

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 26 (1976)
Heft: 1

Artikel: Providence et liberté : à propos d'un article récent
Autor: Brunner, Fernand
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381070>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

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

PROVIDENCE ET LIBERTÉ

(A propos d'un article récent¹)

Le texte portant ce titre et publié ici même l'année dernière est remarquable à plusieurs égards : la problématique du sujet y est développée d'une manière très complète et dans la richesse de ses divers aspects ; les exemples empruntés à l'histoire sont aussi variés qu'éclairants ; la démonstration est conduite avec rigueur et clarté, et il y a, dans la perspective synthétique finale, quelque chose de grandiose et de vrai qui retient l'attention. Que mon ami André de Muralt me permette cependant de me livrer, du point de vue de l'histoire, à quelques réflexions qui ne lui apprendront pas grand-chose, mais qui serviront peut-être certains de ses lecteurs moins avertis que lui ! Ces observations n'altéreront pas l'admiration qu'ils ne peuvent manquer d'éprouver pour la maîtrise et le savoir avec lesquels il a traité du fond de la question.

Au début de l'article considéré, le chapitre 9 du *Peri Hermeneias* est présenté comme la base de la métaphysique occidentale de la providence (p. 130) ; cette métaphysique est appelée le prolongement de ce chapitre d'Aristote (p. 133). On lit encore que, dans la ligne de l'héritage d'Aristote, les métaphysiciens médiévaux ont conçu un Dieu connaissant toutes choses possibles, réelles, nécessaires ou contingentes (p. 133). Plus loin, le dépassement du dilemme de la providence est attribué aux grands aristotéliens (p. 137) ; c'est en effet la position aristotélienne (p. 137) ou la structure aristotélienne (p. 138) qui permet de dire que le contingent est déterminé pour Dieu sans cesser d'être contingent en lui-même (p. 140 sqq.). Cette opinion réapparaît dans la conclusion, qui se rattache aux grands maîtres aristotéliens et qui propose une métaphysique dite de type aristotélien (p. 153), et elle est réaffirmée encore trois fois à la fin de l'article (p. 159, 165 et 168). Nous sommes donc en présence d'une thèse non ambiguë.

¹ Voir le numéro II de 1975.

Face à la solution aristotélicienne du problème né de la confrontation de la providence divine et de la liberté humaine, l'auteur dresse plusieurs fois la position ou la structure néoplatonicienne. A cet égard, il assimile le néoplatonisme au stoïcisme et au spinozisme et le décrit comme un intellectualisme nécessitariste : de l'Idée découlent nécessairement tous les aspects de l'univers, de sorte que la liberté s'évanouit (p. 134) : le monde ne connaît plus ni hasard, ni contingence, ni liberté, ni mal ; la détermination du futur supprime toute contingence réelle (p. 140). La même thèse est indiquée aux pages 142, 151, 152, 159.

A l'aristotélisme, l'auteur oppose aussi les structures volontaristes dont il fait une analyse documentée, mais nous ne les mentionnerons pas ici, pour nous concentrer sur l'antithèse aristotélisme-néoplatonisme. Il semble en effet qu'il y ait paradoxe à placer la métaphysique occidentale de la providence sous les auspices d'Aristote, plutôt que sous ceux du néoplatonisme. C'est ce que nous allons tenter de montrer.

D'abord, comme le dit l'auteur à la p. 130, le *Peri Hermeneias* concerne le problème de la connaissance *humaine* des futurs contingents. Aristote ne traite nulle part de la connaissance *divine* des événements incertains ; il ne connaît donc pas non plus la doctrine de la providence. Les essais qu'on a faits pour lui en attribuer une demeurent des interprétations ; elles sont peut-être profondes, mais il faut toujours qu'elles mettent dans la bouche du Stagirite des propos qu'il n'a pas voulu tenir ¹.

Au contraire, rien de plus commun, dans le platonisme et le stoïcisme, que le thème de la providence. Les représentants du platonisme strict, tel Atticus, au deuxième siècle de notre ère, s'indignaient de ce que le Dieu d'Aristote fût pensée de soi et non providence ². La question de la connaissance par Dieu des futurs contingents ne s'est donc pas développée en Occident dans la ligne d'Aristote.

