NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

56 N° 2 1929

La science divine des actes libres

Michel LEDRUS

p. 128 - 151

https://www.nrt.be/en/articles/la-science-divine-des-actes-libres-3319

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La science divine des actes libres

Le R. P. d'Alès, S. I., a réédité, sous le titre « *Providence et libre arbitre* » (1), une série d'articles, parus au cours de dix années de controverse, sur la question toujours actuelle et toujours décevante de la science divine des futuribles. L'ouvrage a, par endroits, l'intérêt de ces romans, qui condensent en quelques heures de lecture le pathétique disséminé sur des années d'existence. Car la dispute n'a pas manqué de vivacité et ne semble pas encore toucher au terme. Sauf un court échange de vues avec le R. P. Synave, O. P., l'ouvrage est une suite de ripostes au R. P. Garrigou-Lagrange, O. P.

Il y a beaucoup à apprendre dans ces pages, même au modeste point de vue de l'art de la controverse. Le P. d'Alès y montre un esprit inaltérablement compréhensif et d'une souplesse pénétrante, une courtoisie imperturbable et sans affectation déplaisante ; l'ironie affleure par-ci par-là, mais elle reste allègre ; et la riposte n'y perd rien de son mordant.

La question débattue ne pouvait d'ailleurs que gagner au labeur sagace d'un des maîtres de la théologie positive. Les discussions de textes, les précisions techniques, en particulier la distinction soigneusement marquée entre *motio* et *determinatio* dans le vocabulaire de saint Thomas, constituent un appoint qu'apprécieront ceux que préoccupe, non le triomphe d'une école, mais la levée du brouillard. Hélas! Le procès de la science moyenne, il faut le reconnaître une fois de plus avec le P. d'Alès (page 211), vit presque uniquement d'équivoques.

Aussi bien, n'est-ce pas le procès qui nous intéresse ; nous regrettions même, au terme de cette lecture, de constater à nouveau qu'après des siècles de discussions l'effort, pour ainsi dire, unique, de la spéculation sur la science divine des actes libres

(1) A. D'ALÈS, S. I., *Providence et libre arbitre*. Paris, Beauchesne, 1927, (12×19 cms.), VIII-32 p. Prix : 14 frs.

est encore d'ordre polémique. L'élaboration positive du système de la science moyenne reste la portion congrue dans l'étude du P. d'Alès, comme dans bien d'autres qui l'ont précédée ; et certes, ce n'est pas au soldat sur la brèche qu'il faut faire grief de n'être pas un constructeur.

Le P. d'Alès se garde d'endosser l'*ignoramus* du sage ; il prend résolument position ; mais cette position est inspirée par le désir, en soi louable, de rapprocher sur un terrain d'entente ce qu'il considère comme des thèses *extrêmes*. Le livre dit assez par lui-même si l'effort conciliateur ainsi entendu a chance de réussir.

Effectivement, la position du P. d'Alès, dans les termes qui l'énoncent, pourrait à la rigueur être soutenue par un Bannésien, mais seulement comme *préliminaire* du vrai problème. Voici, bien résumée dans un paragraphe, la position du P. d'Alès :

Nous défendons la science moyenne comme une province à part dans la science de simple intelligence, et nous ne revendiquons pour ses indications que la fermeté propre à cette science, la fermeté de l'ordre providentiel possible, appuyé sur l'essence même de Dieu. Il n'en faut pas davantage, mais il ne faut rien de moins, pour donner prise au décret divin qui évoquera telle série de déterminations libres des créatures raisonnables à l'ordre des réalités (page 43).

Un Bannésien pourrait, nous le reconnaissons, reprendre à son compte ce paragraphe, quitte à déclarer qu'en l'occurrence d'un acte libre, carrefour de possibilités, c'est le décret divin qui, physiquement, oriente la série dans un sens déterminé.

La position du P. d'Alès nous semble rester au seuil de la difficulté. La thèse de Molina, quoi qu'on en pense, tenait mieux compte du nœud du problème.

