



La « Prédétermination
physique » et la « Science
moyenne ».

Sentiment de saint Thomas.

Par Son Éminence le Cardinal
J. PECCI.

Traduit de l'italien, avec l'approbation de
l'auteur, par l'abbé F. DESHAYES, Doc-
teur en théologie et en droit canonique,
Professeur de philosophie au Grand Sémi-
naire du Mans. —
Avec une préface de Mgr HENRY SAUVÉ.

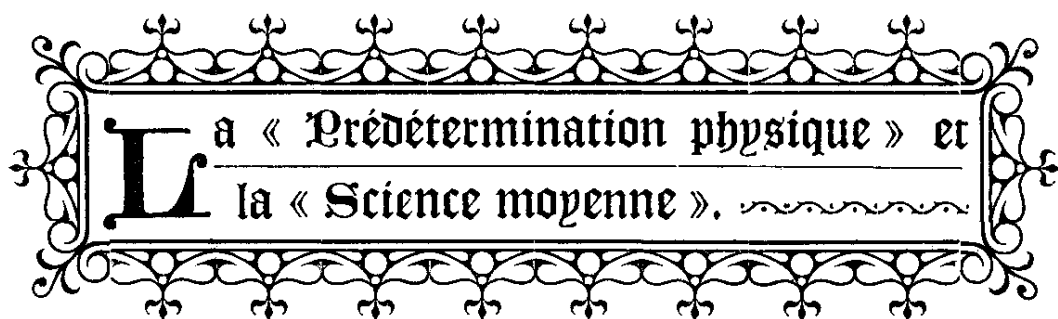
Leguicheur, libraire-éditeur,
au Mans.

Imprimé par la Société de St-Augustin, Lille (Nord).

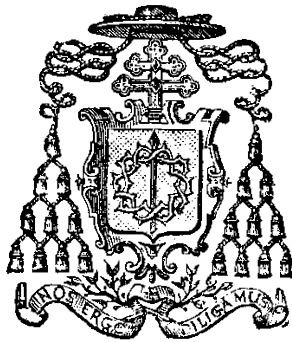
<http://www.liberius.net>

© Bibliothèque Saint Libère 2014.

Toute reproduction à but non lucratif est autorisée.



La « Prédétermination physique » et
la « Science moyenne ».



Vu et permis d'imprimer.

Cambrai, le 18 décembre 1885.

H. MORTIER,

V. G.

PRÉFACE.



APPELÉ à Rome, en 1868, par le Saint-Siège pour y prendre part aux travaux préparatoires du futur concile, je fus mis en rapport, grâce à l'indication de Son Éminence le cardinal Reisach, avec D. Giuseppe Pecci, professeur de philosophie à l'Université de la Sapience, et théologien pontifical attaché à la commission conciliaire du dogme. Prêtre modeste, savant, et un des hommes, au témoignage du même cardinal, les plus versés dans la connaissance des doctrines de saint Thomas, D. Giuseppe Pecci, avant d'occuper la chaire de philosophie de la Sapience, avait été chargé par son auguste frère, évêque alors de Pérouse et aujourd'hui pape, de la direction de son séminaire où, pendant plusieurs années, il sut donner une forte impulsion aux études philosophiques et théologiques, en initiant les élèves aux doctrines de l'Ange de l'école, et en formant par là même une pléiade de prêtres distingués qui rendent à cette heure de grands services à l'Église et au Siège apostolique.

Sous les auspices du cardinal Reisach, je fus accueilli avec une grande bienveillance par le professeur Pecci, qui n'ignorait pas la haute estime et le vif amour que j'éprouvais pour les doctrines de saint Thomas, et qui

daigna dès lors et dans la suite me faire part de ses idées et de ses travaux sur le saint Docteur. Sans pédantisme aucun, sans la moindre affectation, D. Giuseppe savait de sa parole claire et facile commenter, surtout avec l'aide de Cajétan, les doctrines les plus élevées de l'Ange de l'école et en faire jaillir des flots de lumière. Quel aimable et grand maître j'avais là !

Dans nos entretiens revint plus d'une fois la grande question qui divise les *Bannésiens* et les *Molinistes*, et j'appris que mon savant interlocuteur n'admettait ni la *prédétermination physique* enseignée par Bannez, ni la *science moyenne* de Molina ; qu'il se contentait d'être *thomiste* ou disciple de saint Thomas dont la doctrine, me disait-il, ne peut être *péremptoirement* alléguée soit par l'un, soit par l'autre de ces deux célèbres théologiens. Cette opinion de D. Giuseppe Pecci ne me déplut pas. Regrettant le dissentiment qui règne, depuis environ trois siècles, entre deux grands ordres religieux que j'estime profondément, au sujet de l'*action de Dieu* et du *libre arbitre*, je m'étais demandé s'il ne serait pas possible de trouver un terrain de conciliation entre les Dominicains et les Jésuites, en revenant à l'enseignement pur et simple des théologiens de ces deux ordres, antérieurs à Molina et à Bannez ; j'étais d'ailleurs porté à croire que de part et d'autre on avait été peut-être trop loin, et trop cherché à expliquer un mystère insondable, au sujet duquel saint Thomas s'était tenu dans une très sage réserve.

Les observations du professeur D. Giuseppe Pecci

me paraissant doctes et judicieuses, je l'avais sollicité plus d'une fois, même depuis sa promotion au cardinalat, de publier un travail sur cette question.

J'appris avec joie au mois de juin dernier que l'éminentissime cardinal s'était décidé à mettre au jour, avec l'*imprimatur* du Maître du Sacré-Palais, une lettre qu'il avait autrefois adressée à un jeune homme sur la doctrine de saint Thomas relativement à la *prédétermination physique* et à la *science moyenne*.

C'est cette lettre, traduite de l'italien par M. l'abbé Deshayes, professeur de philosophie au séminaire du Mans et auteur de la récente traduction du livre du R. P. Liberatore sur la *Théorie de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas*, c'est cette lettre, dis-je, ou plutôt cet opuscule que je m'estime heureux et honoré de recommander à l'attention des philosophes et des théologiens attachés aux doctrines de saint Thomas, et persuadés, avec Pie IX et Léon XIII, que ces doctrines sont une source féconde d'avantages au point de vue intellectuel, moral et même social.

L'opuscule du cardinal Pecci est sobre de paroles, mais riche de concepts. Chaque mot porte, chaque argument frappe ; la clarté s'allie à la subtilité et à la profondeur de la doctrine. L'auteur est maître de son sujet ; on sent qu'il aurait pu lui donner plus de développements, l'éclairer davantage ; mais il en a dit assez pour faire réfléchir et pour intéresser les partisans de Bannez et ceux de Molina.

Le cardinal dans son travail offre un bel exemple

de la manière courtoise et ferme dont une discussion doit être conduite. Si on ne partage pas son sentiment, si fondé qu'il soit, on devra reconnaître du moins qu'il a su le défendre avec calme et sans aigreur. Du reste, ce n'est ni Bannez ni Molina que l'auteur s'est proposé de combattre *directement* ; c'est saint Thomas qu'il a surtout voulu dégager de tout lien avec le bannésianisme et le molinisme.

En se tenant sur ce terrain, le cardinal Pecci me semble avoir fait une œuvre qu'on pourra critiquer, mais qui produira plus d'un heureux résultat. D'un côté, en effet, par cela même qu'il montre que saint Thomas n'est point pour la *prédétermination physique* de Bannez, laquelle effraie plusieurs esprits, il devra plaire aux Jésuites et à leurs partisans, et faciliter ainsi le retour aux vraies doctrines de l'Ange de l'école. D'un autre côté, en montrant que le saint Docteur n'est pas pour la *science moyenne*, il sera goûté des Dominicains et de tous ceux qui rejettent cette science comme nouvelle et inutile.

Faut-il ajouter qu'en mettant en relief ce point capital, à savoir que, d'après saint Thomas, Dieu, *en imprimant le mouvement aux causes volontaires, ne fait pas que leurs actions ne soient point volontaires, mais fait au contraire qu'elles le soient* (1), le cardinal Pecci obtiendra toute la sympathie des fidèles disciples du saint Docteur ?

(1) *Summa th.*, I P., Q. LXXIII, art. 1, ad 3.

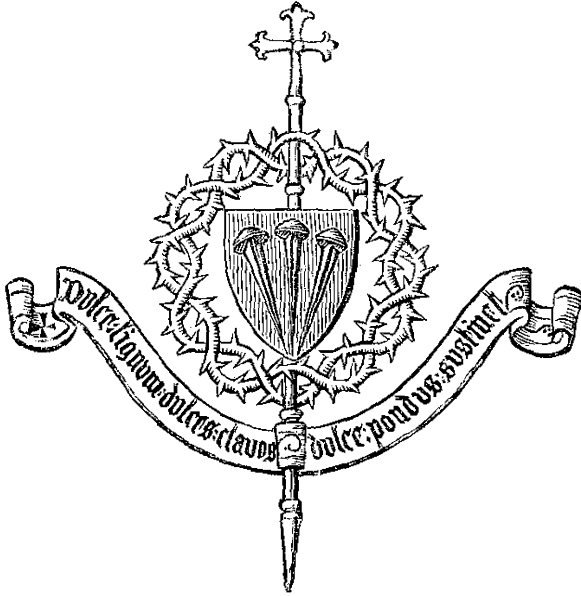
Et ainsi saint Thomas deviendrait, suivant les vœux de son éminent interprète, un admirable trait d'union entre les bannésiens et les molinistes, au grand profit de la science théologique et au grand contentement, j'ose le présumer, de Sa Sainteté Léon XIII. Pourquoi, en effet, ne pas s'en tenir à la doctrine du prince des théologiens, relative à l'action de Dieu sur le libre arbitre, sans courir après des solutions qui ne satisfont guère même leurs partisans déclarés, et qui, n'excedant pas les limites du probable, sont de nature à provoquer des luttes pénibles entre des théologiens catholiques, également dévoués, soit à saint Thomas, soit au Siège apostolique ? Que les disputes d'écoles aient eu et aient encore leurs avantages, je suis loin de le contester ; mais, puisque l'Église ne s'est pas prononcée et ne se prononcera probablement point à ce sujet, pourquoi ne pas chercher à s'entendre en prenant pour arbitre le grand Docteur que la papauté a toujours si singulièrement honoré et mis en évidence, et qui, sans aller aussi loin que ses commentateurs d'un côté et de l'autre, s'est contenté de poser les vrais principes et n'a pas voulu tenter une explication qui lui semblait impossible ?

L'opuscule du cardinal Pecci, lu et médité sans préjugé, sans parti pris, pourra modérer les ardeurs de certains esprits attachés d'avance et *a priori* à la pré-détermination physique ou à la science moyenne ; d'un autre côté, il sera favorablement accueilli par les théologiens qui ne sont et ne veulent être ni *bannésiens*, ni *molinistes*. En tout cas, il contribuera, je l'espère et

je le désire, à établir parmi les vrais disciples de saint Thomas une unité plus grande qui ne pourra que profiter à l'Église.

HENRY SAUVÉ,

Prélat de la maison de Sa Sainteté.



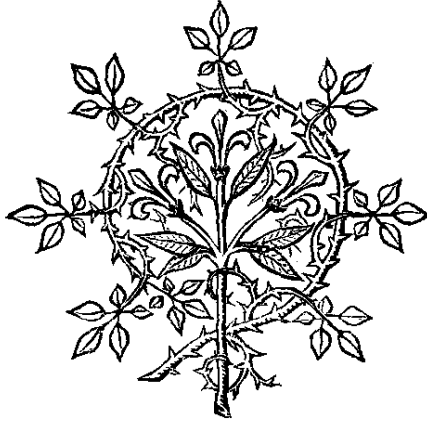
Avant-propos du traducteur.



NOUS offrons au public la traduction d'un opuscule récemment publié par Son Éminence le cardinal J. Pecci sur la controverse qui divise les deux célèbres écoles des Bannésiens et des Molinistes. L'éminent auteur examine tour à tour la *Prédétermination physique* et la *Science moyenne*, et il conclut en dégageant le « sentiment de S. Thomas » de toute attache avec l'une ou l'autre de ces deux solutions opposées. Le lecteur voudra bien se souvenir qu'il ne s'agit pas ici d'une dissertation *ex professo* sur la fameuse question de « l'influx divin dans les opérations des créatures raisonnables », mais seulement d'une lettre où l'auteur cherche moins à établir une thèse proprement dite qu'à résoudre diverses questions que lui avait proposées la personne amie à laquelle il s'adresse. Malgré la faculté, que nous avait bienveillamment laissée Son Éminence, d'annoter et d'interpréter au besoin son texte, nous avons cru devoir conserver scrupuleusement le caractère original de cette courte étude, et nous renfermer dans le rôle plus modeste de simple traducteur. Cette tâche nous avait d'ailleurs paru déjà trop au-dessus de nos forces, et nous eussions sans doute reculé devant la difficulté d'un pareil travail, si nous avions pensé pou-

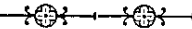
voir, autrement que par ce témoignage de notre bonne volonté, répondre à l'honneur d'avoir été invité à l'entreprendre.

F. D.





I. — *Ma Prédétermination physique.*

Sentiment de saint Thomas sur
« l'influx divin » dans les créa-
tures raisonnables (1). — 

I. — Plus d'une fois, en relisant vos dernières lettres, je me suis pris à me demander si vous n'entendiez point vous jouer de ma faiblesse en me proposant des questions de théologie profondes et abstruses entre toutes ; ou, plutôt, si l'amitié qui nous lie ne vous avait pas aveuglé au point de vous donner de mes forces une idée trop supérieure à la réalité. Encore que vous attendiez seulement de moi que je vous dise quelle est la pensée de saint Thomas touchant l'influx de Dieu sur les opérations des créatures raisonnables et sur la fameuse question des futurs libres, vous savez assez combien cette tâche est déjà difficile, et comment les enseignements du saint Docteur ont été interprétés et travestis de cent manières différentes. Pour vous donner cependant un

(1) Dans l'espoir d'exciter davantage à l'étude de S. Thomas, je me décide à publier aujourd'hui cet écrit, composé déjà depuis plusieurs années pour répondre aux questions d'un excellent jeune homme qu'une mort prématurée a ravi inopinément aux plus belles espérances du monde savant.

témoignage de mon affection et vous montrer tout le désir que j'ai de vous être agréable, je vais essayer de vous satisfaire, du mieux qu'il me sera possible, en vous faisant part de mon sentiment. Dieu veuille que je réussisse à bien exposer dans sa simplicité la doctrine de saint Thomas.

2. — Je vous ferai d'abord observer que je n'ai jamais vu employé par saint Thomas, dans la présente question, ce mot *concours* dont vous me parlez, et qui est communément adopté par les théologiens et les philosophes. Je trouve bien chez lui les mots *influxus, actio, motio*, etc., jamais *concursum*. Je fais cette remarque, non point pour m'attarder à une simple querelle de mots, mais afin que vous en preniez occasion d'admirer davantage encore cette si précieuse qualité qui brille dans les œuvres du Docteur angélique, je veux dire la propriété du langage, *proprietalem verborum*, qu'ont toujours admirée chez lui les docteurs de tous les âges à la suite du pape Innocent VI (1). Le mot *concours* implique, en effet, l'idée d'« avoir part à une opération », comme il arrive, par exemple, quand plusieurs hommes s'unissent pour soulever un fardeau ou pour amener une barque au rivage ; effets qui, ne pouvant résulter des efforts d'un seul, réclament nécessairement le concours de plusieurs. Il n'en va pas de même dans le cas qui nous occupe ; car tout le monde sait et convient avec saint Thomas que *non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat ; sed totus ab utroque secundum alium modum* (2).