Il est vrai cependant que le chapitre 9 du *Peri Hermeneias* a joué un grand rôle dans l'histoire du problème de la providence, au moins à partir d'une certaine date. C'est que des penseurs païens ou chrétiens ont replacé ce chapitre dans un cadre qui n'était pas le sien en réfléchissant sur la connaissance *divine* des futurs. Il s'est produit là un phénomène souvent observé : Aristote fournit un outil de pensée, que d'autres écoles que la sienne acceptent d'utiliser dans leur perspective propre. On peut donc se demander si l'analyse à laquelle le

¹ On trouvera un de ces essais d'interprétation dans : JEAN VANIER : *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris-Bruges, 1965, Appendice II, p. 443 sqq., et on lira les propos un peu durs de l'aristotélisant PAUL MORAUX : *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris, 1942, p. 195-196.

² Cf. EUSÈBE : *Préparation évangélique*, XV, 5, P.G., 21, 1310-1314.

Stagirite se livre à propos de la connaissance humaine des futurs contingents a trouvé son champ propre d'application dans la question de la conciliation de la prescience divine avec la liberté humaine. Aristote n'a pas posé ce problème théologique, parce que sa conception de Dieu ne l'y invitait pas et que sa prudence spéculative l'engageait à traiter plutôt de la connaissance humaine que de la connaissance divine. A cet égard, le *Peri Hermeneias* est exemplaire. L'événement contingent se produira-t-il ou ne se produira-t-il pas ? L'intelligence humaine ne peut le savoir. Voilà ce que note Aristote dans ce traité, sans se demander si une autre intelligence le peut.

Aussi bien l'aristotélisme dont il est question dans l'article que nous commentons est-il celui des médiévaux ou des scolastiques. Ce n'est pas celui d'Aristote, que critique Atticus, mais celui des théologiens chrétiens. Or ceux-ci — et c'est notre second point — doivent au néoplatonisme les cadres de pensée dans lesquels ils font entrer le chapitre 9 du *Peri Hermeneias*.

Platon, au livre X des *Lois*, réfute ceux qui pensent que les dieux sont indifférents aux petites choses et lie vigoureusement l'affirmation de la divinité et celle de sa providence. C'est là, avec les passages du *Timée* relatifs au Démiurge et d'autres passages encore empruntés à la *République*, au *Politique*, etc., le fondement de la tradition platonicienne concernant la question des rapports de Dieu et du monde : « ... Celui qui est attentif à pourvoir au salut et à l'excellence de l'ensemble a ordonné systématiquement toutes choses et... chaque partie même de celles-ci, pour autant qu'elle le peut, est passive ou active selon ce qui convient à sa nature. »¹ A la fin de l'histoire du platonisme, cette tradition est plus vivante que jamais : Plotin consacre deux ouvrages à la question de la providence, Porphyre la médite, Jamblique trouve la clé du problème et Proclus en traite *ex professo* à plusieurs reprises, le mot *pronoia* étant un des mots techniques les plus courants de sa langue. Bien entendu, tous connaissent le *Peri Hermeneias* et l'utilisent. On en rédige même des commentaires dans l'école en introduisant la dimension théologique qui ne figure pas dans le texte d'Aristote².

Platon fondait donc une tradition providentialiste, renforcée plus tard par le stoïcisme. En même temps, les Dialogues présentaient l'opposé d'une conception nécessitariste de la conduite humaine. « Que, selon Platon, ce libre arbitre existe, s'écrie Proclus, il est superflu de

¹ *Lois*, X, 903b, trad. L. Robin.

² Celui d'Ammonius a été traduit en latin par Guillaume de Moerbeke. G. Verbeke a donné une édition critique de cette traduction et a démontré que Thomas d'Aquin l'avait utilisée: AMMONIUS: *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote, Traduction de Guillaume de Moerbeke*, par G. Verbeke, Louvain-Paris, 1961, p. XI sqq.

le montrer puisqu'il dit partout que les choix des âmes sont la cause de tous les biens et maux qui leur arrivent. »¹ D'accord avec Platon, le néoplatonisme considère la liberté humaine comme une pièce essentielle de son système : « Pour le dire en résumé, lit-on encore chez Proclus dans son traité *De la providence*, le choix est la puissance rationnelle appétitive des biens vrais et apparents, conduisant l'âme aux uns et aux autres et par laquelle elle monte et descend, pêche ou va droit. »² Nous sommes maîtres de nos choix, sinon que deviennent la vie morale, la responsabilité, le châtement, la récompense ? Le néoplatonisme n'a cessé d'enseigner que l'âme est autonome, destinée à choisir entre l'intelligible et le sensible, comptable de tous ses actes. Proclus conçoit l'âme humaine comme nécessairement vacillante et inclinée vers l'un ou l'autre genre de vie, et il est si sensible à la gravité du choix qu'il considère la seule intention mauvaise comme une faute punissable³. Le néoplatonisme s'est donc défini lui-même en toute clarté comme opposé au stoïcisme : l'action humaine est libre et il y a, dans la nature, des événements qui peuvent arriver ou ne pas arriver⁴.