Il est très vrai qu'en principe la science moyenne doit se ramener à la science de simple intelligence, ou plus exactement à la science *naturelle* de Dieu, en tant qu'on oppose celle-ci à la science libre (1) ; encore faut-il que cette réduction n'esquive pas

(1) Généralement la science moyenne est dite *moyenne* entre la science de simple intelligence (*quae versatur circa possibilia*) et la science de vision (*quae versatur circa res actu existentes, sive in aeternitate existant, sive in tempore*).

le problème, qui est précisément de savoir à quel titre une science de simple intelligence, département de la science naturelle de Dieu, peut s'étendre aux futuribles.

Ce n'est pas en estompant la position intellectualiste des Jésuites, mais en l'approfondissant résolument et sans préoccupation polémique à la lumière de l'ontologie thomiste des Dominicains, que le problème a chance, si possible, d'être résolu radicalement et à la satisfaction commune. La thèse jésuite de la prescience divine *absolue* des actes libres futurs et futuribles ne peut en aucune manière être atténuée ; elle est un corollaire de la notion même de Providence : la Providence agit formellement par voie *d'économie*, non par voie de déterminations physiques, dont le caractère indispensable supposerait une incompétence de la science divine. La Providence est la *combinaison savante* des créatures et des motions surnaturelles en vue du terme poursuivi. La Providence n'est pas une force physique supplémentaire, mais l'application de l'*ingéniosité* divine au gouvernement du monde. Sur la question de la Providence, c'est donc la thèse intellectualiste, non la thèse dynamiste, qui est « prédestinée », quoi qu'on fasse, à dire le dernier mot. L'univers est suffisamment bien construit et agencé ; Dieu n'est pas forcé d'ajouter à ses créatures des *précisions naturelles* ou prédéterminations physiques pour qu'elles atteignent à leur façon le terme providentiel.

En dépit du lieu commun, on ne risque pas de se tromper en affirmant que lorsqu'ils soutiennent la prédétermination « providentielle », ce n'est pas tant la cause de la liberté que les Jésuites ont en mains, mais celle de la science divine. La cause est-elle en bonnes mains ? C'est une autre question : ce sont des raisons *historiques*, plutôt que des raisons logiques d'école qui ont distribué les rôles dans la querelle *De Auxiliis*. Qui se fût attendu à voir les Dominicains recourir à des « entités » physi-

Pour Molina elle s'interposait entre la science naturelle ou nécessaire (*quae omne actuale Dei decretum antecedit*) et la science libre (*quae tale decretum supponit*). (Cfr *Concordia*, Antverpiae, 1595, p. 227). Les définitions sont du P. De Backer, s. i. (*Theologia naturalis*, Paris, 1908, p. 213).

quement prédéterminantes et laisser aux Jésuites de s'appuyer sur l'excellence transcendante de l'Intellect divin ?

I

Bien que le P. d'Alès s'en défende (page 107), nous gardons l'impression qu'en conformité avec la conception couramment exprimée il ne tient pas assez compte de la différence fondamentale entre possible et futurible. Le futurible n'est pas un possible *d'espèce spéciale,* comme semblerait le suggérer la définition nominale. Les deux notions ne se rencontrent qu'accidentellement, par leur commune *irréalité,* comme prairie et bétail dans un même paysage ; ces notions ont entre elles une différence *générique,* réductible *à celle de l'essence et de l'existence.*

Puisque le P. d'Alès admet au sens thomiste la distinction entre ces deux principes internes de l'être fini (page 309), nous insisterons volontiers sur ce point, qui nous paraît capital en vue de la solution.

Le possible est une notion d'ordre essentiel : c'est intrinsèquement le caractère non contradictoire d'une détermination spécifique. Le futurible n'est pas en soi une « province du monde des essences » (page 100), mais une notion de l'ordre existenciel : la représentation directe d'une existence contingente conditionnée. C'est par l'irréel de la condition seulement que le futurible rejoint le *pur* possible ; ils n'ont de commun que l'inexistence effective ; mais en eux-mêmes ces concepts sont aussi hétérogènes que ceux de quiddité et de futur.

Le simple exemplarisme divin, comme on le conçoit d'ordinaire, peut rendre compte de la connaissance essentielle de tous les possibles ; mais on ne voit pas bien comment, par lui seul, il permettrait à Dieu de connaître absolument quels possibles arriveront à l'existence. L'exemplarisme divin des seules essences fera connaître à Dieu tout ce qu'il est *possible* à telle volonté raisonnable de décider en telles conjonctures, mais non ce qu'elle décidera *en fait.*

Nous trouvons la remarque développée dans la thèse que le P. De Backer consacre à prouver l'impossibilité d'une explication de la science moyenne (*op. cit.*, page 209).