3. — Cette remarque faite en passant pourrait déjà donner lieu de soupçonner que l'*influx* de saint Thomas est tout autre chose que le concours communément admis par les

(1) In *Serm. de S. Th.*

(2) *Contr. Gent.*, L. III, C. 70, in fin.

autres philosophes. A vrai dire, quand on lit certains auteurs sur cette question, il semble qu'ils ne se gardent pas suffisamment de cette erreur, signalée déjà par saint Thomas, qui consiste à juger et à parler de l'opération divine exactement comme on le ferait des opérations humaines. Dans un passage de ses Commentaires sur le *Perihermenias* d'Aristote (1), après avoir rapporté quelques objections contre la liberté, il répond que : *Procedunt hæ objectiones ex eo quod cognitio divini intellectus et operatio divinæ voluntatis pensantur ad modum eorum quæ in nobis sunt, cum tamen multo dissimiliter se habeant.*

4. — Et à ce propos, il est bon de rappeler ici cette belle doctrine de saint Thomas fondée sur l'enseignement des Pères (2), surtout de saint Augustin (3), à savoir que Dieu n'opère point *ad extra* par une action distincte, qui sortirait pour ainsi dire de lui-même et se terminerait dans la créature ; non, mais son action est l'essence divine elle-même. *Deus non agit aliqua actione quæ sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna* (4) ; et, un peu plus haut (5), après avoir distingué les deux espèces d'action, l'une immanente et l'autre transitive, il ajoute : *Divina autem actio non potest esse de genere illarum*

(1) *Perihermen.*, L. I, lect. XIV.

(2) S. GREG. NYSS., L. XII, *contra Eunomium* ; S. BASIL., L. V, *contra Eunomium* ; S. MAXIM., *de div. nomin.*, cap. 9 ; CLEM. ALEX., *Or. hortator. adv. gentes*, n. 18 ; S. JOANNES DAMASC., *de Fide*, L. II, c. 29, etc.

(3) S. AUGUST., L. IX *Confess.*, c. 31, n. 41 : *Sicut ergo nosti in principio cælum et terram sine varietate notitiæ tuæ, ita fe.isti in principio cælum et terram sine distinctione actionis tuæ.* Cf. etiam cap. 7, n. 9 et cap. 9.

(4) *Contr. Gent.*, L. II, c. 31, n. 3

(5) *Ibid.*, c. 23, n. 4.

actionum quæ non sunt in agente, cum sua actio sit sua substantia, ut in l. I, c. 45, ostensum est. Voyez encore le chapitre 35 du même livre et, dans les *Questions disputées*, la question III (de Pot.), articles 3, 4 et 15. Saint Thomas répète en maint endroit cette doctrine, que l'essence divine est principe de l'effet et non de l'action; et il y est si constamment fidèle qu'un de ses disciples a pu la confirmer par soixante-dix passages extraits de ses œuvres (1). Il n'y a là d'ailleurs rien qui doive nous étonner, puisque tel était le sentiment commun de tous les anciens philosophes.

Si donc Dieu, moteur immobile de toutes choses, n'opère point « ad extra » *media aliqua actione*, comme font les créatures, le S. Docteur ne pouvait admettre les deux concours, simultané et antécédent (*prævius*), qui seraient évidemment des actions *passant* de Dieu dans les créatures. Voilà pourquoi, à la question que vous me posez : — S. Thomas a-t-il enseigné deux concours ou un seul? — je réponds : Pour autant que j'ai pu étudier et scruter de fond en comble les œuvres du saint Docteur, il ne m'a pas été possible d'y trouver deux concours, l'un de *prémotion*, l'autre de *concomitance*, mais un seul, et celui-ci, encore, entendu d'une manière bien différente.

5. — Mais, pour procéder avec plus de clarté, exposons tout d'abord la doctrine de saint Thomas sur le « concours ». Dieu, dit-il (2), est principe de nos opérations à un triple titre, comme

(1) MICH. ILDEFONSUS, in I P., Q. XXV, art. 1, num. 11.

(2) *Summa th.*, I P., Q. CV, art. 5 :

... Sic igitur secundum tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis...

Similiter considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et, secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium.

Tertio considerandum est quod Deus movet non solum res ad operan-

cause finale, efficiente et formelle. 1^o Comme cause finale, puisque tout bien, auquel tend l'opération comme à sa fin, n'a raison d'être bien, et, par conséquent, de mouvoir le sujet opérant, qu'autant qu'il est une participation du premier Bien ou de la fin dernière ; 2^o comme cause efficiente, puisque les causes subordonnées ou secondes (et les créatures sont toutes causes secondes par rapport à Dieu) ne peuvent opérer qu'*en vertu* de la cause première ; 3^o enfin, comme cause formelle, puisque la vertu *qua creaturæ operantur*, qui est précisément la cause formelle, est non seulement mue et appliquée par Dieu, mais encore donnée et conservée par lui aux créatures.

6. — Tout ceci, comme vous le voyez, est assez clair, à part toutefois cette dernière « application » dont on ne saurait trop dire, au premier abord, si le saint Docteur la rapporte à la cause efficiente ou à la cause formelle. Si nous voulons nous en tenir aux termes de l'article actuellement soumis à notre étude, il semble qu'on doit opter pour la cause efficiente ; et cela, pour deux raisons : — 1^o à cause de la manière de parler qu'emploie saint Thomas ; car, lorsqu'il dit : *Tertio considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum,*

dum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit, sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam quæ est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium, sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum, prout sol dicitur causa manifestationis colorum in quantum dat et conservat lumen quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior, et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur ; et propter hoc in Sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur quasi operanti in natura, secundum illud Job. X : *Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.*

quasi applicando formas et virtutes..... sed etiam dat formas, ce non solum, opposé par contradistinction au *sed etiam*, paraît destiné à rappeler ce qui vient d'être dit immédiatement auparavant, alors qu'il était question de la cause efficiente, de sorte que Dieu n'aurait de raison d'être cause formelle de nos opérations que parce qu'il nous donne la vertu opérative et nous la conserve à tout instant ; d'où suit la parfaite intimité de l'action divine en nous, puisque, s'il nous donne et nous conserve l'être de toute vertu et puissance (ce qui est bien ce qu'on peut concevoir de plus intime au sujet opérant), il influe par conséquent d'une manière très intime sur toutes nos opérations ; — 2° à cause de la réponse qu'il fait à la troisième objection où il résume dans les quatre termes que voici toutes les raisons de l'influx divin examinées auparavant dans le corps de l'article : 1° donner la vertu opérative, 2° la conserver, 3° l'appliquer, et 4° être fin de toutes les opérations. Or, il est évident que, s'il appartient à la cause formelle de « donner et conserver la vertu opérative », et à la causalité finale d' « être fin de toute opération », il ne reste plus, en dehors de l' « application », rien qu'on puisse rapporter à la causalité efficiente. Par conséquent, dans la doctrine de saint Thomas, il y a quatre raisons, ni plus ni moins, pour lesquelles *Deus operatur in omni operante* : 1° parce que *dat formas rebus* ; 2° parce que *conservat eas in esse* ; 3° parce que *applicat eas ad agendum* ; et 4° parce que *est finis omnium actionum*.

7. — Il est vrai que dans l'article 7 de la III^e question de *Potentia*, il omet une de ces raisons, celle de cause finale, dont il ne dit pas un mot, sans cesser pourtant d'en compter quatre encore, en ajoutant aux trois termes qui restent : « donner, conserver, appliquer », la quatrième et nouvelle raison que voici : *in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit*. Mais, si

l'on examine attentivement la démonstration qu'il donne de cette quatrième raison, à l'endroit même que nous venons de citer, on s'aperçoit aisément qu'il ne s'agit pas ici d'une nouvelle manière de concours, différente des modes qui sont indiqués dans la *Somme théologique*, mais seulement d'une manière qui n'est qu'un simple corollaire de ceux-ci. Tout d'abord, en effet, le principal agent ne peut appliquer et déterminer les agents secondaires à leur opération sans que ceux-ci opèrent *en vertu* du premier ; et ensuite, cette *intimité* de l'opération divine en nous, que le saint Docteur veut ici mettre en évidence, se trouve également enseignée dans la *Somme* où elle est même proposée comme conséquence des trois raisons « donner, conserver et appliquer », dans les termes suivants : *Et quia forma est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior, et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur.* On peut voir par là quelle rigueur toute particulière, quelle exactitude et quelle précision de doctrine saint Thomas a apportées dans la composition de son dernier ouvrage, la *Somme théologique*.

8. — Ceci étant posé, nous pouvons demander où se trouvent indiqués ici les deux concours, antécédent et simultané. Que Dieu soit fin universelle, qu'il donne la vertu opérative et la conserve, tout le monde en convient. Outre ces trois raisons, le Docteur angélique n'en donne point d'autre, sinon « l'application » que les auteurs admettent universellement sous la dénomination générique de ce « concours » qui leur fait dire à tous, d'un commun accord, qu'il n'y a point en nous d'opération, en tout ou en partie, quelque minime qu'on la suppose, dont on ne doive dire qu'elle procède de Dieu comme de la cause première. Suarez va même jusqu'à

dire que l'opinion opposée est erronée et contraire à la foi (1). Pourquoi prétendre alors attribuer à saint Thomas la théorie des deux concours, et condamner ceux qui n'en admettent qu'un seul comme infidèles à la doctrine d'un si grand maître ?

9. — Je me persuade de pouvoir vous prouver encore cette vérité en rappelant à votre attention les articles 3 et 4 de la question IX de la I^{re} II^{de}. Dans le 3^e article, saint Thomas nous enseigne clairement comment l'intelligence, étant connu le principe, se réduit elle-même de la puissance à l'acte par rapport à la connaissance de la conclusion, *et hoc modo movet seipsum* ; de même, la volonté, *per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem*. L'article 4 conclut que *neesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis*, et voici pourquoi : la volonté ne se mouvant elle-même que par l'intermédiaire du « conseil », qui présuppose déjà la volition de la fin, il faudra procéder à l'infini, à moins d'admettre, par rapport à la fin, un mouvement *premier* communiqué à notre volonté *ab extrinseco*. Il nous faut en conséquence, si nous ne voulons point nous éloigner de saint Thomas, concéder que, à l'exception du premier mouvement de la volonté, Dieu prête *communément* à tous les autres cet unique concours que nous avons défini plus haut et regardé comme nécessaire à toutes les opérations des créatures (2).

10. — Il ne nous reste plus qu'à déterminer la nature de ce mouvement primordial que la volonté doit nécessairement recevoir du premier moteur. Cajétan (3) n'y veut rien voir

(1) *Disput. metaph.*, XXII.

(2) *Summa th.*, I P., Q. CV, art. 5.

(3) Est igitur auctoris sententia quod... proposito per intellectum bono absque impedimento, voluntas tendit in illud actu elicito qui est volitio. Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente, ea ratione qua motus gravis a generante dicitur ; et merito, quia ad hunc actum voluntas non

autre chose que l'inclination *naturelle et nécessaire* vers le bien et le bonheur en général. Cette interprétation peut encore trouver un appui dans plusieurs autres passages du saint Docteur. Nous en citerons trois principaux :

1^o *Summa th.*, I-II, Q. IX, art. 6, ad 3. — Saint Thomas montre clairement ici que, par ce premier mouvement de la volonté, il entend l'inclination nécessaire vers la fin dernière en général, inclination sans laquelle on ne peut rien vouloir en particulier : *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle* (c'est-à-dire que, si la volonté ne voulait pas nécessairement la fin dernière en général, elle ne pourrait rien vouloir en particulier), *sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud quod est vere bonum vel apparens bonum*. Là dessus Cajétan observe que de cette réponse *habetur quod Deus non solum potentiam voluntatis dat, sed actum volendi clausum in omni actu volendi, ipsam scilicet volitionem boni. In omni enim volitione hæc volitio clauditur ut principium in conclusione. Et propterea in littera dicitur quod ex hac volitione voluntas per rationem determinat se ad hoc vel illud bonum vere vel apparenter ; et sine illa præsupposita volitione nihil omnino velle potest, sicut nec sine principiorum cognitione intellectus aliquid nosse potest. Et hæc volitio est illa ad quam dictum est oportere voluntatem moveri ab alio, etiam quoad exercitium actus. Secundum hanc enim fertur actu in finem, et ex hac vult quidquid vult*.

2^o *Ib.*, I P., Q. LXXXII, art. 1. — Là, saint Thomas démontre que la volonté *ex necessitate inhæret ultimo fini*, en re-

concurrit ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in hoc.... Oportet dari processum in infinitum in voluntariis, nisi deveniatur ad unum non voluntarium sed naturalem actum voluntatis in quo fit status. In art. 4, Q. IX, I-II,

produisant en substance le raisonnement qu'il avait déjà employé dans un passage cité plus haut (I-II, Q. IX, art., 4.) pour prouver que *in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis*.

3° I P., Q. CV, art. 4. — Ici le saint Docteur montre également que Dieu, par là même qu'il a donné la faculté de vouloir, meut la volonté, non seulement objectivement, mais encore subjectivement; et il prouve qu'il a donné la faculté de vouloir, parce qu'il a donné la « volition », c'est-à-dire l'inclination *in bonum universale*, ce qui n'appartient en propre qu'au moteur universel.

II. — On peut de tout ceci tirer, ce me semble, les conclusions suivantes :

I. — Les Bannésiens, comme vous les appelez, se trompent quand ils réclament pour toute opération de la volonté créée ce complément, ce *prærequisitum* de la motion divine qui doit faire passer la volonté de la puissance à l'acte. Pour saint Thomas, en effet, la volonté, dès là qu'elle possède le premier mouvement vers « la fin dernière en général », est suffisamment en acte, sans avoir le moins du monde besoin d'aucun autre élément antécédent ou complémentaire pour se mouvoir elle-même. Si l'adjonction de cet élément était nécessaire, il faudrait évidemment tenir pour défectueuse la doctrine enseignée par saint Thomas dans les articles 3 et 4 cités plus haut.

II. — Vous faites par conséquent erreur, vous aussi, lorsque vous concédez si largement la nécessité de ce même « complément » ; erreur encore, et pire que la première, quand, étant supposé, comme vous le faites, que Dieu seul réduise la volonté créée de la puissance à l'acte, vous prétendez soutenir que l'acte peut s'ensuivre ou ne s'ensuivre pas, et que parfois même il ne s'ensuivra pas.

III. — Point n'est besoin de faire intervenir ici le principe,

par ailleurs si certain : *Omne quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia indiget moveri ab aliquo movente*. Car c'est précisément en vertu de ce principe que saint Thomas, dans l'article 4 cité plus haut, prouve que la volonté se meut toujours elle-même, excepté dans son premier mouvement vers le « bien en général ». Que si l'on veut abuser de cet axiôme pour en conclure que notre volonté doit nécessairement être mue par Dieu pour passer du non-vouloir à la volition actuelle d'une chose, il faudra *negare suppositum*, et dire que la volonté n'est pas suffisamment en acte par elle-même dès là qu'elle possède l'inclination, commune à tous les hommes, vers le bien et la béatitude en général ; or, c'est tout juste le contraire qui ressort de l'article de saint Thomas que nous venons de citer.