Pour lui, les positions respectives des écoles sont les suivantes. Ou bien Dieu ne s'occupe pas du monde et, dans ce cas, le problème de la liberté de l'homme dans son rapport à la providence divine n'existe pas : d'une certaine manière Epicure et Aristote se trouvent ainsi du même côté⁵. Ou bien Dieu s'occupe du monde, et une nouvelle alternative se présente : ou bien la providence exclut la contingence — c'est la doctrine stoïcienne — ou bien providence et contingence sont considérées comme compatibles — c'est le platonisme. Ce double clivage est un des faits doctrinaux les plus remarquables de l'époque hellénistique.

L'aristotélisme cependant a des visages divers, car ses adeptes ont essayé parfois, de façons différentes, d'intégrer la doctrine de la providence. Critolaos, à une date ancienne, avait soutenu qu'il y avait une providence divine, mais qu'elle ne s'étendait pas au-delà des sphères célestes⁶. Plus tard, Alexandre d'Aphrodise enseignait au

¹ *In remp.*, éd. Kroll, t. II, p. 335 ; trad. A. J. Festugière, t. III, p. 312.

² *Tria Opuscula*, éd. Boese, p. 166, n. 59.

³ *In Tim.*, éd. Diehl, t. I, p. 378 ; trad. A. J. Festugière, t. II, p. 239-240.

⁴ On pourrait rappeler que la Nouvelle Académie était favorable aussi à la liberté humaine et mentionner Carnéade à ce sujet ; en citant Plutarque de Chéronée, on montrerait comment le moyen platonisme, à son tour, poursuit sur ce point la lutte contre le stoïcisme.

⁵ Sur le rapprochement Aristote-Epicure, qu'on observe déjà chez Atticus, voir PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 262 ; trad. Festugière, t. II, p. 102-103 ; *ibid.*, p. 226-267 ; trad. Festugière, t. II, p. 107-108.

⁶ Cf. FRITZ WEHRLI : *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft X : *Hieronimos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler...*, Basel-Stuttgart, 1959, p. 52.

contraire que les astres n'avaient pas besoin de la providence divine, contrairement aux choses sublunaires ; pour lui, du reste, comme pour Averroès, la providence ne concernait que les espèces des choses sublunaires et non les individus¹. Pour sauver la contingence des actions humaines, Alexandre suggérait même que les dieux en avaient une connaissance indéterminée².

Proclus connaît ces thèses qu'il considère comme autant d'écueils et il présente la position platonicienne comme seule capable de les éviter. D'accord avec le stoïcisme contre l'aristotélisme, le platonisme admet la providence universelle de Dieu ; d'accord avec l'aristotélisme contre le stoïcisme, il admet la contingence et la liberté. Le platonisme tient la position moyenne qui synthétise et accueille la vérité partielle de chacune des positions extrêmes. Dieu connaît donc l'indéterminé sans lui enlever son caractère d'indéterminé et, contrairement à l'avis de certains aristotéliens, il connaît l'indéterminé comme il convient à Dieu, c'est-à-dire de façon déterminée³.

Déjà Plotin devait se défendre sur deux fronts, contre le stoïcisme et contre l'aristotélisme⁴. Par Plotin et Porphyre, c'est Augustin qui apprend à platoniser sur cette question de la providence. Par Jamblique et Proclus, ce sont Boèce et Denys. Or, Augustin et Denys sont les autorités habituelles de Thomas d'Aquin chaque fois qu'il s'agit de la providence ou du mal.

