait opération plutôt qu'il n'y en ait pas, ou qu'elle soit telle et non pas autre. Aussi saint Thomas définit-il l'agent libre : *illud agens quod est causa sui (in quantum agentis)*, c'est-à-dire qui a en soi le pouvoir, la force active de se poser en telle ou telle autre condition, relativement à la raison d'agent.

D'où vient à l'agent cette suréminence et domination sur son acte ? — Elle lui vient de ce que sa faculté appréhensive et son activité appétitive ont pour objet adéquat le bien sous une raison universelle et non pas sous une raison particulière. Pour qu'il y ait liberté, il faut qu'au moment même où il produit son

opération et tant qu'elle dure, l'agent possède plus de vertu active qu'il n'en exerce, et que sa sphère d'activité comprenne actuellement plus d'objets qu'il n'en accepte en réalité par son acte présent. Dans ce cas, en effet, on le comprend fort bien, l'agent n'est pas limité ni enchaîné à son acte, mais il le domine et il en est vraiment le maître, *habet dominum sui actūs*; — il a en sa main, *in manu consilii sui*, une activité dont il dispose lui-même; il est vraiment cause que l'acte soit et qu'il soit tel, *causa sui*, puis-que dans cette même activité, alors qu'il se décide à l'acte A, il aurait de quoi se décider à rejeter l'acte A et à poser l'acte B. Or, cela ne se vérifie que dans les êtres intelligents, ordonnés à connaître et à vouloir le bien sous sa raison universelle, laquelle nécessairement s'étend au delà du bien particulier objet de sa volition particulière actuelle. C'est dans cette relation de supériorité du bien universel et de la volition correspondante, sur le bien particulier et la volition particulière que consiste la liberté de l'agent.

Mais pour que cette relation subsiste est-il nécessaire que l'agent rationnel, en posant son acte, exerce d'une manière indéterminée son activité? Point du tout : un acte réel, au contraire, ne peut exister qu'à la condition d'être un exercice *déterminé* de l'activité opérative. Est-il nécessaire qu'en posant l'acte A il pose simultanément l'acte B qui lui est opposé? Nullement : ce serait demander en même temps deux actes contradictoires. — Est-il du moins nécessaire que posant l'acte A il cesse, à un moment donné, de le produire pour passer à l'acte contraire? Pas davantage. Dieu est libre dans ses déterminations, et cependant elles sont éternelles et immuables. Cesser de poser l'acte A pour passer à l'acte B ce peut être pour la volonté créée un signe de cette supériorité sur son acte; ce n'est pas une condition intrinsèque de l'acte

libre. Ce qui seul est essentiel dans l'acte libre, c'est qu'il provienne, au commencement et tout le temps de sa durée, d'un principe actif plus étendu que lui et qui le domine.

Le témoignage de la conscience confirme cette explication. Je suis assis, j'écris, et j'ai conscience que je le fais librement. Pourquoi? Est-ce parce que écrire est un acte vague, indéterminé, se portant à la fois sur divers objets indéfinis? Est-ce parce qu'en même temps que j'écris, et *in sensu composito* avec l'acte d'écrire, je cesse d'écrire et fais une chose contraire? Est-ce encore parce qu'en fait je passe successivement de cette action à l'action opposée? — Aucunement. Je pose un acte très particulier, très déterminé; je pose cet acte à l'exclusion de tout autre; je persiste dans ce même acte et je m'abstiens de l'interrompre et de passer à un acte différent. Et toutefois, mon acte est libre, je le sens; et il l'est d'autant mieux qu'il est plus vrai qu'en le posant j'exclus tous les autres et que je refuse de l'interrompre et d'en produire un contraire. D'où vient donc que je ne suis pas nécessité, mais que je suis et que je me sens libre dans cet exercice actuel, déterminé et persistant de mon activité à cet objet particulier? Le voici : J'ai conscience qu'en voulant écrire ma volonté opère en vertu d'un principe actif plus large que cet acte, et qui reste présentement, et *in sensu composito* avec mon acte, une activité ordonnée au bien universel; je sens que mon activité, tout en s'appliquant et s'exerçant déterminément *ad hoc unum* n'est pas, elle, une puissance, une vertu déterminée en soi *ad unum*; je sens qu'elle se porte et qu'elle persiste à écrire en refusant les actes opposés qu'elle pourrait vouloir, et qu'ainsi elle a, simultanément à son acte et *in sensu composito* avec lui, la puissance *ad oppositum*, bien qu'elle n'exerce pas et même ne puisse pas exercer