12. — J'arrive au P. Goudin que vous tenez pour un des meilleurs et des plus communément suivis parmi les Prédéterminants. Par « concours simultané » il entend celui qui *non movet nec applicat intrinsece causam creatam, imo non recipitur in illa, sed tantum in effectu : ideoque per talem concursum Deus nihil intrinsece ponit in agentibus creatis* (1). J'avoue que, pour ma part, je ne réussis point à découvrir ce fameux concours chez saint Thomas ; ni dans cet article célèbre de la *Somme* (2) auquel on devrait pourtant s'en tenir, d'après ce que nous avons dit précédemment, ni même dans l'autre article bien connu des *Questions disputées* qui n'ajoute à « l'application » que le « *in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit* » ; et cette dernière raison, encore qu'on y voulût voir un élément formellement distinct de l'« *applicare* », ne saurait jamais nous donner un concours qui *non recipitur*, qui *nihil ponit in agentibus creatis*, qui *non movet*

(1) GOUDIN, Phil., III^a part., Q. IV, art. 2. (Edit. de Bologne, 1686).

(2) I P., Q. CV, art. 5.

causam creatam. Voilà pourquoi saint Thomas, précisément pour expliquer que les « agents seconds » *agunt in virtute primi*, en donne comme preuve que *primum agens movet secundum ad agendum, et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei* (1). Si donc le concours simultané *non movet nec applicat*, c'est un concours qui ne se trouve point dans saint Thomas. Quant aux raisons plus profondes que Goudin met en avant pour en démontrer la nécessité, elles se rapportent tout simplement à la conservation qui, dans notre explication, sans avoir besoin de changer de nom, pas plus qu'elle ne change de nature, atteint tout l'être de l'effet par son influx, aussi bien « pendant » que « après » sa production.

13. — Le concours *antécédent*, c'est-à-dire la « prémotion physique » ne me paraît pas davantage conforme à l'enseignement de saint Thomas. Goudin (Q. cit., art. 4) a écrit un paragraphe entier intitulé : *probatur præmotio ex D. Thoma* ; or, on ne voit pas, dans toute cette argumentation, que le saint Docteur ait une seule fois employé le mot « prémotion ». Goudin a saisi lui-même ce côté faible de sa preuve, et il a pris soin d'ajouter, en terminant, que cette difficulté qu'on pourrait faire à sa cause *abunde solvetur, solvendo objectiones*. Or, si nous voulons, pour un instant, nous en tenir précisément au mot, il faut avouer qu'on ne l'aperçoit pas davantage dans les solutions où l'on nous renvoie : car le *prædeterminare* de la *Somme* (I P., Q. XXIII, art. 1, ad 1) et des *Quodlibeta* (*Quodlib.* XII, art. 4) n'a absolument rien à voir avec « l'application » ou le « concours », puisqu'il ne signifie rien autre chose ici que la *préexistence* de la raison du futur dans l'intelligence divine, comme le montre clairement la définition que saint Thomas donne de la providence et de la prédestination, auxquelles se rapporte exclusivement l'usage du mot *præde-*

(1) *Summa th.*, I P., Q. CV, art. 5.

terminare dans les deux passages que nous venons de citer.

Goudin insiste et nous dit que *movere ad agendum idem est ac præmovere, juxta illud principium D. Thomæ et Aristotelis : quando aliquid movet ut motum ab alio, motio moventis est prior motione mobilis. Unde sufficit D. Thomam dixisse Deum movere creaturas ad agendum, ut præmotionem doceat* (1). C'est là tout justement la raison qui me fait croire que 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, pour nous montrer que saint Thomas enseigne la prémotion, ne prouve rien du tout.

14. — Parcourez encore tout le paragraphe VIII du quatrième article, intitulé : *probatur præmotio rationibus*, vous verrez que toute 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 à 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.

15. — Mais s'il en est ainsi, me direz-vous, toute la fameuse question de la prémotion se réduit donc pour vous *ad inanem*

(1) GOUDIN, *loc. cit.*, art. 6.

pugnam verborum? A vrai dire, d'une certaine manière je devrais vous le concéder, attendu que je tiens pour vraies les explications données jusqu'ici ; et, si elles sont vraies, je ne suis pas maître d'en éluder les conséquences. Pourtant, j'aime mieux que vous fassiez avec moi réflexion que la substitution de termes nouveaux n'est presque jamais exempte de danger, mais qu'elle se fait d'ordinaire, plus ou moins, au préjudice du sens primitif. Vous en avez ici un exemple que je vous supplie de bien entendre. La motion dont nous parlons n'est pour saint Thomas que « l'application » ou, comme on dit, le concours que Dieu prête, comme cause première, aux opérations des causes secondes. Mais, dans les opérations des causes secondes, il n'y a rien, ni commencement ni fin, ni petite ni grande partie, qui n'existe en vertu du concours divin ; car il répugne qu'il existe hors de Dieu quelque chose, soit substance soit acte, qui ne vienne de lui comme de la source universelle de tout être, de toute perfection, de tout acte. Par conséquent, la « motion divine », comme la comprend saint Thomas, s'entend aussi bien du commencement que du développement et de la fin de toutes nos opérations. Remarquez encore le *probatur secundo* du paragraphe en question, et vous y verrez que Goudin veut que la cause seconde reçoive une certaine vertu antécédente à toute l'opération : *prius debet recipere virtutem a prima quam agat* ; et, un peu plus loin, il donne à cette même vertu le nom de « complément », sans prendre garde que si *nulla natura quantumcumque ponatur perfecta* (c'est-à-dire en possession de tous les compléments possibles) *potest procedere in suum actum nisi moveatur a Deo* (1), ce *moveatur*, entendu dans le sens de « recevoir un complément », nous met dans la nécessité de procéder à l'infini.

16. — Remarquez encore le *probatur 6^o*, et vous verrez que

(1) *Summa th.*, I-II, Q. CIX, art. 1.

l'auteur veut bien parler d'une détermination extrinsèque qui enlève l'indifférence intrinsèque de la volonté *ad utrumlibet* Or, dans l'art. 5 de la question CV, saint Thomas a tout aussi bien en vue la « nature » que la « volonté », comme d'ailleurs il le déclare expressément dans l'article 7 de la Q. III de *Potentia* (*Quest. disputées*) qui a le même titre et le même objet que le précédent; et pourtant, ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux passages, il ne fait appel à « l'indifférence » pour établir la nécessité de l'application divine. Il apporte au contraire exactement les mêmes raisons pour la volonté indifférente et pour la nature qui n'est pas indifférente. Si saint Thomas avait pensé que l'indifférence fût un bon argument pour prouver la nécessité de la motion divine sur la volonté créée, combien n'eût-il pas été pour lui plus à propos d'en faire usage dans l'article 4 (I P., Q. CV) où il s'agissait justement de la motion que Dieu exerce sur la volonté! Cependant il n'en dit pas mot, et, au lieu de cette indifférence *en quête* de détermination, il met en avant l'inclination naturelle et nécessaire que nous avons pour le « bien en général », en prenant soin de déclarer que Dieu meut la volonté, à un double titre, *et ratione objecti et ratione inclinationis in bonum universale*. Et, en vérité, si l'indifférence de la volonté pour les biens particuliers a besoin d'une détermination extrinsèque, en dehors du concours général et commun à tous les êtres créés, que lui restera-t-il de son privilège? Cet avantage *spécial* qu'elle a de se mouvoir elle-même ne serait-il pas réduit à néant par une détermination extérieure *spéciale*?

C'est en vain que Goudin allègue pour sa défense un texte de la *Somme théologique* (I P, Q. XIX, article 3, ad 5). Là, en effet, saint Thomas nous apprend justement qu'il faut distinguer deux sortes de *contingents* ou d'indifférents *ad utrumlibet*: 1° les contingents « par imperfection », comme sont toutes

les choses naturelles qui, en raison de leur défectibilité, peuvent manquer de produire leur effet ; 2^o les contingents « par perfection », tels que les agents intellectuels que la supériorité même de leur intelligence rend indépendants par rapport aux biens particuliers (1). Or, les sujets appartenant à cette dernière catégorie, nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, sont suffisamment en acte pour se déterminer d'eux-mêmes dès là qu'ils possèdent l'inclination naturelle vers la fin dernière.

17. — Notez enfin, pour terminer, le *probatur tandem ultimo*. Vous y verrez comment, pour soutenir le terme nouveau de « prémotion », Goudin admet trois actes au lieu des deux connus jusqu'alors, l'acte *premier* et l'acte *second*. Il ajoute à ceux-ci l'opération, non plus comme synonyme de l'acte second, mais comme un acte qui s'en distingue réellement. Pour ne rien dire ici de la nouveauté d'une pareille doctrine, voici la seule observation que je veux faire : si l'acte second est pour l'acte premier la forme qui doit combler, pour ainsi dire, cette sorte de « vide potentiel » qui reste en lui, et si l'on prétend que l'opération est elle-même un troisième acte,

(1) Cette distinction se trouve très clairement expliquée par saint Thomas dans le passage suivant de la somme *Contra Gentiles* :

« *Ad utrumlibet esse alicui virtuti potest convenire dupliciter : uno modo ex parte sui ; alio modo ex parte ejus ad quod dicitur. — Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem per quam ad unum determinetur ; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. — Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest ; sicut aliquis qui diversis instrumentis uti potest æqualiter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad utrumlibet se habet. » *Contr. Gent.*, L. I, c. 82.*

différent des deux autres, elle devra également avoir à combler un « vide potentiel » de l'acte second. Or, si l'acte second garde un pareil « vide potentiel », en quoi, je vous prie, se distingue-t-il de l'acte premier ? Et si c'est précisément à cause de sa « potentialité » que l'acte premier réclame l'acte second, celui-ci, pour la même raison, exigera à son tour « son acte second ». Or, ou bien ce dernier s'identifiera finalement avec l'opération ; et, alors, pourquoi ne pas le faire succéder immédiatement à l'acte premier ? ou bien il sera réellement distinct de l'opération ; et alors nous allons à l'infini.

18. — Pour toutes ces raisons, il me semble parfaitement évident que l'introduction du terme nouveau « prémotion » n'est pas chose aussi indifférente qu'on aurait pu le supposer au premier abord, et que, bien loin de se réduire à une pure question de mots, cette modification n'aboutit à rien moins qu'à changer substantiellement la doctrine de saint Thomas dans une question de la plus haute importance. Si je réussis à bien m'expliquer, j'espère que vous me donnerez gain de cause.

Pour nous en tenir aux termes employés par le P. Goudin, surtout dans son *probatur tandem ultimo*, d'un côté l'acte second précède l'opération, et, de l'autre, il n'est point à la libre disposition de la créature ; car, on ne peut dire qu'elle dispose librement de ce qui ne dépend point de son opération ; et, à coup sûr, ce qui précède son opération ne saurait en dépendre. Or, l'acte second implique nécessairement, *d'une nécessité absolue*, l'opération, — *unumquodque operatur prout est in actu secundo* ; — et ce ne serait plus un « acte second » que celui qui pourrait exister sans l'opération. Où se trouvera donc désormais la liberté des opérations de l'homme ? Saint Thomas nous dit que, notre opération étant le terme *immé-*

diat de l'influx divin, celle-ci pourra être libre parce que l'influx divin s'accommode à la diversité de nature des causes secondes ; et, *par là même* que Dieu fait que l'opération soit « mienne », il fait qu'elle soit libre, si je suis un agent doué de liberté. La prémotion, tout au contraire, nous donne pour terme *immédiat* de l'influx divin un acte second, d'invention toute nouvelle, qui n'est point notre œuvre et qui entraîne nécessairement notre opération, que Goudin prétend, malgré cela, appeler libre. Saint Thomas nous offre un mystère quand il veut que nous reconnaissons *la liberté* de notre opération sous la motion de la cause première. La prémotion nous offre une impossibilité quand elle prétend que nous confessons la liberté de notre opération malgré sa connexion nécessaire avec un acte second que nous n'avons point posé. Voilà, si je ne me trompe, où conduit un changement de terme qui, tout d'abord, paraissait ne devoir donner lieu qu'à une simple question de mots.

19. — Mais, laissons Goudin. 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 caractère de nécessité qui lui enlève toute liberté. — Ainsi, à cette objection : « que la prescience divine rend nécessaires les futurs libres », saint Thomas répond en disant que l'objection subsisterait *si scitum importaret aliquam dispositionem subiecto inhærentem* ; mais, il n'en est pas ainsi, puisque *importat actum sciendi* (1). Aussi, dans les questions relatives à la Pro-

(1) ... Hæc propositio — omne scitum a Deo necessarium est esse — consuevit distingui, quia potest esse de re vel de dicto : si intelligatur de re, est divisa et falsa. Est enim sensus : omnis res quam Deus scit est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera ; et

vidence, à la Prédestination, etc., saint Thomas s'applique avec une extrême attention à établir que ces attributs n'entraînent l'addition d'aucun élément nouveau dans leur objet. La Providence n'ajoute rien aux choses qui en sont le terme, mais seulement à Dieu, sujet de la Providence ; de même que la Prédestination n'est rien dans les prédestinés, bien qu'elle soit quelque chose dans celui qui prédestine. *Providentia non est in rebus provisus, sed est quædam ratio in intellectu provisoris* (1). *Prædestinatio non est aliquid in prædestinatis sed in prædestinante tantum* (2). Donnons un exemple de tout ceci. Dans les *Questions disputées* (3), saint Thomas se pose l'objection suivante : le prédestiné ne peut se damner, pas même au sens divisé, puisque la prédestination ne saurait lui faire défaut, et que celle-ci est une forme inséparable du sujet prédestiné ; tout de même qu'on ne peut enlever sa couleur noire au corbeau, ni dire, par conséquent, qu'un corbeau noir peut être

est sensus : hoc dictum — scitum a Deo esse — est necessarium. — Sed obstant quidam dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subjecto, ut si dicam : album possibile est esse nigrum ; quæ quidem de dicto est falsa, et de re est vera ; res enim quæ est alba potest esse nigra ; sed hoc dictum : album esse nigrum, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subjecto non habet locum prædicta distinctio : ut si dicam : corvum nigrum possibile est esse album, quia, in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo est inseparabile a re ; quia quod est scitum a Deo non potest esse non scitum. Hæc autem instantia locum haberet si hoc quod dico — scitum — importaret aliquam dispositionem subjecto inhærentem. Sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitæ (licet semper sciatur) potest aliquid attribui secundum se quod non attribuitur ei in quantum stat sub actu sciendi ; sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile. — *Summa th.*, I P., Q. XIV, art. 13, ad 3.

(1) *Summa th.*, I P., Q. XIII, art. 2, c.

(2) Ibid.