Commentant les *Noms divins*, Thomas d'Aquin rencontre le problème de la prière dans son rapport à l'être et à la volonté de Dieu. Il énumère à ce sujet cinq opinions : 1) la providence de Dieu n'existe pas ; tout est dû au hasard ; telle est la thèse des épicuriens ; 2) la providence divine porte sur les choses incorporelles et universelles, à l'exclusion des choses humaines ; c'est l'opinion, écrit saint Thomas, de certains péripatéticiens ; 3) la providence divine s'étend à tout, mais il s'ensuit la nécessité universelle ; ainsi parlent les stoïciens ; 4) la quatrième opinion est celle de certains Egyptiens qui disaient que la providence de Dieu était muable⁵ ; 5) saint Thomas attribue la cinquième opinion à certains platoniciens : la providence divine est immuable, mais des choses muables et contingentes en dépendent. Après avoir indiqué les défauts des quatre premières solutions, Thomas d'Aquin poursuit : « Seule la cinquième opinion formule un jugement correct sur la prière ; c'est celle que Denys suit ici, à savoir que, par

¹ Cf. P. THILLET : *Un traité inconnu d'Alexandre d'Aphrodise sur la Providence dans une version arabe inédite*, dans *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge*, Louvain-Paris, 1960, p. 321 et 324.

² *De fato*, éd. Orelli, XXX, p. 201.

³ Cf. le début de la question 2 du *De decem dubitationibus circa providentiam*, éd. Boese, p. 10-13.

⁴ Cf. *Enn.*, III, 2 et notice de Bréhier, t. III, p. 17-18.

⁵ Sur ces Egyptiens, voir *Sum. theol.* I, q. 116, a. 3, c.

la prière, nous nous portons, êtres changeants, à la participation de la divine providence, sans penser cependant que nous pouvons changer la providence divine. »¹

La thèse de la compatibilité de la prescience divine immuable avec la contingence et la liberté muables se rattache donc, selon saint Thomas, au platonisme plutôt qu'à l'aristotélisme et se situe sous l'autorité de Denys, c'est-à-dire implicitement sous celle de Proclus.

En effet, le premier aspect de la solution du problème providence-liberté, c'est-à-dire la thèse que Dieu connaît le contingent indéterminé de façon déterminée, est présent dans la question 2 du premier Opuscule de Proclus et à la fin de son *De providentia*. Dans ces deux ouvrages, la solution du problème de la providence de l'indéterminé est amenée par la considération de la connaissance propre à Dieu, la connaissance ne tenant pas sa nature des choses connues, mais du connaissant. Cette argumentation, que reprend saint Thomas, est néoplatonicienne : elle figure telle quelle dans Boèce², qui la reçoit d'Ammonius³, lequel l'attribue à Jamblique⁴. La considération du *modus recipientis* est essentielle à la doctrine de Proclus. Du passage du *Commentaire sur le Timée* où elle est largement développée, retenons ces lignes : « Car nous n'avons en part qu'un être d'hommes. Or la nature humaine apporte avec elle la vie engagée dans la matière, qui est obscurcie par le corps, divisée, et qui nécessite même les modes de connaissance irrationnels. Mais les dieux, eux, connaissent le créé sous un mode increé, le spatial sous un mode non spatial, le divisé sous un mode indivisé, le temporel sous un mode éternel, le contingent sous un mode nécessaire. Car ils engendrent toutes choses par leur seule pensée, et ce qu'ils engendrent, c'est à partir des Formes indivisibles, éternelles, immatérielles qu'ils l'engendrent. En sorte qu'ils conçoivent l'engendré de cette façon-là. N'allons pas nous imaginer en effet que les connaissances des dieux soient caractérisées par la nature des objets connus, ni que ce qui n'a point de fixité soit sans fixité aux yeux des dieux..., mais sachons que le mode du connaître varie selon la diversité des sujets connaissants »⁵.

Le second aspect de la théorie de la providence — l'événement contingent conserve son indétermination, alors qu'il est prévu et causé par Dieu — est inséparable du premier. On dit en effet la même chose

¹ *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, éd. Pera, n. 242. Sur la prière, voir PROCLUS : *Commentaire sur le Timée*, éd. Diehl, t. I, p. 206-217, trad. Festugière, t. II, p. 27-39.

² Cf. *Cons. phil.*, V, pr. 4.

³ Cf. P. COURCELLE : *Les lettres grecques en Occident, de Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1948, p. 291 sqq.

⁴ Cf. *Commentaire sur le Peri Hermeneias*, ch. IX, éd. Verbeke, p. 258.

⁵ *In Tim.*, I, p. 352, trad. Festugière, t. II, p. 211-212.

que tout à l'heure, mais en sens inverse : on posait la détermination de la connaissance divine malgré l'indétermination des choses ; on pose maintenant l'indétermination des choses malgré la détermination divine. D'après l'article que nous commentons, cette détermination n'est pas le fait de la science dite de simple intelligence — auquel cas tous les possibles viendraient à l'existence et ce serait le règne de la nécessité — mais de la science des possibles *choisis* par la volonté divine libre, sage et bonne. La science divine reste le principe déterminé et déterminant, mais elle est jointe à la volonté, et on comprend ainsi qu'un Dieu libre dans son opération créatrice ait fait place dans le monde à la contingence et à la liberté, encore que les raisons du choix de ce monde particulier demeurent impénétrables (p. 141-142).