Et profecto in essentia divina, *quatenus exemplar est* omnium rerum quae sunt aliae a Deo, cognoscuntur ab intellectu divino non solum voluntates quotquot possibiles sunt, sed etiam omnes actus liberi qui a singulis voluntatibus elici possunt. Re tamen vera sic nonnisi possibilia cognoscuntur; futuribilia autem non sunt eventus mere possibiles, sed eventus qui reapse forent, si certae conditiones ponerentur.

L'équivoque sous-jacente à la solution exemplariste adoptée par le P. d'Alès apparaît presque flagrante dans des passages de synthèse comme le suivant (page 315); de nouveau, en dépit des protestations antiprédéterministes dont elles s'encadrent, ces propositions pourraient être adoptées et commentées par un Bannésien :

Toutes les *virtualités* de la créature raisonnable sont à nu sous le regard divin, et les ressources de la sagesse et de la puissance divine, infinies. Voici donc, devant Dieu, ce *panorama des possibles*, où figurent, *entre autres* objets, toutes les voies *possibles* de la créature raisonnable. Il ne tient qu'à lui de choisir telles voies, de préférence à telles autres... Le choix est éternel en Dieu; il est actuel dans la créature. En y versant l'être, Dieu réalise, il ne détermine pas. (Nous avons souligné dans le texte).

Mais *comment réalise-t-il* notre choix possible? Là commence la question véritable. Comme l'explique Vasquez, le décret divin n'est que la cause *lointaine* de la science divine des futurs libres; la cause prochaine est l'intelligence de la détermination libre elle-même. (*Com. et Disp. in Sum. D. Thom. T. I., d. 65, c. 1*).

Molina dépassait avec raison ce point de vue de l'exemplarisme strict des essences lorsqu'il concevait en Dieu la fameuse *super-compréhension* de la faculté libre, propre à l'infinie pénétration du regard divin sur sa propre essence.

Le P. d'Alès reprend le terme plus d'une fois, mais évite, comme à dessein, de préciser avec exactitude cette notion telle que

Molina la présente. L'*eminentissima comprehensio* fait plus qu' « *épuiser* l'intelligibilité de chaque être et de toutes ses déterminations possibles » (page 98). Telle était peut-être l'idée de Bellarmin ; mais dans la pensée de Molina, elle *ajoute* quelque chose à cette intelligibilité.

Molina suppose pratiquement que Dieu saisit dans la faculté libre *plus* de choses qu'il ne s'y en trouve effectivement : Dieu comprend en lui-même la faculté libre beaucoup mieux qu'elle ne peut être comprise en elle-même.

Citons seulement un passage :

Deo autem a... Patribus tribuitur haec scientia (media) comparatione rerum creatarum, quia Deus est, eaque ratione altissimo quodam modo liberum quodcumque arbitrium creatum comprehendit. Neque enim ad intuendum in re libera in quam partem se inflectet satis est illius comprehensio, neque quaecumque maior comprehensio quam res sit comprehensa, sed necessaria est altissima atque eminentissima comprehensio, qualis in solo Deo comparatione creaturarum reperitur (*Concordia*, page 228).

Ici nous ne suivons plus ; nous ne voyons pas que ce puisse être une excellence de comprendre dans un être plus que ce qui s'y trouve. Comprendre plus que ce qui est, c'est comprendre trop : c'est comprendre mal. L'observation n'est pas neuve. « Dicere cum Molina Deum plus cognoscere in libero arbitrio quam in eo est cognoscibile, est adstruere cognitionem divini intellectus esse suo objecto difformem et propter hoc falsam. » (De San, *De Deo Uno*, page 438). Une *maior comprehensio quam res sit comprehensa*, si éminente qu'on la suppose, nous semble contradictoire. « Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius ; et hoc est, quando res cognoscitur ita perfecte *sicut cognoscibilis est*. » (*Sum. Theol.*, I. q. 14, a. 3, c.).