(3) *Quæst. disp.*, Q. VI, de l'Écriture, art. 3, ad 8.

blanc au sens divisé. — Voici sa réponse : *Dicendum quod nigredo et albedo sunt quædam formæ existentes in subjecto quod dicitur album et nigrum ; et ideo non potest aliquid attribui subjecto, nec secundum potentiam, nec secundum actum, quod repugnet formæ prædictæ, quandiu in subjecto manet ; sed prædestinatio non est forma existens in prædestinato, sed in prædestinante ; sicut et scitum denominatur a scientia quæ est in sciente ; et ideo, quantumcumque immobiliter sit sub ordine scientiæ, tamen potest aliquid attribui ei, considerando suam naturam, etiamsi repugnet ordini prædestinationis ; hoc enim modo prædestinatio est aliquid præter ipsum hominem qui dicitur prædestinatus ; sicut nigredo est aliquid præter essentiam corvi, quamvis non sit aliquid extra corvum ; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest ei aliquid attribui quod repugnet nigredini ejus ; secundum quem modum dicit Porphyrius (in Prædicabilibus, cap. de Accidentibus) quod potest intelligi corvus albus. Et ita etiam in proposito potest ipsi homini prædestinato attribui aliquid secundum se considerato quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub prædestinatione.* C'est donc bien l'opinion de saint Thomas que, si la prédestination était une qualité, une forme ou disposition intrinsèque au sujet prédestiné, il serait faux, aussi bien au sens composé qu'au sens divisé, 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, le consentement, par exemple, qui ne peut exister en même temps que le dissentiment ; et, tant qu'elle existe dans le sujet, il est faux de dire, soit au sens composé, soit au sens divisé, que la volonté possède le pouvoir de refuser son consentement ; d'où la

négation de toute véritable *potentia ad oppositum*, ou la ruine de la liberté. Vous trouverez la même doctrine dans la *Somme théologique*, à l'endroit cité plus haut (I P., Q. XIV, art. 13, ad 3).

20. — Il est inutile, je pense, 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*. (Se peut-il quelque chose de plus clair ?) *Ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ; actus enim moventis in moto est motus* (1). (I-II, Q. CX, art. 2. — Cf. Q. XXII, de Verit., art. 8, c.)

21. — Je crois avoir prouvé que ni l'un ni l'autre des deux concours, antécédent ou simultané, ne peut être considéré comme l'unique concours admis par le saint Docteur. Quant à la question générale de la conciliation de la liberté avec le concours divin, je ne saurais mieux faire que de vous rappeler ici 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 (2), n'influe pas seulement sur la production, mais encore sur le « mode d'être »

(1) *Summa th.*, I-II, Q. CX, art. 2. — Cf. *Qq. disp.*, de Veritate, Q. XXII, art. 8, c.

(2) *Divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus... Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult... Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; sed, propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit. *Summa th.*, I P., Q. XIX, art. 8, c.*

de l'effet. Par conséquent, la « souveraine » efficacité de l'action divine doit tout à la fois atteindre et la substance de l'effet qu'elle se propose 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. D'un côté, en effet, on ne saurait douter que Dieu soit une cause souverainement efficace, ni qu'une cause souverainement efficace puisse exercer son action jusque sur le mode de tous les effets qu'elle produit ; d'autre part, il est impossible qu'une action quelconque d'une créature, même la plus infime, ne relève pas de Dieu comme de la cause première. Il nous faut donc admettre, ou bien que Dieu ne pouvait créer des agents libres, ou bien que étant créés, ceux-ci n'auraient jamais pu opérer librement, ou enfin que la cause première peut très bien leur donner l'opération, qui, tout à la fois, procède ainsi toute entière de Dieu, sans cesser de rester libre dans les créatures (1).

(1) « La cause de tout ce qui est, 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 ont une telle suite et un tel ordre, dès que Dieu veut qu'elles l'aient. Car il ne veut pas les choses en général seulement ; il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre. 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 et telle action dès là que Dieu le veut ainsi.... Dieu étant maître souverain de tout ce qui est ou libre ou non libre, tout ce qu'il veut est comme il le veut. Dieu donc veut le premier, parce qu'il est le premier être et le premier libre ; et tout le reste veut après lui, et veut à la manière que Dieu veut qu'il veuille.... En ce peu de mots sont compris tous les moyens d'accorder la liberté de nos actions avec la volonté absolue de Dieu.

22. — Pour sauver la liberté, saint Thomas, comme on le voit, s'attache ici avec une insistance toute particulière à l'influx que Dieu exerce sur le mode de l'opération, c'est-à-dire, pour le cas présent, sur le *esse liberum* ; et il s'agit là de l'influx d'une cause infiniment efficace qui, placée au-dessus de toute la série des créatures, produit l'être, tout l'être, même *l'être libre*, dans un ordre de causalité souverainement élevé et supérieur à notre entendement.

Le saint Docteur enseigne encore ailleurs (1) la même doctrine quand il dit : *Deus movendo voluntatem dat ei ejus PROPRIAM inclinationem*. Et encore : *Deus, movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit*. A quoi, je vous prie, peut bien se rapporter cet *hoc in eis facit*? Il se rapporte, c'est trop clair, à ce qui vient d'être dit immédiatement auparavant : *facit ut actiones earum sint voluntariæ* ; il fait que nos actions procèdent d'un principe intrinsèque à nous-mêmes, c'est-à-dire, de la volonté, en un mot, qu'elles soient « nôtres ».

Citons encore la *Somme contre les Gentils* (Lib. III, c. CXLVIII) : *Ejus auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum præcipue in nobis FACIT* ; et ce passage des *Questions disputées* (*de Malo*, Q. III, art. 2, ad 4) où il remarque qu'une chose peut fort bien se mouvoir elle-même sans qu'il y ait pour cela contradiction à ce qu'elle soit en même temps mue par une cause étrangère dont elle tient précisément cette propriété de se mouvoir elle-même : *Similiter cum*

C'est que la cause première 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 même. » BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, chap. VIII.

(1) *Summa th.*, I P., Q. CV, art. 4, ad 1.

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 (1).

Admirez avec quelle profondeur de pensée et quelle noblesse de vues il parle de la divine volonté dans le *Periherménias* (Lib. I, lect. XIV) : *Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa profundens totum ens et omnes ejus differentias ; sunt autem differentiae entis possibile et necessarium ; et ideo ex ipsa voluntate divina originatur necessitas et contingentia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum.*

Lisez aussi ce passage de la *MÉTAPHYSIQUE* (Lib. VI, lect. 3, in fin.) où, après avoir merveilleusement exposé les relations des différents effets avec leurs causes, il conclut que *ad divinam providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem.* Notez ici la différence toute particulière qui distingue la cause divine de toute autre cause. Il n'appartient pas aux agents créés d'imposer aucune loi de contingence ou de nécessité à leurs effets ; cette loi, ils la trouvent établie déjà par Dieu dans les choses, et ils ne font qu'en user, tandis que Dieu, cause de l'être « en tant qu'être », produit à tout instant et fait naître, pour ainsi dire, la contingence et la nécessité des choses.

(1) « Tant s'en faut 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 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. Ainsi, loin qu'on puisse dire que l'action de Dieu sur la nôtre lui ôte sa liberté, au contraire, il faut conclure que notre action est libre *a priori*, à cause que Dieu la fait être libre...et qu'il fait par conséquent non seulement notre choix, mais encore dans notre choix la liberté même. » BOSSUET. *Traité du libre arbitre*, C. VIII.

Voilà comment, suivant sa méthode accoutumée, saint Thomas nous élève sur les ailes de sa sublime intelligence pour nous faire parcourir, au jour des plus évidentes vérités, des chemins et des espaces resplendissants de lumière. Il conduit par la main notre raison aussi haut que peut atteindre la fragilité humaine, pour lui faire admirer l'œuvre de Dieu. Mais, arrivé là, il s'arrête et nous invite à courber le front devant le mystère et à l'adorer avec lui.

23. — J'arrive enfin à la Question 83 de *Deo uno et trino* du P. Maurus, dont vous me parlez dans votre post-scriptum. Je laisse de côté le *probatur primo* (du n° 5 au n° 8) qui développe l'argument d'autorité, et je m'arrête à la première preuve de raison donnée dans le n° 9. — *Actus a quo voluntas non potest abstinere, procul dubio non est liber. Sed voluntas non potest. etc.* — Je distingue la majeure : *actus a quo voluntas non potest abstinere, per defectum intrinsecæ potentie ad abstinendum, non est liber, concedo ; a quo non potest abstinere, per solum ordinem ad divinam providentiam, non est liber, nego.* Si, en effet, la relation de notre acte avec la divine providence est précisément ce qui le fait être libre (puisque tout acte en dérive, et quant à son être, et quant à son mode d'être), pourquoi devrions-nous dire que l'infailibilité de cette relation met obstacle à notre liberté, alors qu'au contraire elle la garantit ?

24. — Dans ce même passage, Maurus rejette la distinction du « sens composé » et du « sens divisé ». C'est pourtant la distinction donnée dans la *Somme théologique* (I P., Q. XIV, art. 13, ad 3) par saint Thomas qui ne fait jamais appel à « l'impédibilité » de l'acte : *Omne scitum a Deo necesse est esse, in sensu composito seu de dicto, conc. ; in sensu diviso seu de re, nego. Et quamvis esse scitum a Deo sit inseparabile a re, nihil obstat factæ responsioni, quia scitum non importat aliquam dispositionem rei inhærentem.* De même, un peu plus loin

(Q. XIX, art. 8, ad 1), à cette objection tirée de saint Augustin : — *Necesse est fieri, si voluerit Deus* — il répond : *Per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo non absoluta sed CONDITIONALIS ; necesse est enim hanc CONDITIONALEM veram esse: si Deus hoc vult, necesse est hoc esse* ; ce qui revient à concéder la nécessité au sens composé et à la nier au sens divisé.

Mais, poursuit Maurus, *potentia abstinendi ab actu in sensu diviso, sine potentia se dividendi ab eo cum quo actus conjungi non potest, non sufficit ad libertatem*. Et moi, si je ne craignais qu'un pareil langage fût déplacé dans ma bouche, je dirais que cette instance est puérile et peu digne d'un si grand maître ; car, si la distinction du *sens divisé* impliquait la possibilité de diviser le conséquent d'avec l'antécédent, on devrait également nier « au sens composé » ce que l'on nie « au sens divisé », puisque la conditionnelle sur laquelle s'appuie le sens composé serait fautive, et qu'ainsi la distinction se détruirait d'elle-même. Quand, au contraire, on nie au sens divisé la nécessité que l'on concède au sens composé, on entend dire que le conséquent, considéré *secundum intrinseca* ou *secundum rem*, n'est pas nécessaire, encore qu'on doive tenir pour nécessaire le *dictum*, c'est-à-dire la proposition conditionnelle tout entière. En un mot, comme il faut juger de chaque chose *ex intimis* et non *ab extraneis*, la nécessité d'une action se doit apprécier d'après les éléments qui la constituent intrinsèquement et non d'après ce qui est étranger à son essence.

25. — On peut tirer de cette explication la réponse qu'il convient de donner aux deux preuves suivantes (3 et 4). Qui s'avisera jamais de nier la vérité de cette proposition : *voluntas non est libera ad actum ad quem habet necessitatem penitus antecedentem* ? ou de celle-ci : *voluntas habens necessi-*

tatem penitus antecedentem non liberam faciendi actum A, non est libera ad omittendum actum A ? Le P. Maurus s'applique pourtant à les démontrer par deux syllogismes qui me paraissent bien un travail en pure perte, car ce sont là des propositions *premières* qui n'ont pas le moins du monde besoin de preuve puisque l'attribut est manifestement identique avec le sujet. Mais là n'est pas la difficulté. Ce qui était à prouver et non à supposer, c'est que, étant données l'action et la volonté divines par rapport aux opérations de la volonté créée, celle-ci *habet necessitatem* ; ce que ne fait point le P. Maurus, et ce que ne pourra jamais faire quiconque s'attachera solidement à la doctrine de saint Thomas. En rapportant à l'action divine, comme à la cause première, le mode aussi bien que la substance de l'acte de la volonté, le Docteur angélique ne donne jamais lieu de mettre sur le compte de l'action divine la nécessité d'un acte auquel elle communique au contraire son mode d'être libre ou contingent. Lisez plutôt cette réponse (1) qui semble absolument faite pour le présent argument du P. Maurus. — *Illud quod habet necessitatem ex priori est necessarium absolute*, — disait l'objection ; voici la solution : *Posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea quæ sunt a voluntate divina talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, vel absolutam vel conditionalem tantum.*

Je ne dis rien du *probatur 4^o* qui s'appuie toujours sur la même supposition fautive que la volonté *habet necessitatem* etc..

26. Quant à la cinquième et dernière preuve (du n^o 11 au n^o 17 inclusivement), il me semble tout d'abord que la dénomination de « nécessité antécédente » est assez peu exacte. Je ne réussis pas à découvrir par rapport à qui l'on peut dire

(1) *Summa th.*, I P., Q. XIX, art. 8, ad 3.

que l'action divine est nécessaire. Ce n'est pas par rapport à Dieu qui la pose dans la parfaite plénitude de sa liberté ; pas davantage par rapport à l'homme, puisque, avant d'être reçue dans la volonté, l'action divine, *tanquam res quæ nondum afficit*, n'est cause pour celle-ci ni de liberté ni de nécessité ; et, quand elle est reçue, c'est elle précisément qui donne à l'acte de l'homme non seulement l'être mais encore la liberté. Aussi, est-ce, à mon avis, une erreur dans laquelle on tombe fort aisément, bien qu'on n'y fasse point attention, de considérer dans cette matière deux productions différentes provenant, l'une de Dieu, l'autre de notre volonté. En réalité, il n'y en a qu'une seule, absolument indivisible, c'est-à-dire l'acte de notre volonté qui, en tant qu'acte de créature, doit nécessairement procéder de deux causes dont l'une est cause première et universelle, et l'autre cause seconde et particulière. Ainsi, nous ne devons point, *in subjecta materia*, imaginer du côté de Dieu quelque effet qui lui soit propre, par exemple une sorte d'action créée qui produirait ensuite un autre effet commun à Dieu et à nous, c'est-à-dire notre opération. Nous devons admettre, au contraire, que notre acte est exclusivement, sans aucun intermédiaire, tout ce que Dieu fait en nous et tout ce que nous faisons nous-mêmes. *Non est distinctum*, dit S. Thomas (1), *quod est ex causa secunda et causa prima*. Si donc, quand nous le considérons comme « nôtre », nous ne faisons point difficulté de le tenir pour libre, pourquoi n'en serait-il pas de même quand nous le considérons comme venant de Dieu, puisque, à ce titre, il n'a rien de plus, et que d'ailleurs c'est précisément là ce qui le fait « être nôtre » ? (2)

(1) *Ibid.*, Q. XXIII, art. 5, c.

(2) « Dieu ne fait pas notre action comme une chose détachée de nous ; mais, faire notre action, c'est faire que nous agissions ; et faire dans notre

27. — En second lieu, le principe qui domine toute l'argumentation de la cinquième preuve (n° 18) — *cum antecedens est absolute necessarium et non contingens, etiam consequens est absolute necessarium et non contingens* — ce principe, dis-je, peut s'entendre de deux manières : ou bien il a la même signification que la proposition citée tout à l'heure : *illud quod habet necessitatem ex priori est necessarium absolute*, et que s'objecte saint Thomas, I P., Q. XIX, art. 8, ad 3 ; ou bien il se rapporte en outre spécialement à l'hypothèse d'une nécessité absolue dans l'antécédent. Dans cette seconde acception, la mineure de l'argument est fautive ; car, vouloir que *Petrus convertatur*, n'est point pour Dieu chose nécessaire absolument, mais nécessaire seulement d'une nécessité d'immutabilité, puisque Dieu ne peut, sans contradiction, changer sa volonté. S'il faut, au contraire, entendre le principe en question d'après le premier sens, saint Thomas a déjà répondu pour nous que la majeure est fautive, parce que *posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea quæ sunt a voluntate divina talem habent necessitatem qualem Deus vult ea habere, vel absolutam vel conditionalem tantum*. En résumé, pour nous en tenir à la doctrine de saint Thomas, il faut distinguer deux sortes de nécessaire : le nécessaire *absolu* qui ne peut pas ne pas être, uniquement en vertu de sa détermination intrinsèque *ad unum* ; et le nécessaire *conditionné* qui ne peut pas ne pas être, uniquement en

action sa liberté, c'est faire que nous agissions librement ; et le faire, c'est vouloir que cela soit : car faire, à Dieu, c'est vouloir.