Ce second aspect se présente différemment dans le néoplatonisme, mais il est probable que la différence réside moins dans le contenu de la doctrine que dans sa formulation ; elle ne consiste en tout cas pas à défendre un intellectualisme nécessitant contre un intellectualisme compatible avec la contingence et la liberté. Comment la détermination de la science divine, chez Proclus, entraînerait-elle la nécessité de tous les événements du monde puisque le Diadoque partait du fait même de la contingence et de la liberté pour réfléchir sur la sorte de connaissance que Dieu devait en avoir ? Si donc il est digne de Dieu, selon Proclus, de connaître le contingent de façon déterminée, cette détermination — pas plus que celle de l'intelligence par la volonté chez Thomas d'Aquin — ne peut mettre en péril l'affirmation fondamentale de la contingence. Proclus tient solidement les deux bouts de la chaîne, et la détermination de la prescience divine et l'indétermination du contingent : « Connaissant donc l'indéterminé de façon déterminée, écrit-il, la providence connaît aussi que l'indéterminé est indéterminé, quoiqu'il soit déterminé auprès d'elle. En effet, elle ne connaît pas seulement qu'il est déterminé auprès d'elle — car ce ne serait pas le connaître — ni seulement qu'il est indéterminé, car ce ne serait pas le connaître selon son existence à elle. La connaissance embrasse donc tous les deux, et le déterminé par le connaissant, et l'être de l'indéterminé par la nature de celui-ci. »¹ La science divine considère dans son éternité les événements tels qu'ils ont été, sont ou seront. C'est ainsi qu'Ammonius, disciple de Proclus et suivi par Boèce, enseigne que le *même* futur peut être contingent par sa nature, alors qu'il n'est plus indéterminé, mais au contraire déterminé pour la science divine².

Et puisque cette science est en même temps cause, on parlera de la même façon dans le langage de la causalité : les agents, dans l'univers,

¹ *Op.*, I, q. 2, Boese, p. 14, 9-16.

² Cf. P. COURCELLE : *La Consolation de la philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967, p. 216.

agissent tous par eux-mêmes, bien que Dieu soit la cause universelle, et leur activité manifeste leur caractère naturel, celui de la nécessité ou de la contingence. G. Verbeke explique la doctrine d'Ammonius en ces termes : « ... Dieu agit dans les êtres changeants et périssables selon leur propre nature. »¹ C'est exactement la doctrine que reprend Denys dit l'Aréopagite, cet autre disciple de Proclus, quand il écrit : « ... Cette providence s'exerce à l'égard de chaque être de la façon qui convient proprement à cet être. Aussi bien refuserons-nous de dire avec le vulgaire que la providence devrait bien nous pousser à la vertu, fût-ce contre notre gré. Détruire la nature n'est pas le fait de la providence. En tant que providence conservatrice de chaque nature, elle s'exerce à l'égard des être doués de liberté en tenant compte de cette liberté même. »² En proclamant que la science divine est telle qu'elle porte de façon déterminée et sur l'événement nécessaire et sur l'événement indéterminé, le néoplatonisme se dresse donc contre le nécessitéarisme comme il s'élève contre la négation de la providence universelle.

Nous pourrions nous en tenir là, mais il vaut mieux poursuivre cette démonstration pour écarter toute équivoque. Il est vrai que Proclus ne joint pas, en Dieu, la volonté à l'intelligence, de manière à déterminer la seconde par la première ; il n'écrit pas, comme Thomas d'Aquin, que la science de Dieu est la cause des choses *voluntate adjuncta*, de peur que ne vienne à l'existence tout ce que Dieu sait et non pas seulement ce qu'il veut ou permet³. S'il en est ainsi, c'est que le choix n'a pas, aux yeux de Proclus, la valeur qu'on lui accordera plus tard : le choix, dit-il, nous situe à mi-chemin des choses divines et des choses mortelles⁴ ; il ne saurait donc convenir à la perfection supra-humaine de Dieu. Mais il ne suit pas de là que l'action de Dieu, chez Proclus, soit conduite par la nécessité et qu'elle dérive de lui comme les propriétés du triangle découlent de celui-ci.