La contradiction, du point de vue de l'épistémologie thomiste, apparaît plus nettement dans le passage suivant, qui suppose la certitude de l'incertain :

Certitudinem vero scientiae illius mediae provenire dicimus ex altitudine illimitataque perfectione intellectus divini, qua certo

cognoscit quod in se est incertum, idque ex eminentissima comprehensione in divina sua essentia cuiuscumque arbitrii, quod sua omnipotentia creare potest (*Concordia*, page 261).

Pour Dieu, comme pour nous, la condition formelle de la vérité este l'*adaequatio rei et intellectus*.

N'insistons pas sur l'échec de la *supercomprehensio* à expliquer la science moyenne de la liberté divine elle-même; Molina est contraint de la nier (*Concordia*, page 230).

Le défaut fondamental de la conception moliniste est ailleurs, dans cette idée, que les Bannésiens partagent inconsciemment avec Molina et beaucoup d'autres, d'après laquelle c'est seulement dans une connaissance de la *faculté* volontaire (prédéterminée ou non) que Dieu peut prévoir ses *actes*. C'est ici la vraie pierre d'achoppement : la conception anthropomorphique de la science.

Saint Thomas nous avait avertis cependant qu'il est absolument inutile de chercher à expliquer la certitude anticipée de l'acte libre dans la connaissance de ses causes, en l'occurrence, dans la connaissance de la faculté élicitante :

Quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in causis suis... (*Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 13).

Si c'est dans la connaissance de la *faculté* libre que Dieu prévoit avec certitude les futuribles, alors, de deux choses l'une : ou bien il y perçoit ce qui ne s'y trouve pas, ou bien c'est une prédétermination physique qu'il y perçoit. Banès et Molina tiennent chacun un des termes intrinsèquement contradictoires de ce dilemme (indifférence déterminée ou vérité inadéquate) parce qu'ils sont d'accord à négliger ce qu'a de caractéristique la doctrine de saint Thomas.

Molina éprouve lui-même l'évidence du dilemme; la raison qu'il allègue pour soustraire la liberté divine à la science moyenne nous semble plus qu'un subtil prétexte. Ce n'est pas sans clairvoyance

qu'il appréhende que la science moyenne, telle qu'il la comprend soit incompatible avec la liberté de Dieu

Nec satis percipio, quanam ratione in Deo integra maneret libertas, si ante actum suæ voluntatis praecognosceret in quam partem esset inflectenda : etenim existente tali scientia nulla ratione partem oppositam eligere posset : quare si ante determinationem praecognosceret in quam partem foret inflectenda, non video quando libertatem habuerit ad partem oppositam eligendam (*Concordia*, p. 228).

Ainsi donc, la supercompréhension des créatures ne serait qu'un *effugium* dialectique pour éviter une conclusion analogue de déterminisme par rapport à la créature, objet de la science moyenne! Elle est gratuitement inventée pour éviter de devoir affirmer équivalemment que Dieu ne prévoit les futuribles que moyennant une prédétermination physique.

Heureusement, la supercompréhension est adventice à la science moyenne; elle ne devient indispensable que si, avec Molina et d'autres, on considère la science divine comme une connaissance de l'essence et de la faculté, et non, avec saint Thomas, comme une science directe de l'acte comme tel.

Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam *prout unumquodque eorum est actu in seipso* (ibid.).

La solution de la question de la science des actes libres n'est pas *implicite* seulement chez saint Thomas, comme on le répète; elle est *formelle;* elle condamne par anticipation tant la supercompréhension que les déterminations physiques. Ces deux systèmes n'ont pu s'élaborer que sur un terrain défoncé par le nominalisme, état d'esprit chronique, où les mots subissent les avatars du papier-monnaie en période d'inflation.

Le fond de la difficulté proviendrait donc de ce que, malgré toute la transcendance que nous prodiguons en paroles à la science divine, nous nous servons encore, pour la représenter, du concept univoque de la science *humaine*.

Tout n'est pas dit lorsqu'on a déclaré que la science divine a

pour objet propre l'essence divine : on ne fait là que déterminer l'objet *matériel* de la science divine; l'objet *formel* reste à spécifier : et c'est à quoi l'analogie *de proportionnalité* peut rendre ses indispensables services. Tant qu'on n'a pas essayé de ce côté, la conclusion « satius est ignorantiam nostram confiteri », si prudente soit-elle, n'est pas encore légitimée *en thèse*. Le propre de l'analogie de proportionnalité est d'éviter les deux extrêmes de l'agnosticisme et de l'anthropomorphisme par rapport à la notion de Dieu. S'il est prouvé qu'en l'occurrence elle n'y peut réussir, alors seulement nous pourrons dire, à la suite du P. de Règnon, qu'expliquer la science moyenne, c'est œuvre de dilettantisme philosophique (*Banès et Molina*, p. 115).