.... Comme la volonté de Dieu n'a besoin que d'elle-même pour accomplir tout ce qu'elle ordonne, il n'est pas besoin de rien mettre entre elle et son effet. Elle l'atteint immédiatement, et dans son fond, et dans toutes les qualités qui lui conviennent. Et on se tourmente vainement en cherchant à Dieu des moyens par lesquels il fasse ce qu'il veut, puisque, dès là qu'il veut, ce qu'il veut existe. » BOSSUET, *Op. cit.*, c. VIII.

vertu d'une pure conséquence que considère notre esprit dans une proposition conditionnelle donnée. Vous pourrez voir cette distinction en maint endroit chez saint Thomas, par exemple dans ce passage des *Questions disputées* (1) : *Ex præscientia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate ABSOLUTA, quæ dicitur necessitas CONSEQUENTIS, sed necessitate CONDITIONATA, quæ dicitur CONSEQUENTIÆ*. Un peu plus haut (2) se trouve expliqué le fondement de cette distinction : *Aliquid potest dici POSSE dupliciter : uno modo considerando potentiam quæ in ipso est, sicut dicimus quod lapis potest moveri deorsum ; alio modo, considerando id quod ex parte alterius est, sicut si dicerem quod lapis potest moveri sursum, non per potentiam quæ in ipso sit, sed per potentiam projicientis. Cum ergo dicitur : prædestinatus iste potest in peccato mori, si consideretur potentia IPSIUS, verum est ; si autem loquamur de prædestinato secundum ordinem quem habet ad aliud, scilicet ad Deum prædestinantem, sic ille ordo non compatitur secum istum eventum, QUAMVIS COMPATIATUR SECUM ISTAM POTENTIAM* (3). D'où il résulte qu'en tout ceci Maurus est loin de suivre son Maître, attendu que ses preuves sont précisément les objections que se propose lui-même contre sa propre doctrine et que résout le Docteur angélique.

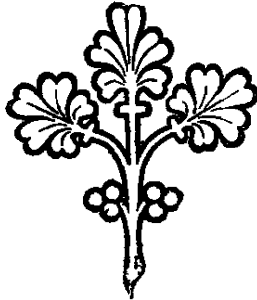
Je pense avoir répondu à toutes vos questions. L'ai-je fait d'une manière satisfaisante ? c'est à vous qu'il appartient de me le dire. Quant à moi, la doctrine que je viens d'exposer me paraît la plus solide et la moins sujette à dispute ; et, à la différence des autres, plus j'y pense, plus je m'en persuade. Il est vrai qu'elle garde encore quelque chose de mystérieux ; mais, c'est là justement ce qui me la rend moins suspecte

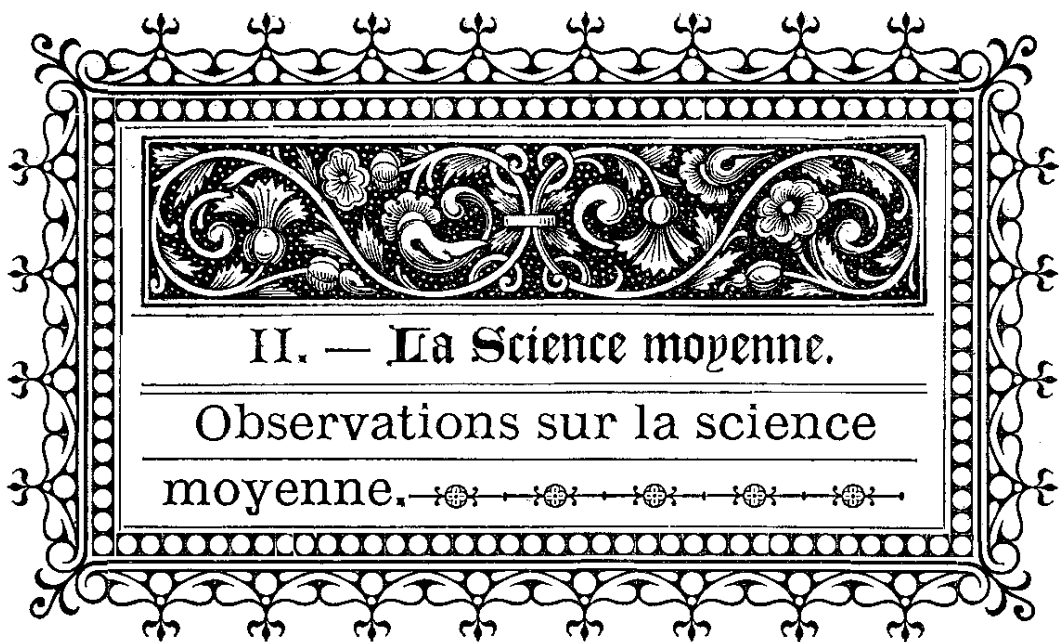
(1) *Qq. dispp., de lib. arbitr.*, Q. XXIV, art. 1, ad 13.

(2) *Ibid.*, Q. VI, art. 3, ad 7.

(3) Cf. I P., Q. XXIII, art. 3, ad 3 ; — et art. 6, ad 2 ; et alibi passim.

parce que ainsi elle est mieux en proportion avec la profondeur d'un objet si fort éloigné de la petitesse de nos pensées. En tous cas, je ne puis douter que ce ne soit là l'enseignement de saint Thomas, ce qui suffit grandement à me rassurer.





1. — Il est de foi que Dieu a, de toute éternité, prévu tous les futurs. C'est d'ailleurs aussi ce que nous enseigne la raison naturelle ; car s'il ne les avait pas prévus de toute éternité, il ne pourrait jamais les connaître, puisqu'il est immuable.

2. — Par la *seule* volonté qu'il a eue de créer le monde, Dieu n'a pu se trouver suffisamment déterminé à connaître éternellement et avec certitude les futurs contingents qui dépendent du libre arbitre de la créature. S'ils les avait ainsi connus par sa *seule* volonté de créer le monde, il faudrait dire que ces futurs ont une connexion nécessaire avec la création du monde ; dès lors, ils cessent d'être libres.

3. — Il est certain, d'après saint Thomas, que Dieu les connaît parce qu'ils sont physiquement présents à la divine éternité. Mais cette proposition ; — toutes choses sont présentes à la divine éternité — peut s'entendre de deux manières ; 1° en ce sens que les futurs coexistent à tous les instants du temps contenus éminemment dans le *nunc* de l'éternité ; et ceci est faux, parce que ainsi les instants du temps seraient simultanés et non successifs, et le temps se changerait en éternité ; 2° en ce sens qu'ils coexistent, non à tous les instants contenus dans l'éternité, mais à l'éternité elle-même, qui est tou-

jours, étant *tota simul sine successione* ; et alors la proposition est vraie. En effet, tous les temps et tous les instants coexistent à l'éternité, tandis que tous les instants du temps ne coexistent pas à tous les instants compris dans l'éternité. Les instants sont multiples, distincts entre eux, successifs ; l'éternité au contraire est une, indivisible, sans limites. De là vient encore que tous les instants du temps coexistent certainement à l'éternité, mais non « de toute éternité », car alors tous les instants du temps existeraient de toute éternité, ce qui est faux. Scot, suivi par Suarez et plusieurs autres, nie cette présence des futurs dans l'éternité. Mais vous qui avez pénétré le profond commentaire de Cajétan sur cette question (1), vous saurez avec cela trouver la vérité et répondre aux objections.

4. — Il est également certain que, même en faisant abstraction de leur présence dans l'éternité, Dieu peut connaître les futurs, puisque, comme l'atteste en plusieurs endroits la Sainte-Écriture (v. g. *Si in Tyro et Sidone....*, etc.), il connaît les futurs conditionnés qui n'existeront jamais et ne sont par conséquent point présents dans la divine éternité.

5. — La science de Dieu se divise généralement en *science de vision* et *science de simple intelligence*. *Quædam*, dit S. Thomas, *licet non sint actu, tamen vel fuerunt vel erunt ; et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis.... Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt ; et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis sed simplicis intelligentiæ* (2).

6. — Il est clair que la division de saint Thomas est adéquate, dit le P. Maurus (T. I, Q. XLV), et *per membra contradictoria*. Comme il n'y a pas de milieu entre *aliquando* et *nunquam*, ce qui n'existe pas « quelquefois » en acte n'existe « ja-

(1) CAJETAN, in I. P., Q. XIV, art 13.

(2) *Summa th.*, I. P., Q. XIV, art. 9.

mais ». Par conséquent, tout ce que Dieu sait, il faut qu'il le sache ou par la science de vision ou par la science de simple intelligence. Quelle place occupera donc alors la science moyenne, dans l'opinion de Maurus ? Étant accordé que la division susdite est adéquate, c'est-à-dire, qu'elle comprend toute la science de Dieu, il faut bien que la science moyenne appartienne à la science de vision ou à la science de simple intelligence. S'il n'est pas possible de la ramener à l'un ou à l'autre de ces deux termes, force nous est de conclure, ou que la division n'est pas adéquate, ou qu'il n'y a pas de science moyenne en Dieu ; ce que voyant parfaitement le P. Maurus, il se décide à dire que la science moyenne se réduit à la science de vision, de sorte que la science de vision se subdivise en deux autres : la science de vision entendue *rigoureusement*, par laquelle Dieu connaît les futurs qui dépendent de quelque décret ou de quelque acte libre existant « absolument » (1), et la *science moyenne* par laquelle il connaît les futurs contingents conditionnés, indépendamment de tout acte libre ou de tout décret absolument existant.

7. — Je crois bon de faire observer que Maurus n'explique pas assez clairement comment *scientia qua Deus cognoscit veritates necessarias est scientia simplicis intelligentiæ*, pour me servir de ses propres paroles (2). La science par laquelle Dieu se connaît lui-même ainsi que sa nature, les trois personnes divines, etc., est certainement bien une science de vérités nécessaires ; on doit néanmoins dire que c'est là une science

(1) Le lecteur voudra bien se souvenir que cet adverbe *absolument*, plusieurs fois répété dans le cours de ce travail, se prend comme l'opposé de « conditionnellement », de sorte qu'il faut entendre par acte libre et décret divin « absolument existant » un acte et un décret dont l'existence n'est liée à aucune hypothèse ou condition préalablement supposée. (N. du Tr.)

(2) MAURUS, *Op. theol.*, Lib. I, Q. XLIV, n. 10.

de vision, puisqu'elle a pour objet des choses qui non seulement existent *aliquando*, mais sont toujours en acte et ne peuvent pas ne pas être toujours en acte. On ne doit donc pas dire : *scientia, qua cognoscit veritates necessarias, est scientia simplicis intelligentiæ ; scientia, qua cognoscit veritates contingentes fundatas in decretis absolute existentibus, est scientia visionis* (loc. cit.) Il faut dire au contraire : la science de vision est celle par laquelle Dieu connaît les choses qui ont été, sont ou seront en acte, abstraction faite de leur contingence ou de leur nécessité ; et la science de simple intelligence est celle par laquelle il connaît les choses qui, étant dans la puissance de Dieu ou des créatures, n'ont jamais été, ne sont et ne seront jamais en acte.

8.—Si tant de choses contingentes, qui n'ont d'existence en aucun temps, sont néanmoins dans la puissance de Dieu ou des créatures, la science de simple intelligence, d'après saint Thomas, comprendra les objets contingents aussi bien que les objets nécessaires ; et réciproquement, si tant de choses, parmi celles qui existent, sont nécessaires, étant donnés la création et le cours naturel des lois du monde physique, la science de vision devra comprendre aussi des objets nécessaires. Aussi Maurus nous paraît-il manquer d'exactitude dans sa manière de diviser la science divine, surtout quand il prétend la mettre sur le compte des autres scolastiques et de saint Thomas : *Antiqui scolastici cum magistro sancto Thoma dividerunt scientiam divinam in scientiam veritatum necessariorum, quam appellarunt scientiam simplicis intelligentiæ, et in scientiam veritatum non necessariorum, quam appellarunt scientiam visionis* (1). Il est tout clair que si l'on veut entendre ainsi la science de simple intelligence et la science de vision, la science des futurs conditionnés se réduira à la science de vision, mais

(1) *Op. cit.*, Q. XLV, n. 15.

non *prout sumitur ab antiquis*. Car, si on la prend *prout sumitur ab antiquis*, elle devra se réduire à la science de simple intelligence, puisque c'est le nom donné par eux à la science de tout ce qui n'a jamais d'existence en aucun temps.

9. — Remarquez en outre qu'on pourrait fort bien ramener la science moyenne à la science de vision, si les futurs contingents conditionnés, indépendants de tout décret ou de tout acte libre absolument existant, devaient quelquefois exister. Mais, puisqu'ils n'existent jamais, ils appartiennent à la science de simple intelligence. On ne voit donc pas qu'il y ait, de ce côté-là du moins, une raison suffisante pour sous-diviser la science de vision en *rigoureuse* et *moyenne*, puisque celle que l'on appelle moyenne n'ajoute rien aux deux membres de la première division. D'un côté, en effet, elle se confond avec la science de vision entendue rigoureusement, et, de l'autre, avec la science de simple intelligence. Si les futurs conditionnés n'existent jamais, qu'ils dépendent ou ne dépendent pas des décrets, ils sont du ressort de la science de simple intelligence ; s'ils existent quelquefois, ils appartiennent à la science de vision.

10. — Cette science doit s'appeler *moyenne*, d'après Maurus, parce que, en réalité, elle tient le milieu entre les deux sciences, de simple intelligence et de vision. *Scientia*, dit-il, *qua Deus cognoscit veritates contingentes, antedenter ad omnia sua decreta libera, supponit scientiam simplicis intelligentiæ, et antecedit scientiam visionis fundatam in decretis, et ideo est inter utramque media* (1). Mais il paraît peu exact de dire que la science par laquelle Dieu connaît les vérités contingentes, antécédemment à tous ses décrets, *supponit scientiam simplicis intelligentiæ* ; car, loin de la supposer, elle ne fait qu'un avec elle. Comme rien n'est en acte dans la créature, sinon dépen-

(1) MAURUS, *loc. cit.*

damment de la volonté ou du décret de Dieu, tout ce que l'on voudra considérer dans un instant de raison antécédent au décret, devra être regardé comme étant seulement dans la puissance de Dieu ou de la créature, et non point comme étant en acte. Or, tels sont précisément les objets que l'on dit être connus de Dieu par la science de simple intelligence ; ce sont donc eux qui constituent cette science, bien loin qu'ils la supposent existant à l'avance. Survienne le décret, et alors ils entrent dans le nombre des choses qui sont appelées à avoir une existence actuelle ; ils appartiennent dès lors à la science de vision. Il n'y a donc, aucune science moyenne entre la science de simple intelligence et la science de vision, comme on prétendait le conclure du mot *supponit* employé à la place du mot *constituit*. Restent donc, ainsi que nous l'avions dit d'abord, non point trois, mais seulement deux sciences en Dieu.