En effet, la connaissance divine dont parle Proclus n'est pas celle d'une intelligence à laquelle la volonté pourrait s'adjoindre ; c'est la connaissance d'une providence qui est en même temps volonté et puissance. La providence proclusienne est connaissance du bien, puissance et volonté d'agir conformément à lui⁵. Cette connaissance n'est donc pas une science de simple intelligence ; elle est supérieure à l'intelligence, étant de l'ordre de l'Un et du divin ; Proclus la désigne

¹ *Op. cit.*, p. LVI.

² *Noms divins*, IV, 33, 733b, trad. M. de Gandillac.

³ Cf. par exemple *Sum. theol.*, I, q. 14, a. 9, ad 3^m.

⁴ Cf. *De providentia*, Boese, § 59, p. 100, 6-11.

⁵ Cf. *Théol. plat.*, I, 15, Saffrey-Westerink, p. 71 sqq. et. p. 148, la note 1 se rapportant à la p. 71.

souvent par le terme de γνώσις plutôt que par celui de νόησις. La *pronoia* est prénoétique, comme le Bien lui-même ¹. A elle s'applique par excellence l'axiome : *quorum autem melior existentia, melior et cognitio* ².

Quand donc Proclus écrit, comme dans un passage cité plus haut, que le monde est dû à la seule pensée divine, le mot « seule » exclut le spatial, le divisé, le temporel, le matériel, mais non le volontaire, puisque la providence est intrinsèquement volonté. C'est dans cette perspective aussi qu'il faut comprendre les Formes ou Idées : elles ne sont pas le point de départ d'une déduction logique et nécessaire ; elles sont les instruments dont le Bien se sert pour donner aux êtres de l'univers une disposition ou un ordre digne de lui. Platon déjà écrivait dans le *Timée* : « Le dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes : il a exclu, autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection. » ³ Et le Diadoque répète : « Timée commence la création de l'univers et il la commence par l'idée du Bien, estimant que la découverte de la Cause finale est pour lui le plus beau point de départ : car de même que le Bien est cause de tous les êtres, de même pense-t-il que la genèse aussi du Monde procède de ce principe tout premier. Tout vient en effet du Bien. Même les choses dont l'Intellect Démiurgique n'est pas l'auteur ont pour cause le Bien, comme la Matière. » ⁴ Mais s'il est certain que toutes choses ont le Bien pour origine, Proclus ajoute, un millier d'années avant les grands aristotéliens chrétiens et avant Leibniz, que le détail des causes des événements particuliers nous échappe ⁵.

Il est donc bien vrai que la distinction de la science de simple intelligence, qui va au possible, et de la science de vision, qui va au bon, n'est pas proclusienne, mais elle a son équivalent, chez Proclus, dans la connaissance propre à la providence, qui, de soi, est une connaissance conforme au bien. A condition de rapprocher l'intelligence thomasienne, qui a besoin de la volonté pour se déterminer selon le bien, et la connaissance providentielle selon Proclus, qui est volonté du Bien, on aperçoit la ressemblance de la théologie néoplatonicienne et de celle de Thomas d'Aquin. La science proclusienne déterminée de soi est en fait déterminée par le Bien à laquelle elle appartient. C'est pourquoi il arrive à Proclus de dire que Dieu « veut tout ce qu'il peut » ⁶, puisque, étant le Bien, il ne peut que ce qui est bon.

¹ Cf. *In Tim.*, Diehl, t. I, p. 415, trad. Festugière, t. II, p. 290 ; *Inst. thol.*, prop. 120, Dodds, p. 106, 5-7 ; *et saepius*.

² *Op.*, I, q. 2, Boese, § 7, p. 12, 22.

³ 30 a, traduction A. Rivaud.

⁴ *In Tim.*, I, p. 355-356, trad. Festugière, t. II, p. 215.

⁵ Cf. *Op.*, I, q. 3, Boese, p. 34, § 20.

⁶ Cf. *Théol. platon.*, I, 15, éd. Saffrey-Westerink, t. I, p. 75, 13.

Il est donc évident que la connaissance réglée par le Bien n'est pas plus nécessitante que la science chrétienne d'approbation, quoique les choses soient nécessaires par rapport à l'une comme par rapport à l'autre et que ni l'une ni l'autre ne dépendent de la contingence naturelle ni de la liberté humaine. De cette activité déterminée conforme au Bien procède le monde comme partiellement nécessaire et partiellement contingent. En un chapitre peu connu de son enseignement, Proclus a tenté de fonder ces deux aspects du monde en deux aspects de la divinité : dans la providence, l'unité est le modèle de la nécessité mondaine, et l'infinité, celui de la contingence¹. Nous nous proposons de développer ailleurs cette question.