actu simultanément et *in sensu composito*, — mais seulement disjonctivement et *in sensu diviso*, — les deux actes opposés¹. Je sens cela, et c'est pourquoi, en dépit de toutes les négations des fatalistes ou des déterministes, je proclame que je suis libre.

Or, la théorie de la prémotion physique respecte tous les éléments que j'ai saisis dans la conscience de ma liberté.

Ah! si la prémotion physique, en mouvant la volonté à tel acte particulier, avait pour résulter de limiter à cet acte la puissance volitive, je serais le premier à réclamer contre elle au nom de la liberté; car, dans ce cas, en présence de la prémotion, la faculté ne dominerait plus son acte; elle ne s'y porterait plus en vertu de son choix entre plusieurs actes; elle n'en serait plus la maîtresse, mais plutôt l'esclave; elle ne serait plus active, mais purement passive dans la détermination de son activité.

Or, tout différent est en réalité le résultat de la prémotion.

Elle fait, il est vrai, produire à la volonté un acte déterminé, mais en respectant l'étendue de sa puissance, de son activité au bien universel, laquelle persiste présentement et *in sensu composito* avec la prémotion et avec l'acte. Et qu'on ne s'imagine pas que cette activité au bien universel subsiste en concomitance avec la prémotion comme une activité parallèle et étrangère, assistant en simple spectatrice à

1. *Quoi qu'on en dise, il n'y a pas identité entre cette proposition* : En même temps que la volonté pose l'acte A, elle a *simultanément* la puissance de poser l'acte B, *et celle-ci* : La volonté a la puissance de poser *simultanément*, en fait, l'acte B en même temps qu'elle pose l'acte A. *La première proposition est vraie, tandis que la seconde affirme la puissance au contradictoire.* (Cf. q. 1, de *Potentiâ*, a. 5, ad 1.)

ce qui se passe à côté d'elle. Non, elle est le principe actif lui-même que la prémotion physique a pour mission d'exciter à produire tel acte déterminé plutôt que tel autre qu'il pourrait également produire. Nous disons bien que sous la prémotion physique la volonté ne produira pas de fait un autre acte que celui auquel elle est mue, qu'elle n'interrompra pas son acte pour en produire un autre tant qu'existera cette motion; nous disons encore que la volonté n'a pas la puissance de produire simultanément, *in sensu composito* avec l'acte auquel elle est mue, l'acte opposé ou le non acte. Mais, nous l'avons montré, aucune de ces conditions n'est nécessaire pour que l'acte soit libre.

Reste un point cependant où la théorie thomiste semble irrésistiblement en désaccord avec la philosophie et l'expérience. La raison et la conscience, dit-on, proclament que nous prenons nos déterminations de nous-mêmes, indépendamment de toute influence supérieure, et que nous en sommes le principe premier et les maîtres absolus, ce qui est bien la négation même de la prédétermination.

Non, répondrons-nous, la conscience et la raison ne proclament rien de semblable.

La conscience ne perçoit positivement qu'une chose : c'est que nous sommes le principe immédiat de nos déterminations, que nous nous portons de nous-mêmes à notre acte en vertu d'un fonds d'activité qui est en nous. Et loin de le nier, les thomistes affirment que la prémotion physique nous fait *nous mouvoir nous-mêmes* à tel acte déterminé plutôt qu'à tel autre; ils ne nient qu'une chose : c'est que nous soyons le principe premier et indépendant de notre détermination. Or, sur ce dernier point, la conscience n'atteste rien et ne peut rien attester. Elle n'atteste rien non plus sur l'acte de la conservation par lequel Dieu nous communique incessamment l'existence.