Il est très vrai que la science moyenne est un attribut absolument *incommunicable* (1), mais il ne suit pas de là que cet attribut soit *absolument inconcevable*. Sinon il en faudrait dire autant de l'aséité divine.

Nous reconnaissons avec le P. d'Alès que « la conciliation du gouvernement divin avec la liberté humaine renferme un élément de mystère irréductible » (page 112). Encore est-il opportun — et c'est le rôle de la spéculation théologique — de déterminer ce mystère aussi strictement que possible. Rien ne nous empêche de préciser au maximum ce qui reste mystérieux en soi : un mystère imprécis gardera toujours une apparence virtuellement contradictoire (2).

(1) ... ea quae sunt fidei, et *rationis* facultatem excedentia, ut *futura contingentia*, et alia huiusmodi... cognoscere mens humana non potest, nisi *divinitus* novo lumine illustretur, superaddito lumini naturali. (S. Thomas, *Opusc. in Boet. de Trin.*, q. 1, a. 1 c.).

(2) Nous n'aurons donc pas de la science divine des futuribles, qui, absolument parlant, n'est pas la science moyenne, mais la science *suprême* de Dieu, une solution positivement cohérente, c'est-à-dire, dont les termes suffiraient par eux-mêmes à s'imposer ou à nous satisfaire, d'autant moins que nous n'atteignons l'objet en question que *per species alienas;* mais ici, comme pour toutes les solutions métaphysiques, nous nous trouverons devant une position rationnelle négativement précise, en ce sens que nous y serons logiquement acculés ; position

Partant donc de la position fondamentale de Molina, qui cherche dans la compréhension de l'essence divine en elle-même, et non dans le biais d'un décret divin, le principe de la science des futurs contingents, tâchons de déterminer dans un autre terme moyen que la supercompréhension l'excellence précise de cette science divine, qui permet à Dieu d'atteindre dans son Essence même la notion certaine des futuribles.

En quoi donc radicalement et formellement la science divine se distingue-t-elle de notre science humaine et de toute science créée? C'est là qu'il faut en revenir, et c'est à l'analogie de proportionnalité qu'il faut demander la réponse distincte.

Notre science humaine a pour objet les quiddités : elle est la notion de la nécessité *des essences*.

Mais dans son concept transcendantal, propre à l'analogie de proportionnalité, la science est simplement la notion du *nécessaire*. Le nécessaire, de même que l'être, dont il est l'expression intelligible, est une notion analogique. Nous nous contenterons ici de noter deux genres de nécessité.

Est nécessaire, tout d'abord, *ce qui ne peut pas être autrement que tel*. Cette nécessité *quidditative* est propre à l'essence de la créature (possible ou réelle). En vertu de cette rigidité ontologique l'essence est l'objet proportionné de la science humaine ; c'est dans son essence que nous comprenons un être, c'est dans la faculté que nous comprenons un acte, et c'est dans sa prédétermination que nous le prévoyons. Impossible pour nous de rien comprendre sans en avoir préalablement saisi la *loi*, la condition, la cause. Notre science reste irrémédiablement en échec devant un acte partiellement émancipé de toute loi.

assez précise pour éluder les objections de l'entendement, mais non pour guérir ses inquiétudes. Il y aura toujours des Suaréziens clairvoyants et subtils pour s'effarer devant l'audace imperturbable des solutions thomistes et importuner de leurs légitimes scrupules la placide raison pure, qui leur répondra indéfiniment sans les convaincre jamais. Ceux-là ont raison ; ceux-ci n'ont pas tort. Ceux-là affirment logiquement ce qu'ils ne comprennent pas ; ceux-ci constatent légitimement qu'ils ne comprennent pas : allez réconcilier les deux faces d'une médaille !

C'est ce que saint Thomas déclarait en d'autres termes :

Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum ; quia causa contingens se habet ad opposita ; *et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni*... (l. c.)