Peut-être convient-il de demander à Proclus lui-même de situer sa doctrine encore une fois dans son contexte historique — le stoïcisme et l'aristotélisme — et de la définir dans ses thèses essentielles : la présence de la contingence dans le monde et la détermination de la connaissance divine sans que la nature du contingent en soit changée. Citons pour cela, à partir du paragraphe 62, la fin du traité *De la providence* qui attend toujours son traducteur moderne : « Tu demandes, écrit l'auteur à son ami Théodore, si Dieu connaît le futur en nous ou s'il ne le connaît pas. S'il ne le connaît pas, tu dis qu'il ne diffère en rien de nous qui ne le connaissons pas non plus ; et s'il le connaît, tu dis que ce qu'il connaît sera absolument et nécessairement. Or, cela détruit non seulement notre liberté, comme il est évident, mais encore tout ce qu'on appelle contingent... 63. Les uns disent qu'il est faux que Dieu connaisse tout de manière déterminée ; ils le disent indéterminé lui-même dans le cas des choses qui se produisent de façon indéterminée, afin de sauver le contingent. D'autres, attribuant à Dieu une connaissance déterminée, ont admis la nécessité en tout ce qui se produit. Ce sont là les hérésies des péripatéticiens et des stoïciens. Mais Platon et quiconque est son ami affirment que Dieu connaît les futurs de façon déterminée et que les futurs se produisent selon leur nature, les uns de façon déterminée et les autres de façon indéterminée. En effet, des choses qui, dans les effets, se trouvent à l'état de division et qui sont subcontraires les unes par rapport aux autres², il y a préconception dans les dieux selon le meilleur seulement. Je veux dire par exemple que, des choses qui se produisent, ou incorporelles ou corporelles, il y a, des unes et des autres, des causes de nature incorporelle auprès des dieux, et leur connaissance, de la même façon, est incorporelle. Ou encore, les êtres intellectuels et les êtres non intellectuels sont, les uns et les autres, à l'état intellectuel auprès des dieux sous le rapport de la science. Car les dieux connaissent intellectuelle-

¹ Cf. *Op. I*, § 12.

² Les subcontraires peuvent être vrais ensemble.

ment les êtres non intellectuels aussi. De même, des choses qui, à partir de là-bas, se produisent dans le temps ou intemporellement, il y a, fondées dans les dieux, la cause et la connaissance intemporelles. Donc, puisque et des choses déterminées et des choses indéterminées arrivent, les dieux en ont la connaissance selon le meilleur des deux, je veux dire le déterminé. 64. Ajoutons que la connaissance n'est pas telle en sa nature que le connaissable, mais évidemment telle que le connaissant : car la connaissance n'est pas dans le connaissable, mais dans le connaissant. Elle est donc semblable et conforme à ce en quoi elle est et non à ce en quoi elle n'est pas. Si donc le connaissable est indéterminé, tandis que le connaissant est déterminé, la connaissance ne devient pas indéterminée comme l'est le connu, mais elle est déterminée à cause du connaissant, car on peut connaître le pire de façon meilleure et le meilleur de façon pire. Ainsi, puisque les dieux sont meilleurs que tous les êtres, il préconçoivent tout de façon meilleure de par leur propre nature : avant le temps ce qui est selon le temps, ... immatériellement même les choses matérielles, de façon déterminée les indéterminées, de façon stable les instables et de façon inengendrée les engendrées. 65. Que les dieux connaissent le futur n'entraîne donc pas que le dénouement de celui-ci soit nécessaire, mais donne au futur une génération indéterminée à partir du déterminé¹. Car ton parapegme², qui requiert tambours³, tours et matériaux corporels, n'était pas non plus corporellement dans ta préconnaissance ; mais, là, l'imagination, de façon incorporelle et vivante, possédait la raison du futur, tandis que le parapegme était construit corporellement à partir d'une connaissance intérieure d'une autre nature. S'il en est ainsi de ton faire à toi, que diras-tu de la préconnaissance des dieux, où l'ineffable préexiste, réellement indescriptible et incompréhensible pour nous, non comme une autre manière de tout contenir, mais en rien homogène à ce qui procède d'elle ? Donc les dieux connaissent divinement et incorporellement nos actions libres, et nous, nous agissons selon notre nature ; et tout ce que nous choisissons est préconnu en eux, non par la détermination qui est en nous, mais par celle qui est en eux⁴ ».