Irons-nous conclure pour cela que nous tenons de nous-mêmes, indépendamment de tout principe supérieur, l'existence dont nous sommes en possession ?

De même pour la raison philosophique. En analysant l'acte libre dans sa constitution intrinsèque et ses seuls rapports avec la cause seconde de qui il tient immédiatement son être et sa nature, elle ne trouve pas autre chose, il est vrai, que cette suréminence de la vertu volitive sur son acte particulier. Mais en remontant, comme c'est le devoir de la philosophie, au delà des principes internes et des causes prochaines de l'acte, la raison arrive à cette conclusion complémentaire : aucune créature n'échappe dans ses actes à l'influence active du Premier Moteur, aucune ne peut être la Cause Première d'autre chose que de l'imperfection et de la déféctuosité. Il faut donc faire remonter à Dieu, comme à la Cause Première, tout ce qu'il y a dans notre élection de mouvement, de perfection, de réalité, de détermination positive; et, à notre avis, la raison découvre encore que la prémotion physique est l'explication la plus plausible de l'efficacité de la Cause Première sur nos opérations libres.

Mais enfin comment concilier ces deux choses : la volonté dans son acte particulier reste une activité plus large que lui, — et toutefois elle agit en tant que prédéterminée à telle opération ? — Je rétorque l'argument et je demande : Comment se fait-il en réalité, et abstraction faite de tout influx divin, que la volonté dans son acte particulier reste une activité plus large que son acte, et toutefois n'opère qu'un acte déterminé ?

Il n'y a à la seconde question, comme à la première, qu'une réponse possible et qui, du reste, est fort suffisante. La volonté reste plus large que son acte, non en tant qu'activité *exercée actu*, mais en tant qu'activité *pouvant* s'exercer en tant qu'activité virtuelle;

et elle opère un acte déterminé, non en tant qu'activité virtuelle, mais en tant qu'activité exercée. Il n'y a donc pas contradiction à ce que l'exercice actuel d'une vertu active soit déterminé et qu'en même temps cette vertu, dans son fonds actif, reste plus large et non déterminé. Et c'est précisément dans cette disproportion de l'exercice à la vertu que consiste ce mode particulier d'opérer que nous appelons la liberté.

Eh bien, y a-t-il contradiction à ce que Dieu, qui a produit notre volonté, qui en connaît et en dirige tous les ressorts, détermine l'activité quant à l'exercice sans la restreindre ou la déterminer quant à la virtualité ? Et y a-t-il contradiction que Dieu fasse cela au moyen d'une entité qui n'est pas une qualité, — comme l'a remarqué lui-même le cardinal Pecci, — apportant une forme ou virtualité permanente, mais qui est une motion fluente, une excitation transitoire ordonnée à l'exercice actuel de la faculté ? S'il y a contradiction, qu'on nous la montre. Nous croyons sincèrement qu'on ne l'a jamais fait.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. — Vogue actuelle du Thomisme.	
— Dieu Premier Moteur. — Le Molinisme.	
— Son insuccès. — Les molinistes prémotionnistes contemporains : le P. Cornoldi, S. J.	
— Les RR. PP. Théodore de Régnon et Baudier, S. J. — Le pourquoi des variations molinistes. — Avertissement utile. — Un conseil au lecteur studieux.....	7
CHAPITRE I. — <i>Les difficultés.</i> — Le problème.	
— L'autorité de saint Thomas. — La <i>Critique du Molinisme.</i> — Bat de ce livre.....	29

PREMIÈRE PARTIE.

Les décrets prédéterminants.