11. — Il est juste de remarquer encore que le P. Maurus dit fort bien (1) : *Licet enim inter hæc duo « — objectum contingens existit — objectum contingens non existit — » non detur medium, datur tamen inter hæc duo « — cognitio cognoscit de objecto quod absolute existit — cognitio cognoscit quod non existit — »*. Ces deux dernières propositions, en effet, étant affirmatives, ne sont pas contradictoires et peuvent être fausses toutes les deux à la fois, c'est-à-dire qu'il peut arriver que ni l'un ni l'autre des deux termes ne soit connu. Mais il reste vrai qu'il n'y a point de milieu entre ces deux extrêmes : « les objets connus existeront quelquefois ou n'existeront jamais ». S'ils doivent exister, ils appartiennent à la science de vision ; sinon, ils sont du domaine de la science de simple intelligence. Le sujet connaissant peut parfaitement faire abs-

(1) *Ibid.*, Q. XLV, n. 17.

traction de leur existence absolue ou de leur non-existence ; mais, malgré l'abstraction, il sera toujours vrai qu'ils existent ou n'existent pas. Or, la science qui a pour objet un terme réellement existant s'appelle science de vision ; et celle qui a pour objet un terme non existant s'appelle science de simple intelligence. Par conséquent, étant donné qu'il y ait une science en Dieu, il est impossible qu'elle ne soit pas ou de vision ou de simple intelligence.

12. — Ceci étant dit, on demande par quelle science Dieu a pu savoir que si Tyr et Sidon avaient assisté aux merveilles qui ont été opérées dans Corozain et Bethsaïda, ils auraient un jour fait pénitence dans le cilice et la cendre ? On ne peut dire que ce soit par la science de vision, puisque celle-ci n'embrasse que les choses qui doivent un jour être en acte, et que la pénitence des gens de Tyr et de Sidon ne s'est jamais réalisée. Impossible également de rapporter cette connaissance à la science de simple intelligence qui n'atteint que les choses qui restent dans la puissance de Dieu ou de la créature ; or, dans le cas présent, il ne s'agit pas de la possibilité, mais bien de l'acte même de « faire pénitence », car Jésus-Christ ne dit pas qu'ils auraient *pu faire* pénitence, mais qu'ils auraient *fait* pénitence. Si donc, d'un côté, on ne peut nier que Dieu ait connu la pénitence conditionnée des Tyriens et des Sidoniens, et si, de l'autre, il est constant qu'on ne peut rapporter cette connaissance, ni à la science de vision, ni à la science de simple intelligence, ne serons-nous pas obligés d'admettre, outre celles-ci, une troisième science en Dieu ? Et que sera cette dernière, sinon la science moyenne ? Il faut donc renoncer à tenir pour adéquate la division des deux sciences, de simple intelligence et de vision. Elle serait adéquate, si la première se définissait : « la connaissance des choses qui ne seront jamais en acte », et la seconde : « la connaissance des choses qui seront un jour en

acte » ; car, entre ces deux termes, il n'y a pas de milieu. Mais, si l'on dit que la science de simple intelligence a pour objet les choses qui sont dans la puissance de Dieu ou de la créature sans jamais arriver à être en acte, on laisse la place à un terme moyen concernant le cas particulier d'une chose connue de Dieu, non dans la pure puissance de la créature, mais dans cette puissance déterminée à l'acte. Par conséquent, pour avoir une division adéquate de la science divine, il est nécessaire d'ajouter un troisième membre, c'est-à-dire une troisième science, qui ne soit ni de vision ni de simple intelligence.

13. — Afin de résoudre cette difficulté, il faut, ce me semble, remarquer que Notre-Seigneur, quand il disait *pœnitentiam egissent*, n'entendait point parler d'un événement simplement futur et en puissance, mais d'un fait présent et en acte ; car il voulait parler de la disposition actuelle où se trouvaient alors les Tyriens et les Sidoniens à faire pénitence, étant donné qu'ils fussent témoins des merveilles qu'avaient sous les yeux Corozain et Bethsaida. Dieu, *scrutans corda et renes*, connaissait parfaitement cette disposition qui existait actuellement dans l'âme des Tyriens et des Sidoniens, et qui était si assurée que rien n'eût pu prévaloir contre elle. Jésus scrutait infailliblement cet état d'esprit et l'exprimait en disant que ces deux villes auraient fait pénitence, si de semblables merveilles s'étaient opérées chez elles. C'est d'ailleurs ainsi que parlent les hommes. Quand ils connaissent la manière de vivre de quelqu'un, ils lui disent volontiers : Si j'avais offert à tel ou tel autre les bienfaits dont je vous ai comblé, j'en aurais certainement reçu ce que ne je puis obtenir de vous. La différence qui existe entre la science de Dieu et celle de l'homme consiste en ce que la science humaine ne dépasse point les limites de la certitude morale ; elle renferme toujours quelque élément de probabilité et de conjecture, puisque l'homme,

ne pénétrant pas les secrètes dispositions des cœurs, ne peut juger que sur des apparences. Dieu, au contraire, à qui toutes choses, intérieures et extérieures, sont présentes, possède, non une science morale sujette à probabilité et à conjecture, mais une science infallible et évidente. Du reste, l'une et l'autre science considèrent, dans le cas présent, un objet qui est en acte, et non pas un objet qui est seulement en puissance. Il semble donc que Notre-Seigneur a dû emprunter à la science de vision le jugement relatif aux habitants de Tyr et de Sidon.

14. — Examinons maintenant les différentes opinions mises en avant par les auteurs, touchant la science des futurs contingents conditionnés. Mais il nous faut tout d'abord rappeler la vérité suivante qui ne peut être niée par personne : — tout ce qui est dans la créature, excepté le mal et l'imperfection, doit provenir de Dieu, — car il répugne qu'un être soit distinct de Dieu alors qu'il ne viendrait pas de lui ; ou bien, en effet, cet être serait *a se*, et ainsi il serait Dieu ; ou bien il procéderait immédiatement d'une autre créature, et médiatement de Dieu par celle-ci.

Or, les créatures ne reçoivent rien de Dieu qu'en vertu de la libre détermination de sa volonté ; et celle-ci, à son tour, présuppose la science, puisque *nihil volitum quin præcognitum*, et que l'intelligence précède la volonté. Il semble donc que c'est non seulement une erreur, mais une absurdité, que de faire dépendre la science de Dieu des décrets de sa volonté.

15. — Or, c'est précisément dans cette absurdité que tombent ceux qui veulent que Dieu connaisse les futurs conditionnés par la science de vision, dans ses décrets absolument existants et prédéterminant à faire certains actes. Les décrets étant des actes de volonté, n'ont-ils pas dû être précédés par la science au moyen de laquelle Dieu eût connu ce qu'il décrétait ? N'est-il pas totalement impossible qu'il y ait volonté là

où l'intelligence fait défaut, et que la volonté veuille ce qu'elle ne connaît pas ? Dieu ne connaît donc point les choses parce qu'il les a décrétées, mais, au contraire, il les a décrétées parce qu'il les connaissait.

16. — Je ne dis rien de l'impossibilité de concilier la *pré-détermination* avec le libre arbitre. Celle-ci, en effet, implique une détermination qui précède la liberté humaine. Or, il est nécessaire que les déterminations divines obtiennent leur effet. La délibération de la volonté est donc à l'avance nécessaire, et, dès lors, c'en est fait de la liberté.

17. — D'autres disent que Dieu connaît les futurs contingents conditionnés dans les actes mêmes qu'exerce de fait le libre arbitre, en ce sens que, par ces actes, il peut savoir ce que ferait la volonté si elle était placée dans des circonstances identiques ou différentes. Cette opinion ne nous paraît pas davantage conforme à la droite raison. D'abord, cette science serait conjecturale, ce qui répugne à l'infinie perfection de Dieu. Ensuite, la souveraine sagesse de Dieu exige qu'il sache ce que feraient les créatures raisonnables qui n'existeront jamais, ou qui ne feront aucun usage de leur liberté dans la vie présente, comme il arrive pour les enfants qui meurent avant d'avoir atteint l'âge de raison. Or, dans l'opinion que nous combattons, Dieu ne saurait rien de tout cela. Il ne saurait pas davantage les libres déterminations qu'auraient prises toutes les créatures raisonnables, si rien n'avait été créé : ce sont là tout autant de conséquences évidemment absurdes.

18. — D'autres, qui certainement paraissent avoir obéi à une inspiration meilleure, s'attachent à montrer que Dieu connaît ces futurs indépendamment de tout décret prédéterminant, comme le veut la première des opinions que nous venons de rapporter ; indépendamment aussi de tout acte libre de la créature, comme le prétend la seconde. Mais, si

l'on exclut les décrets et les actes libres, il paraît bien difficile pour ne pas dire presque impossible, d'assigner en définitive le moyen où Dieu les a prévus. Est-ce dans son essence, dans les créatures, ou dans les futurs contingents considérés en eux-mêmes? Il semble qu'on ne peut rien trouver en dehors de ces trois hypothèses.

D'abord, ce n'est pas dans son essence, parce que, alors, s'ils s'étaient trouvés déterminés dans l'essence divine, indépendamment du libre décret de Dieu et de tout acte libre de la créature, ils ne seraient en aucune façon contingents, mais absolument nécessaires; nécessaires, dis-je, non seulement pour l'homme, comme nous l'avons remarqué à propos de la théorie des prédéterminants, mais même par rapport à Dieu; car, tout ce que l'on peut considérer comme étant dans l'essence divine indépendamment de sa libre volonté, est de toute façon absolument nécessaire.

Ce n'est pas davantage dans les créatures, puisqu'il répugne qu'on y trouve un tant soit peu d'être et de bien qui ne provienne de Dieu, ainsi que nous l'avons déjà dit plus haut (n° 14). Par conséquent, la science par laquelle Dieu connaît les futurs contingents est antécédente (ou, comme on dit, *in signo priori*) à l'être que possèdent ces contingents dans les créatures. En fait, ils n'ont de raison d'exister que parce que Dieu leur a donné l'être; mais il ne le leur a pas donné sans avoir su à l'avance ce qu'il leur donnait; la science des futurs est donc *in signo priori, non posteriori*, par rapport à l'être que possèdent les contingents dans les créatures.

Enfin, ce n'est pas non plus dans les contingents considérés en eux-mêmes; car, de même que l'espace que nous imaginons au delà du monde créé, n'est absolument rien, en réalité, en dehors de notre imagination, ainsi l'on peut dire, en toute vérité, que tout ce qui n'est ni en Dieu ni dans les créatures est

pur néant. Être quelque chose en soi, de manière à n'être ni en Dieu ni dans les créatures, c'est, en réalité, n'être pas du tout; tout comme être dans l'espace imaginaire c'est, à proprement parler, n'être pas. Dire, en conséquence, que Dieu voit les futurs conditionnés précisément en eux-mêmes, c'est absolument comme si l'on disait qu'il les voit dans le néant, e'est-à-dire qu'il ne les voit pas du tout. L'être étant l'objet de la connaissance, ce qui n'a d'être en aucune façon ne peut être connu; or, rien n'a d'être sinon dans l'intelligence divine ou dans la créature, et tout ce qui n'existe ni dans l'une ni dans l'autre n'a pas d'être.

19. — Il ne sert à rien de répondre que, à défaut d'être physique, les futurs ont l'être logique. Une chose, en effet, n'appartient à l'ordre logique qu'autant qu'elle a l'être dans l'opération de l'esprit. I.' « être logique » ne se doit donc point considérer absolument en lui-même, mais bien seulement dans une intelligence quelconque, créée ou incréée, c'est-à-dire divine, angélique ou humaine, ainsi que nous aurons l'occasion de le dire tout à l'heure dans la solution des objections.

20. — A l'appui de nos explications, il faudrait rapporter ici en entier l'article 13 de la question XIV de la *Première partie*. Mais restons-en là, et disons seulement pour abrégé que, d'après saint Thomas, les futurs contingents ne peuvent être connus de Dieu que de deux manières : 1° par les raisons éternelles qui sont toujours présentes au regard de Dieu; 2° parce que les choses qui se succèdent dans le temps coexistent simultanément à l'éternité, et non pas successivement. — Quant au premier moyen, ces raisons éternelles ne sont autre chose que l'essence même de Dieu, en tant qu'elle est la raison objective de toutes choses. Or, l'essence divine, ne pouvant pas ne pas être présente à Dieu, il s'ensuit que toutes choses, contingentes et non contingentes, lui sont nécessairement pré-

sentes par là-même. Celles qui ne sont pas contingentes, par exemple les « essences » des choses, sont présentes d'elles-mêmes, uniquement en vertu de leur nature, avant tout acte de la divine volonté ; tandis que celles qui sont contingentes pré-supposent la libre détermination de cette volonté à l'un ou l'autre extrême de l'alternative contradictoire. — Quant au second moyen, les choses contingentes sont présentes à l'intelligence divine par là même qu'elles ont l'existence dans un instant quelconque ou *nunc* de temps. En effet, tous et chacun des *nunc* du temps sont compris dans le *nunc* unique de l'éternité. Il est évident, alors, que l'intelligence divine atteint tous les contingents dès là qu'elle contemple son éternité. Il est bon de remarquer ici que la seconde raison, pour laquelle on dit que les futurs contingents sont présents au regard de Dieu, dépend de la première. Ceux-ci, en effet, coexistent à l'éternité parce qu'ils existent dans un *nunc* quelconque du temps, et ils n'existent dans un *nunc* quelconque du temps qu'en vertu d'une libre détermination de la volonté divine. Ils coexistent donc à l'éternité parce que ainsi en a disposé la libre volonté de Dieu.

21. — Tâchons donc d'éviter l'écueil où viennent se heurter ceux qui prétendent que Dieu connaît les futurs contingents *parce qu'ils existeront*. Écoutez plutôt saint Thomas : *Præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea præscierit ; non tamen res futuræ sunt causa quod Deus sciat* (1).

Ainsi, tout au contraire, Dieu est, par sa science, antérieur à toutes choses, cause et mesure de toutes choses, comme le dit encore saint Thomas dans la réponse à la seconde et à la troisième objection du même article. Il est faux, tout le monde

(1) *Summa th.*, I P., Q. XIV, art. 8, ad 1.

en convient, que la science de Dieu provienne d'une source quelconque autre que sa propre essence. Il n'y a rien en dehors de Dieu qui ne tire de lui son origine, puisqu'il n'y a, en dehors de lui, aucun être, contingent ou non contingent, qui ne provienne de cet être nécessaire, lequel est cause des contingents par sa libre volonté, et conséquemment par son intelligence et par sa science. Il ne s'ensuit pas pourtant que nos opérations revêtent, à cause de cela, le caractère de la nécessité ; car la contingence ou liberté est un élément « essentiel » ; or, les essences des choses sont immuables, et la prescience divine ne saurait rendre nécessaire un acte qui, par sa nature, est essentiellement libre. Loin de là ; la science et la volonté de Dieu, *quæ transcendit ordinem necessitatis et contingentiae* (1), adapte, d'une manière merveilleuse, son opération à la nature des causes secondes, en sorte que, sous l'influx divin, les natures nécessaires agissent nécessairement, et les natures libres, librement.