Personne, ni Dieu ni l'homme, dit saint Thomas, ne connaît l'acte libre *dans sa cause, dans la faculté* ; et comme la connaissance de la cause, de la faculté, est *pour nous*, créatures, la seule voie de prévision, il nous est impossible de prévoir avec certitude un futur contingent.

Mais de la nécessité de l'essence, il faut distinguer absolument la nécessité de l'*existence* ou de la subsistance. Si l'existence est concrètement éventuelle, c'est en raison de son sujet, non pas en raison d'elle-même. C'est d'après cette nécessité d'existence que nous disons, par exemple, que *ce qui s'est passé ne peut pas ne pas s'être passé*. La perception de cette nécessité de l'être actuel, en tant que tel, ne nous apprend rien à nous ; elle ne nous intéresse donc pas ; elle ne nous est pas le moyen objectif de connaître les choses. Le principe d'identité n'est pour nous qu'une norme ultime abstraite et subjective d'intellection.

Pour Dieu, au contraire, la nécessité de l'existence est l'objet formel de l'intelligence, puisqu'il agit selon ce qu'il est, et qu'il est l'Etre subsistant. L'existence est ce qu'il comprend directement et objectivement, et ce *en quoi il comprend les essences* ; en d'autres termes, il comprend notre substance par notre subsistance, qui en est l'acte. C'est pourquoi l'objet matériel premier de l'intelligence divine est sa propre essence, qui est identiquement subsistance. C'est pourquoi encore Dieu *seul* comprend parfaitement ses créatures réelles et possibles, parce qu'il en comprend plus que leur seule puissance ontologique ou quiddité.

Au point de vue de l'intelligibilité absolue, qui n'est pas celui de la science humaine, l'actualité de l'être prime la potentialité de l'essence. Ce que Dieu envisage et connaît premièrement, dans un homme réel ou possible, et cela par science naturelle, ce n'est pas

son essence humaine, c'est son existence personnelle, et le fil de ses actes, en vue desquels il lui a donné telle essence. Par le foyer lumineux de l'essence divine les existences sont comprises directement en ce qu'elles sont, et c'est dans cet être même (1) que Dieu voit pourquoi il est déterminé à telle ou telle essence. Dieu ne se représente pas, comme nous, l'existence à la façon d'une détermination ultime de l'essence, mais inversement, il se représente les êtres selon qu'ils sont. Il ne prévoit pas les actes en vertu de leur loi de nature, mais directement, et les lois en raison des actes, comme les moyens ontologiques secondaires, pour nos actes, de se produire. Qu'un acte soit partiellement sans loi prédéterminante, il n'en est pas moins pour cela intelligible à l'Acte pur de l'intellect divin dans l'éclair de sa détermination spontanée.

Cette première réponse s'étend aux actes en général. Nous constatons que Dieu connaît l'acte avant la faculté, et indépendamment d'une connaissance de la faculté. Sa perspective

(1) Avec une remarquable clarté, le P. de San, s. I., prévient l'équivoque entre moyen formel et fondement objectif de la connaissance divine; on verra déjà, par cette citation, que la thèse ici défendue n'est pas toute *nouvelle* : ... per hoc quod dicimus Deum ab aeterno cognoscere futura contingentia « in ipsismet », nullo pacto (discedimus) a sententia qua antehac universaliter tuiti sumus Deum alia a se non cognoscere in ipsis, sed in seipso. Distinguendum est nimirum, quando dicitur Deum cognoscere futura contingentia non in medio aliquo, sed in ipsismet. Nam si sermo sit de *ratione formali* in qua Deus cognoscit futura, sic Deus ea non cognoscit in ipsismet, sed in sua essentia. Ipsamet scilicet essentia divina est obiectum illud formale quod tamquam primo ac per se cognitum determinat intellectum divinum ad cognoscenda futura contingentia tamquam quaedam quorum obiectiva veritas in ipsa eminenter continetur. Si vero sermo sit de *ratione fundante aeternam veritatem futurorum contingentium*, sic Deus cognoscit futura contingentia « in ipsismet ». Nam essentia divina est quidem per se determinata ad eminenter continenda atque repraesentanda quaecumque sunt vera, *facta tamen suppositione* ea esse vera, et sic *facta suppositione fundamenti alicuius* unde suam derivent veritatem... Ipsummet futurum contingens *secundum illud esse* quod in se habebit vel quod in se, si poneretur conditio aliqua, haberet, (praesupponitur) quidem in signo priore rationis tamquam fundamentum *aeternae ipsius veritatis;* verumtamen non tamquam tale fundamentum quod *causet* in Deo sui repraesentationem atque cognitionem, sed solummodo tamquam *conditionem sine qua non*. (*De Deo Uno*, Louvain 1894, pp. 454-455).