On le voit, nous sommes en présence d'un chassé-croisé : l'article que nous commentons définit, par opposition au néoplatonisme et au nom de l'aristotélisme, une doctrine de la providence que le néoplato-

¹ Nous ne sommes pas sûr d'avoir saisi la construction de cette phrase.

² Le parapegme était un calendrier et une table astronomique. Sur cet instrument, voir la note de Festugière à sa traduction du *Commentaire sur la République*, t. III, p. 189, et l'Encyclopédie Pauly-Wissowa.

³ Nous ne voyons pas ce que sont ces τύπανα.

⁴ Ed. Boese, p. 167, § 62, l. 1 — p. 170, § 65, l. 15.

nicien Proclus définit comme sienne par opposition à l'aristotélisme. En fait, la doctrine de la providence ne vient pas de l'aristotélisme et le néoplatonisme n'est pas nécessitant.

Il y a sans doute une multitude d'aristotélismes, outre celui d'Aristote. Celui de Thomas d'Aquin ne se conçoit pas sans l'influence du néoplatonisme, comme en témoignent les doctrines thomasiennes des Idées, de l'exemplarisme, de la participation, du mal, de la providence, etc. Le Docteur suivait de près les traductions de Guillaume de Moerbeke, mais il n'en avait pas besoin pour être néoplatonicien à sa façon : Augustin, Boèce, Denys, pour ne citer qu'eux, lui fournissent les éléments d'une doctrine très précise de la providence. Le travail de R. J. Henle, de près de 500 pages : *Saint Thomas and Platonism*¹, fait l'inventaire des références platoniciennes de Thomas d'Aquin ; elles ne sont pas toutes critiques, comme on l'a vu à propos d'un passage du Commentaire des *Noms divins* sur la prière. F. Ruello, dans un Bulletin récent d'histoire des idées médiévales, observe que « dans la mesure où nous connaissons mieux aujourd'hui le néoplatonisme de Denys, nous nous interrogeons davantage sur la nature exacte de l'aristotélisme de saint Thomas ». ²

Ce ne sont donc pas les aristotéliens scolastiques qui ont élaboré, en s'inspirant du *Peri Hermeneias*, la doctrine de la providence et de la liberté : en tant qu'aristotéliens, ils ne pouvaient pas fournir cette doctrine. Ils l'ont reçue — sauf les spéculations sur le choix divin — du platonisme et spécialement du néoplatonisme. Nous ne sommes pas devant le conflit de deux structures, l'aristotélienne et la platonicienne, ou plutôt, si nous le sommes, c'est en sens inverse : la structure aristotélienne ignore la question de la providence, tandis que la structure néoplatonicienne fournit les éléments de ce problème et de sa solution, en s'inspirant de Platon lui-même.

Ce chassé-croisé tient peut-être à la méthode utilisée. Une méthode qui met au jour les structures nécessaires de la pensée et en même temps leurs réalisations historiques est désirable, louable et riche de promesses. Mais il faut la défendre contre elle-même, car le risque la menace de projeter sur les faits de pensée des figures abstraites qui ne leur correspondent pas.

Répétons que ces réflexions ne concernent pas le fond de la question de la providence. Si, dans l'article considéré, la mise en perspective historique de ce problème est contestable dans la mesure où elle concerne l'opposition de l'aristotélisme et du néoplatonisme, le problème lui-même est traité avec une sûreté et une profondeur auxquelles il faut rendre hommage en terminant comme en commençant. On

¹ La Haye, 1956.

² Juillet-septembre 1973, t. 61, p. 398.

relève dans cet article des analyses poussées et originales qui font avancer le savoir et forcent le respect. Nous en dirons autant de la conclusion qui concerne la conciliation de la création et de l'évolution sur le modèle de la conciliation de la providence et de la liberté. Cet article témoigne de la confiance dans la pensée et de la prudence intellectuelle qui garantissent à la philosophie un cheminement long et sûr. Nous sommes loin des auteurs qui, s'enfermant dans une conception étriquée de l'intelligence et limitant l'usage de celle-ci à la connaissance d'objet, se contentent de l'épreuve de l'existence finie et de l'action, comme si l'intelligence n'était pas la lumière où situer l'existence finie et l'action.

FERNAND BRUNNER.