22. — Mais, pour revenir aux opinions rapportées plus haut, il semblera peut-être que nous nous mettons inutilement l'esprit à la torture afin d'unir ensemble des éléments contradictoires ; car, nous prétendons trouver une chose qui soit à la fois déterminée et indéterminée sous le même rapport. D'un côté, en effet, nous voulons que le futur conditionné, considéré avant le décret, soit indéterminé ; et, de l'autre, nous voulons en même temps qu'avant tout décret il soit déterminé dans la science divine. Qui niera que ce soient là choses contradictoires ?

23. — Loin de faire injure à Dieu, on établit au contraire solidement la perfection de sa science infinie, quand on dit qu'il sait, de toute éternité, tout ce qu'est et tout ce que peut être chaque chose suivant sa raison propre ; en d'autres ter-

(1) S. THOMAS, in I *Periherm.*, lect. XIV,

mes, les choses qui « existent » il les voit suivant leur acte et leur détermination ; les choses qui « peuvent exister », il les voit suivant leur possibilité, et non suivant un acte ou une détermination incompatible avec la pure possibilité. On ne peut donc imaginer dans toute l'éternité un seul instant dans lequel Dieu ne connaîtrait pas vraiment et très parfaitement toutes choses, tant actuelles que purement possibles ; ni, par conséquent, un seul instant où il ne jouirait pas d'une science absolument infinie.

24.— Pour rendre notre explication plus intelligible, supposons maintenant que Dieu n'ait pas créé le monde, ce qui pouvait être, puisque ce n'est point par nécessité mais librement qu'il l'a créé. Disons-nous par hasard, dans cette hypothèse, sous prétexte de ne rien enlever à sa sagesse infinie et à sa perfection, que Dieu verrait alors le monde existant réellement et en acte déterminé ? Ce serait en vérité ravalier singulièrement la divine perfection que de lui prêter ainsi une tache aussi évidente de fausseté. Dans le cas proposé, que faudrait-il donc dire de la science de Dieu ? Ceci assurément : que Dieu, par la science de vision, saurait tout ce qui appartient en propre à son essence ; et, par la science de simple intelligence, tout ce qui, conditionné ou non, se trouve renfermé dans la puissance divine. Ensuite, étant donné le fait de la création du monde, il faut adjoindre au domaine de la science de vision tout ce qui doit avoir une réalité actuelle dans les créatures, et à la science de simple intelligence toutes les choses, conditionnées ou non, qui sont dans la puissance des créatures et néanmoins n'arriveront jamais à l'acte en aucun temps. Mais l'hypothèse susdite correspond exactement à la condition ou à l'état dans lequel nous considérons Dieu par rapport aux créatures avant tout décret. Il nous faut donc en porter le même jugement, et dire que Dieu ainsi considéré

connaît les futurs conditionnés par la science de simple intelligence comme les simples possibles, et c'est parce qu'ils appartiennent à l'ordre des possibles et non à l'ordre des êtres actuels, qu'on doit les mettre au nombre des objets indéterminés, et non point parmi les choses déterminées. Mais, sur quoi se fonde la science de simple intelligence ? Évidemment sur la connaissance que Dieu a de lui-même, c'est-à-dire sur la science de vision, par laquelle il contemple son être qui est acte infini sans aucun mélange de puissance. Gloire à Dieu !

25. — Arrivons maintenant aux réponses de Maurus. A cette objection (1) dont nous avons déjà parlé plus haut (n° 11) — *objecta vel absolute existunt vel absolute non existunt etc.* — il répond d'abord que cette difficulté atteint également la science de simple intelligence par laquelle Dieu connaît les possibles, abstraction faite de leur existence ou de leur non-existence. Je ne suis pas de cet avis ; car, faire simultanément abstraction de l'existence et de la non-existence n'empêche pas qu'on puisse d'ailleurs faire abstraction de l'existence seule. Par conséquent, si, dès là qu'on fait abstraction de son existence, l'objet se trouve appartenir à la science de simple intelligence, il devra lui appartenir également si l'on fait tout à la fois abstraction de son existence et de sa non-existence.

Maurus répond en second lieu : encore qu'il n'y ait point de milieu entre « exister » et « n'exister pas », il y a pourtant un milieu entre connaître une chose comme existante et la connaître comme n'existant pas. Cette réponse ne me paraît pas plus satisfaisante que la première. Il y a bien, il est vrai, un moyen terme entre ces deux propositions, puisqu'elles sont affirmatives ; mais ce moyen terme ne peut être que la négation de la connaissance ; ce serait : *ne point la connaître*

(1) MAURUS, *Op. théol.*, Q. XLV, n. 16.

du tout. Mais si l'on veut conserver la connaissance, il n'y a plus de milieu pour une chose entre exister et ne pas exister; étant donné que je doive la connaître, je ne puis le faire que suivant l'une ou l'autre de ces deux manières. En réalité, « la connaissance » que Maurus voudrait introduire comme moyen terme dans cette disjonctive — *cognitio cognoscens objectum conditionate existere, et abstrahens ab hoc quod absolute existat vel non existat*, — cette connaissance, dis-je, se trouve renfermée dans le second membre qui revient à dire: *cognoscere illud non existens.*

26. — J'arrive au n° 19, réponse *ad 3^m*. — *Deus per suam infinitam virtutem cognoscitivam determinatur ad cognoscendum quod sunt omnia quæ sunt, quod non sunt omnia quæ non sunt, et quod positis quibusdam conditionibus essent omnia quæ essent: ideoque, ut cognoscat quod essent, sufficit quod essent, et non requiritur aliud determinativum.....*— A propos de ces conditions, on pourrait demander si elles ont avec l'évènement futur une connexion nécessaire ou seulement contingente? Dans le premier cas, je crois volontiers qu'elle suffiront sans aucun doute à déterminer la connaissance. Mais si, au contraire, il s'agit de conditions contingentes, comme il me semble qu'on doit les entendre *in subjecta materia*, je ne vois pas comment l'auteur peut soutenir sa doctrine. D'accord avec saint Thomas, (1) il a déjà reconnu (Q. XLIII, n. 16) que le contingent « en tant que tel » *non subditur per certitudinem alicui cognitioni.* Je vais m'expliquer plus clairement encore. Saint Thomas, à l'endroit que nous venons d'indiquer, enseigne que le contingent *prout est in causa* ne peut être connu avec certitude, même par Dieu, parce que, si la cause contingente *se habet ad opposita*, l'effet considéré dans celle-ci n'est véritablement pas déterminé et ne peut en conséquence être objet de certitude.

(1) *Summa th.*, I P., Q. XIV, art. 13.

Maurus est si parfaitement convaincu de ceci que, dans le passage cité à l'instant, il se sert exactement des paroles de saint Thomas, contre la prédétermination physique. Or, si l'unique raison qui lui fait admettre que Dieu, *in sua causa*, ne peut, d'une science certaine, connaître les contingents, est précisément l'indétermination ou la connexion « non nécessaire » de cette cause avec l'effet, les *conditions* dont il nous parle ne suffiront jamais non plus à déterminer suffisamment la certitude de la science divine, toutes les fois qu'elles n'auront pas avec les évènements conditionnés le lien d'une connexion nécessaire.

27. — A l'objection du n° 20 : *Quod nihil est, non potest determinare Deum*, il répond : *quod nihil est sed esset, potest determinare Deum ad cognoscendum non quod est mais quod esset*. Comme il n'apporte aucune preuve à l'appui de sa réponse, je ne sais trop qu'en dire, sinon que je ne réussis pas à la comprendre. Il paraît faire porter toute la force de sa solution sur le mot *esset* ; mais il me semble, à moi, que ce qui correspond à *esset* c'est *posset determinare quando esset* et non pas *potest quando non est*.

J'en dis autant à sa réponse du n° 23 : *Quod non est, non potest determinare intellectum divinum ad dicendum quod est, conc. ; ad dicendum quod pure esset, neg.* En effet, « ce qui n'est pas » ne peut déterminer l'intelligence divine *ad dicendum quod est*, et cela pour deux raisons : d'abord parce que « ce qui n'est pas » ne peut en aucune façon déterminer quoi que ce soit ; et, ensuite, à supposer qu'il le pût, il ne saurait, dans le cas présent, déterminer l'intelligence divine à dire une fausseté. Cette seconde raison partant d'une hypothèse absurde, reste au moins la première pour montrer que ce qui *n'est pas* ne peut déterminer Dieu *ad dicendum quod esset*.

28. — Il est vrai que dans ce même n° 23 on nous présente

encore une autre distinction : — *Quod non est sed esset, non potest determinare intellectum creatum, sed potest determinare intellectum divinum* ; car l'objet ne détermine l'intellect créé que par l'exercice d'une vertu qui *doit être* pour agir, tandis que l'objet qui détermine l'intellect divin n'a seulement que le caractère d'une pure condition, *ita ut tota virtus sit infinitum lumen cognoscitivum Dei.....* — Puisqu'on juge à propos, quand on parle de vertu, d'ajouter aussitôt : *quæ debet esse*, j'aurais cru qu'en parlant de la condition on eût ajouté aussi : *quæ non debet esse*, ce qui serait fort à propos dans le cas présent où l'on discute précisément si le principe déterminant de la connaissance peut « ne pas être ». Or, on a passé cette addition sous silence et on lui a substitué le *ita ut virtus....* Et pourtant, suivant la doctrine de saint Thomas, admise par l'auteur, ce principe *doit être*, qui « détermine », même à titre de pure condition. En effet, là où le saint Docteur parle de la connaissance des futurs contingents (*loc. cit.*), encore qu'il sache fort bien que l'essence divine est la seule vertu qui puisse déterminer la science de Dieu, il veut néanmoins que les choses soient *déterminées et en acte* pour être connues de Dieu *avec certitude*. Or, les futurs contingents ne sont ni déterminés ni en acte quant au temps ; voilà pourquoi il a recours à l'éternité qui embrasse présentement tous les temps, et par là offre aussi, pour ainsi dire, au regard de Dieu le temps où les contingents sont *déterminés et en acte*. Quoi de plus clair pour montrer que, dans la doctrine de saint Thomas, le principe déterminant, à titre de condition, pour une science certaine, doit être en acte ?

29. — Je ne réussis pas davantage à comprendre la solution que Maurus donne dans le n° 25 à l'objection qu'il s'était proposée au n° 24. Rappelons d'abord l'objection : *Non potest Deus actu cognoscere quod actu non est cognoscibile, sed solum*

esset cognoscibile si poneretur. Sed objectum, quod actu non est pro ullo tempore, sed esset, non est actu cognoscibile, sed solum esset cognoscibile si poneretur. Ergo, etc. Prob. min.: *nam cognoscibilitas est ipsa entitas rei; sed entitas non est, sed esset, ergo cognoscibilitas non est, sed esset.* On répond en distinguant ainsi la majeure du premier syllogisme : *non potest Deus cognoscere quod actu non est cognoscibile, cognoscibilitate objectiva physice existente, nego; cognoscibilitate objectiva logice existente, concedo* ; même distinction pour la mineure.... Maurus explique ensuite ce qu'il entend par cette « cognoscibilité objective » d'ordre purement logique. Il la fait consister tout entière dans le *esset* qui, dit-il, n'implique rien d'existant physiquement, mais bien quelque chose qui n'existe que logiquement, c'est-à-dire dans la raison signifiée par la proposition où l'on dit que *esset*.... — Mais l'être logique, à moins qu'on en veuille faire une simple fiction ou une chimère, ne doit-il pas avoir son fondement dans l'être physique ? C'est du moins ce qu'enseignent les logiciens quand ils réfutent la théorie qui considère le genre, l'espèce et la différence, en un mot les universaux, comme de pures fictions de l'esprit. Quel sera donc, dans le cas qui nous occupe, ce fondement physique et réel ? N'est-il pas vrai, que l'objection proposée garde toute sa force contre le fondement de cette existence logique avec laquelle on essaie d'éluder la difficulté ? De plus, l'être logique ne peut exister *en acte* qu'en vertu de la connaissance. Comment donc, alors, peut-on mettre en avant l'existence logique objective pour déterminer la connaissance, puisque c'est l'acte même de la connaissance qui constitue l'entité logique ? En dernier lieu, l'auteur passe sous silence la preuve de la mineure du premier argument. Je la trouve pourtant, pour ma part, absolument efficace ; car, il est vrai qu'il n'y a rien de cognoscible que ce qui a l'être ; et alors, de même que tout ce qui a l'être est

cognoscible, ce qui « serait », « n'est » pas, mais seulement « serait » cognoscible.... Quant à l'argument que l'on prétend tirer de ce qu'une chose, dite *ancienne* à cause de sa durée passée, n'existe plus maintenant *physice* mais *logice*, *negō paritatem*, pour la raison trop évidente que le passé a été, bien qu'il ne soit plus, et a laissé des traces et des relations qui justifient présentement l'emploi du mot *ancien*.

30. — Au n. 30 on fait une nouvelle instance : *Deus est indifferens ad habendam scientiam mediam, qua cognosceret quod Petrus converteretur, vel ad habendam oppositam scientiam quod non converteretur, et non se libere determinat potius ad hanc quam ad illam ; ergo casu accidit ut habeat potius hanc quam illam*. On répond que, *ex suppositione quod Petrus converteretur, Deus non esset indifferens ; non facta suppositione, esset indifferens*. — Or, si la supposition elle-même est indifférente à la science divine, la difficulté ne reste-t-elle pas tout entière ? Je suppose que j'aie un trésor devant les yeux bien ouverts ; qui dira que je puis indifféremment le voir ou ne pas le voir ? Mais, puisqu'il n'a pas dépendu de moi que cet objet fût en ma présence, et qu'au lieu d'un trésor j'aurais tout aussi bien pu avoir une motte de terre ou un caillou sous les yeux, je suis bien obligé de dire, *absolument* parlant, que de moi-même j'étais à coup sûr indifférent.

31. — J'arrive à l'instance du n. 32. — *Saltem casu accidit, respectu Dei, quod Petrus potius converteretur quam non converteretur*. Au n. 33 on répond : non, parce que non *casu accidunt quæ fierent, Deo volente vel permittente ; sed Petrus converteretur, Deo tunc id volente ; peccaret, Deo permittente ; ergo, etc...* — Mais, pourrait-on dire à cela, ou il y a une connexion infaillible entre la volonté divine et la conversion de Pierre, ou il n'y en a pas. S'il y a une connexion infaillible, la science des futurs contingents se trouve suffisamment expli-

quée par la volonté divine, sans qu'il soit besoin de recourir à la science moyenne. S'il n'y en a pas, il nous faut dire encore une fois que le *converteretur* est, par rapport à Dieu, absolument indifférent. Et, de fait, l'opinion que l'auteur se propose de défendre dans cette question XLV^e est bien que *non sufficit scientia visionis... sed requiritur ut id cognoscat per scientiam mediam, independenter ab omni suo vel nostro actu libero absolute existente* (Cf. n. 10). Or, vouloir et permettre sont des actes libres.