CHAPITRE II. — <i>L'antériorité de la prescience.</i>	
— Première difficulté contre la prescience.	
— La théorie thomiste de la <i>vision éternelle</i> des futurs. — Distinctions dialectiques : nécessité de conséquence et de conséquent, sens composé et divisé.....	47
CHAPITRE III. — <i>La causalité de la prescience.</i>	
— Deuxième difficulté contre la prescience.	
— Les <i>décrets prédéterminants.</i> — Efficace transcendante de la volonté de Dieu.....	59

- CHAPITRE IV. — *Le fondement de la prescience.*
 — Le « medium » de la science divine, —
 c'est l'essence divine — en tant que cause
 — en vertu des décrets prédéterminants —
 les décrets et la vision éternelle — la pres-
 cience des *futurs conditionnels* 77
- CHAPITRE V. — *La prescience du péché.* — Le
 mal et le péché. — Rôle du décret prédéter-
 minant. — Permission du mal. — Résumé
 de la théorie thomiste sur la prescience de
 Dieu 96

DEUXIÈME PARTIE.

La prédétermination physique.

- CHAPITRE VI. — *La prédétermination des cau-
 ses naturelles.* — Observation préjudicielle
 concernant le libre arbitre. — Dieu cause
 finale. — Dieu cause première et Premier
 Moteur. — La *prémotion physique*. — Son
 efficacité. — Sa nature. — Les principes de
 la théorie : *Omne quod movetur, ab alio
 movetur*. — Les deux faits fondamentaux.. 105
- CHAPITRE VII. — *La prédétermination de la
 volonté.* — Conséquence logique du chapitre
 précédent. — Saint Thomas ne sépare jamais
 la volonté des autres causes; — la pres-
 cience des actes libres. — *S. th.*, I, 105, art. 4.
 — *Cont. Gent.*, III, 89. — L'acte du péché.
 — *S. th.*, I, 83, art. 1, ad 3 : Dieu fait que
 l'acte soit volontaire et que la volonté se
 meuve d'elle-même 126
- CHAPITRE VIII. — *Prémotion, libre arbitre et
 péché.* — Résumé du chapitre VII. — L'indé-
 pendance du libre arbitre. — Ce que doit
 tenir un fidèle thomiste. — Difficulté et so-

- lution : *S. th.*, I, II, qu. 10, art. 4. — Les dis-
 tinctions dialectiques. — Le mystère de la
 liberté 148
- La possibilité du péché : *S. th.*, I, II, qu. 9,
 art. 6, ad 3. — Fausse interprétation de
 cette réponse fameuse. — Deux interpréta-
 tions thomistes. — A quoi se ramène la dif-
 ficulté du péché. — Deux choses incontestab-
 les. — Ce qui explique la motion à l'acte
 physique du péché. — En quoi consiste ce
defectus de la volonté. — Résumé de la
 théorie de la prémotion 158

TROISIÈME PARTIE.

Prédestination et réprobation.

- CHAPITRE IX. — *Les trois questions.* — Le pro-
 blème. — L'idée divine de cet univers. —
 Le libre choix fait par Dieu. — Dernier pour-
 quoi de la création. — Raison dernière des
 diverses parties de l'univers : monde physi-
 que, vie humaine, ordre surnaturel. — Ques-
 tions relatives à l'ordonnance providentielle
 des êtres et des événements du monde. —
 Les trois questions du problème. — Humble
 audace de la philosophie chrétienne 175
- CHAPITRE X. — *Les trois réponses.* — Résumé
 du chapitre IX : *S. th.*, I, 22, art. 3. — Le
 point de vue. — La prédestination, œuvre
 d'amour. — La réprobation, effet de la Pro-
 vidence générale. — *Gratuité* de la prédesti-
 nation et de la réprobation. — Pourquoi des
 prédestinés et des réprouvés? — Pourquoi
 ceux-ci prédestinés, ceux-là réprouvés? —
 Pas d'injustice en Dieu. — La volonté anté-
 cedente et la réprobation. — Résumé du cha-
 pitre. — Résumé de tout le thomisme 192

CONCLUSION.

Ai-je atteint le but? — Le Thomisme en *douze*
questions. — Ce que doit faire un thomiste. 221

NOTE.

Le libre arbitre et la prémotion physique, par le
R. P. Guillermin, O. P. 226