32. — *Urgebis rursus*, lit-on au n. 34 : *nunc est verum quod Petrus, tunc quando poneretur conditio, converteretur ; sed hoc est verum ita ut Deus neque libere velit neque libere permittat hanc veritatem ; ergo hæc veritas datur pure casualiter respectu Dei.*

Maurus répond à cette objection, au n. 35, en distinguant la majeure. Or, ou bien je ne comprends pas cette distinction, ou bien elle revient à une simple concession. Voyez plutôt : *Nunc est verum quod Petrus converteretur, et hoc non significat aliud quam illam conversionem, quæ non est sed esset, concedo ; et hoc significat aliud, nego ;* après quoi il distingue la mineure : *hoc est ita verum ut Deus neque absolute velit, neque absolute permittat hanc veritatem, concedo ; ut Deus neque vellet neque permetteret illam veritatem, posita conditione, nego ; et nego consequentiam. Nunc esse verum quod Petrus converteretur nihil aliud est quam quod Petrus converteretur ; sed quod Petrus converteretur esset a Deo volitum vel permissum, adeoque non esset casuale ; ergo hæc veritas non est Deo casualis...* — Tout d'abord je ne vois pas la légitimité de la conséquence que voici : *quando vellet et permetteret, non esset casuale ; ergo neque quando non vult aut non permittit ;* et cela uniquement parce que alors *vellet et permetteret*. Il me semble au contraire que, si *non est casualis quando vult et permittit*, précisément parce que *vult et*

permittit, quand Dieu *neque vult neque permittit*, et, malgré cela, connaît et voit le futur conditionné, on pourra dire que celui-ci est *casualis* par rapport à lui ; et quand on ajoute que Dieu sait en même temps qu'alors *vellet et permetteret*, on n'enlève rien au caractère « fortuit » d'une connaissance dont on ne doit pas dire qu'elle « existerait », mais qu'elle « existe actuellement ». En second lieu, je crois qu'on peut répéter ici ce que nous avons déjà dit plus haut : ou il y a une connexion infaillible entre le *vellet* et le *converteretur*, et alors qu'avons-nous besoin de la science moyenne ? ou bien cette connexion n'existe pas, et alors comment la connaissance divine pourrait-elle ne pas rester indifférente ?

33. — La réponse à la dernière objection ne me satisfait pas davantage. Voici l'objection : *Deus debet cognoscere contingentia conditionata prout essent si ponerentur ; sed, si ponerentur, essent dependenter ab aliquo decreto divino intentivo vel permissivo ; ergo, etc.*

Dans sa réponse, Maurus concède la majeure et distingue ainsi la mineure : *conditionata contingentia, si ponerentur, essent dependenter ab aliquo decreto, quod nunc existat absolute, nego minorem ; quod tunc existeret absolute, concedo minorem et nego consequentiam*. Or, pour autant qu'il me semble, tout se réduit à savoir si le décret qui *tunc existeret absolute*, doit être considéré comme ayant une connexion infaillible avec les contingents conditionnés dont il s'agit. Je pense qu'il en est ainsi parce que l'auteur, ici même, appelle ce décret *efficace*, et qu'il explique d'ailleurs sa distinction de la manière suivante en s'appuyant sur l'exemple des Tyriens : *Deus... solum debet cognoscere quod pœnitentia Tyriorum esset dependenter ab aliquo decreto, quod tunc absolute existeret. Hoc autem Deus cognoscit per scientiam mediam, per quam videt quod, si Tyrii vidissent miracula Christi, et præventi fuissent tali auxilio interno....*

libere pœnitentiam egissent, Deo efficaciter præveniente pœnitentiam ipsorum per decretum regulatum a scientia media., etc. Mais il est impossible qu'un décret qui prévient ainsi efficacement ne soit pas suivi de la pénitence ; car l'auteur dit lui-même (1) : *Impossibile est ut Judas efficaciter vocaretur ad pœnitentiam, et non ageret pœnitentiam.* Par conséquent, le décret qui *tunc existeret* aurait une infaillible connexion avec les futurs contingents. Ceci étant posé, personne ne peut nier qu'un pareil décret soit *libre* pour Dieu. Or, Dieu connaît ses actes libres, même conditionnés, non par la science *moyenne*, mais par la science de *vision*, comme le démontre victorieusement notre auteur dans sa question XLVI^e qu'il termine ainsi (n. 26) : *concluditur Deum... per scientiam visionis cognoscere omnes veritates Deo liberis.* Dieu voit donc par la science de vision le décret qui est infailliblement connexe avec les futurs contingents conditionnés. Et pourquoi, je vous prie, ne pourrait-on pas dire que c'est aussi par la science de vision qu'il voit ces mêmes futurs contingents conditionnés ? N'est-il pas vrai que, de deux choses indissolublement unies, qui voit l'une voit également l'autre ?

34. — Serrons de plus près, d'une manière générale, toute cette argumentation, en faisant abstraction des aveux ou concessions de l'auteur. Dieu ne peut connaître le futur contingent conditionné que *prout esset*. Or, celui-ci ne pourrait jamais exister sans un décret divin *efficace*. Dieu donc ne le connaît que dépendamment de ce décret qu'il ne peut, dans sa science, séparer du contingent conditionné auquel il se rapporte ; or, Dieu voit son décret sans le secours de la science moyenne ; donc, etc. Autrement : ou le décret efficace dépend de l'acte libre de l'homme, ou l'acte libre de l'homme dépend du décret efficace. Si l'on prétend que le décret efficace dépend de l'acte

(1) MAURUS, *Op. cit.*, Q. XLIV, n. 7.

de l'homme (ce qu'on ne peut d'ailleurs supposer, pas plus dans l'opinion de Maurus que dans aucune autre), on enlève à Dieu la liberté pour la donner à l'homme ; et notre auteur lui-même enseigne expressément que la science par laquelle Dieu connaît ce que ferait le libre arbitre en telle ou telle circonstance, n'est pas libre en Dieu, mais nécessaire: *Scientia qua Deus cognoscit quid liberum arbitrium creatum esset facturum sub hac vel illa hypothesisi, est Deo non libera* (1). Si donc l'action de l'homme commande ainsi le décret efficace, on ne peut dire que celui-ci soit libre à Dieu. Si, au contraire, l'action libre de l'homme dépend du décret efficace, Dieu ne peut la voir que dépendamment de son décret qui *tunc esset* ; mais ce décret qui *tunc esset*, et qui n'est efficace qu'à la condition d'entraîner l'acte de l'homme, Dieu ne le voit pas par la science moyenne, mais bien par la science de vision. Donc, etc. On pourrait encore, ce me semble, confirmer tout ce que j'ai dit sur cette réponse du n. 37 par cette observation qu'y ajoute l'auteur : *Hic solum debet adverti...*, etc., mais je m'en tiens là pour ne pas avoir à répéter la même chose.

Cependant je ne crois pas inutile de rappeler ici ce que Maurus lui-même enseigne dans ses *Quæstiones philosophicæ* (2), où il soutient avec Aristote que : *de futuris contingentibus non datur naturaliter extra Deum, in natura creata, veritas determinata, sed solum indeterminata, ideoque propositiones naturales de futuris contingentibus.... sunt veræ... per veritatem quæ datur in sola divina præscientia.*

35. — J'ai dit tout à l'heure qu'on ne peut supposer, pas plus dans l'opinion de Maurus que dans aucune autre, que le décret efficace dépende de l'acte de l'homme. Je dois pourtant

(1) *Ibid.*, n. 11 et alibi.

(2) MAURUS, *Quæst. phil.*, Tom. I. Q. LXI.

rapporter ici un passage de notre auteur (1) qui rend au moins assez douteuse notre affirmation : *Sed sub hypothesi quod liberum arbitrium creatum constitueretur in hoc vel illo actu primo ad se convertendum vel non convertendum, Deus non esset, consequenter ad hypothesim, immediate liber ad illud convertendum vel non convertendum, sed solum liberum arbitrium creatum esset immediate liberum, libertate consequenti ad hypothesim, ad se convertendum vel non convertendum; ergo, quid sub hac hypothesi esset Deus factururus sine libertate immediata, solo libero arbitrio creato exercente libertatem immediatam, Deus videt per scientiam mediam, directam independententer ab omni decreto suo absolute existente; v. g., Deus per scientiam mediam videt quod, si Judas vocaretur hac vocatione, libere libertate immediata traderet Christum, Deo, posita illa vocatione, permitte talem traditionem sine libertate immediate consequente dationem talis vocationis...* En résumé, ainsi d'ailleurs que l'auteur s'en explique plus clairement encore, quelques lignes après, Dieu est libre de donner ou de ne pas donner cette vocation qu'il sait, par la science moyenne, devoir être suivie de la conversion de Pierre; mais, étant donné qu'il l'accorde, il n'est plus libre de convertir Pierre, qui reste seul maître d'opérer sa conversion.

36. — D'où il suit qu'on doit admettre deux décrets consécutifs à la science moyenne (qui précède toute sorte de décrets) : 1° un décret *libre* en vertu duquel Dieu se résout à poser la condition, par exemple telle vocation de Pierre; et 2° un décret *nécessaire* en vertu duquel, étant donnée cette vocation, il concourt à la conversion de Pierre; et ce dernier décret ne pourrait être appelé libre qu'à la condition de le considérer *antecedenter*, et comme radicalement compris dans l'autre. Au demeurant, il est en soi si bien nécessaire, que Dieu

(1) *Op. theol.*, Q. XLVI, n. 28.

le voit *per scientiam mediam independenter ab omni suo decreto absolute existente*. Il me semble opportun de faire là-dessus les quelques réflexions suivantes.

I. Le second décret, dit-on, est efficace, car c'est bien ainsi qu'il est qualifié par Maurus : *decretum efficaciter prædefinitivum..... ipso Deo prædefiniente efficaciter pœnitentiam* (1). Par conséquent, pour Dieu, cette « prédéfinition efficace » n'est pas libre, mais nécessaire. Je parle, bien entendu, du décret *en lui-même*, puisque j'ai déjà reconnu qu'il est libre *antedenter*, en tant que renfermé dans le décret par lequel Dieu a voulu la condition. Or, s'il en est ainsi, ne serait-il pas plus juste de donner ce nom de « prédéfinition efficace » au premier décret plutôt qu'au second ? Celui-ci, en effet, dans la doctrine de l'auteur, n'est, par rapport à Dieu, qu'un corollaire nécessaire de l'autre, et il n'y a plus de place chez lui pour une prédéfinition, puisque tout est déjà prédéfini dès la position du premier décret.

II. L'homme étant placé dans la condition prévue par Dieu, par exemple, telle vocation étant donnée à Pierre, je ne vois pas comment il se peut faire qu'il reste libre d'opérer ou de ne pas opérer sa conversion, tandis que Dieu, perdant au contraire sa liberté, se trouve dans la nécessité de le convertir.

III. Il semble qu'on devrait bien plutôt conclure tout l'opposé ; attendu que Pierre, qui est libre encore, a besoin d'un décret efficace pour se convertir. Par conséquent le décret précédent, par lequel Dieu avait daigné le mettre seulement en acte premier et prochain de sa conversion, ne suffisait pas pour l'accomplir. Comment alors un pareil décret pourrait-il entraîner *nécessairement* avec lui un autre décret qui suffise, je veux dire un décret efficace ?

(1) *Op. cit.*, Q. XLV, n. ult.

IV. Dans ce système de la science moyenne, d'après l'exposition qu'en fait l'auteur, Dieu voit nécessairement que si la condition, par exemple la vocation de Pierre, vient à être posée, il devra, *sine libertate*, convertir Pierre par son décret efficace. Il ne reste pas d'autre liberté à Dieu que celle de poser la condition, en dehors de quoi tout est pour lui nécessaire. Il prévoit d'ailleurs que poser la condition, c'est se mettre dans la nécessité d'effectuer la conversion, ou, en général, de poser le futur conditionné. Mais, encore une fois, cette condition est liée avec le conditionné, ou elle ne l'est pas. Si elle est liée, ce peut être ou par sa nature ou en vertu d'un décret. Si elle n'est pas liée, on ne voit pas pour quelle raison Dieu, étant posée la condition, cesserait d'être libre dans le décret subséquent qui détermine son concours à l'opération.—Dirait-on que la condition est par sa nature liée à l'évènement ? Alors, étant posée la condition, il n'y aura plus de liberté, ni pour Dieu ni pour l'homme, dans l'accomplissement de cet acte. — Si enfin la connexion dépend d'un décret, quel décret sera-ce, je vous prie ? Pas le premier, sans doute, par lequel Dieu se résout librement à poser la condition, puisque, *avant tout décret libre*, Dieu voit que l'évènement se réalisera si la condition vient à être posée. Ce ne sera pas le second non plus, par lequel Dieu, étant déjà posée la condition, *efficaciter prævenit actum*, par exemple la conversion, parce que un pareil décret se rapporte exclusivement au conditionné : *ideo decretum prædefinitivum, scientia media et omnia alia essentialiter connexa cum actu secundo non debent poni ex parte conditionis, sed ex parte conditionati*. (1). Ce décret ne peut donc servir à joindre les deux extrêmes, étant lui-même le second des deux termes qu'il devrait réunir. Il faudra donc alors imaginer un troisième décret, auquel on pourrait aisément

(1) MAURUS, *Op. cit.*, Q. XLV, n. 37.

appliquer tout ce que nous avons dit des deux autres.

V. Sans le décret qu'on appelle *efficaciter prædefinitivum* (loc. ult. cit.) les contingents conditionnés ne peuvent exister, attendu que *si ponerentur, essent dependenter* (notez bien cette dépendance) *ab aliquo decreto.... quod tunc existeret absolute* (ibid.), et c'est à ce décret que l'auteur rapporte, peu après, « la prédéfinition efficace ». Dieu ne peut donc le prévoir qu'en vertu de la prévision que détermine son décret sous la même condition, ou, en d'autres termes, ce n'est pas le contingent conditionné qui donne à Dieu la prévision du décret efficace, mais, tout au contraire, c'est le décret efficace qui lui fait prévoir le contingent conditionné. Ceci étant dit, il est certain qu'il ne voit pas le décret efficace dans le décret libre par lequel il se décide à poser la condition, puisqu'on prétend qu'il le voit avant tout décret libre. Il nous reste donc à conclure qu'il le voit uniquement dans la condition : ce qui revient à dire que Dieu prévoit qu'il ne peut vouloir cette condition sans s'obliger par là-même à vouloir efficacement le conditionné ; en d'autres termes, choisir librement la condition et ne pouvoir refuser son décret efficace conditionné sont pour lui une seule même chose. (On me dira peut-être que j'introduis une distinction entre le conditionné dans le décret et le conditionné dans le contingent, par exemple la conversion de Pierre, alors que l'auteur réunit précisément ces deux termes en un seul qu'il appelle « le conditionné ». Je répons que l'auteur lui-même se permet cette distinction dans la question suivante, quand il dit que le décret n'est pas libre *conséquemment* pour Dieu, alors qu'au contraire la conversion est libre *conséquemment* pour Pierre.)

Mais, pour revenir au dernier argument, comment tout cela se peut-il soutenir, si la condition n'a aucune connexion nécessaire avec le conditionné ? Comment se fait-il que Dieu

ne puisse arrêter son choix à la première, sans se trouver *par là-même* nécessairement enchaîné au second ? Je dis *par là-même*, car il n'y a plus lieu de recourir à l'action que ferait Pierre, puisque, d'après ce qui a été déjà démontré, ce n'est pas dans l'action que ferait Pierre que Dieu voit le décret efficace, mais bien dans le décret efficace qu'il voit l'action que ferait Pierre.

VI. En dernier lieu, si le décret efficace n'a pas la moindre connexion nécessaire avec la condition; si pourtant, malgré cela, Dieu prévoit que, la condition étant posée, il ne serait plus libre de refuser ce même décret ; et si, enfin, il voit tout cela avant de s'arrêter par un décret libre quelconque au choix de la condition, il nous faudra conclure (*quod Deus avertat*) que Dieu est soumis à une sorte d'inconcevable hasard.

CARD. J. PECCI.