scientifique est à l'inverse de la nôtre. Les actes libres, tout comme les autres, sont donc connus antécédemment à leur puissance respective. Comme futuribles, ils sont connus préalablement au décret qui pose, ou non, dans la réalité les suppôts responsables et les conditions non prédéterminantes de telle ou telle lignée d'actes spontanés, représentée à la simple intelligence de Dieu.

Le problème est résolu en principe ; et cette solution, répétons-le, n'est pas *implicite* chez saint Thomas ; on l'y trouve expressément, bien qu'énoncée d'un mot :

Deus... cognoscit omnia contingentia... prout unumquodque eorum est *actu* in seipso (l. c.).

Pour transporter la solution énoncée par rapport aux futurs contingents sur le domaine des futuribles, il suffit d'ajouter en corollaire : prout unumquodque eorum est *vel esset* actu in seipso, *dato libero Dei decreto* (1).

Ce n'est pas la première fois qu'est proposée cette interprétation rigoureuse du texte de saint Thomas. Le P. de San, que nous avons déjà cité, la défendait expressément dans une des notes de son traité *de Deo Uno* (pp. 456-464). La solution suggérée ici n'est d'ailleurs qu'un développement de la thèse même de la notion des futuribles *dans leur vérité intrinsèque*, que cet auteur, un des « thomistes » les plus avertis de la Compagnie de Jésus, enseignait à Louvain, il y a quelque quarante ans (2). Nous ne pouvons mieux faire que de le citer, pour résumer et conclure cette première partie :

(1) Eodem modo res aliqua se habet ad fore, aut non fore sub conditione, atque ad fore, aut non fore absolute ; ut sicut inter fore, et non fore absolute non est medium aliquod, sed altera pars distincte est vera, et non tantum vera, aut falsa, altera vero distincte est falsa... sic etiam inter fore et non fore sub conditione, alterum distincte fit verum, alterum distincte falsum ; nisi quod in priori contradictione effectus est sine conditione, et ideo absolute affirmatur futurus. Vasquez, *Com. et disp. in Sum. D. Thomae*, t. I, disp. 67, c. 3.

(2) Le lecteur jugera si l'interprétation développée dans ces pages soustrait la position aux objections sérieuses dont elle est passible (cfr *Concordia*, disp. 53, m. 1) si l'on s'en tient à son explication générale. Répétons qu'il ne s'agit pas de la vérité de *l'événement* futurible, mais de la vérité de *l'acte* de cet événement.

Est denique tertia classis auctorum, eorum scilicet qui unanimiter negant futura contingentia cognosci a Deo in ulla eorum causa, sive proxima sive remota, quia hoc sit destructivum libertatis actionum humanarum; quique idcirco decernunt nihil reliquum esse nisi ut dicatur Deum ab aeterno certo atque infallibiliter cognoscere futura contingentia *in ipsismet,* utut hoc sit difficile intellectu.

Quae sententia hanc habet explicationem : Futura contingentia habent aeternam veritatem fundamentalem *in semetipsis*, h. e., ipsa habent aeternam veritatem objectivam fundatam *in ipsomet hoc esse quod in se aliquando habitura sunt vel quod in se aliquando habitura essent, si conditio aliqua poneretur.* Aeternam hanc futurorum contingentium veritatem objectivam, cujus tale sit fundamentum, eminenter in se complectitur ipsamet essentia divina, et secundum quod ibi eam sibi objective repraesentatam attingit intellectus divinus, dicitur Deus ab aeterno praecognoscere futura contingentia « *in ipsismet* » (o. c., page 454).

Le P. de San s'attribuait avec raison une imposante série de prédécesseurs. Si l'on se souvient qu'en l'année 1588 paraissait à Lisbonne la *Concordia* de Molina, il peut être suggestif de découper ce bref *excursus* de Vasquez, un des premiers tenants de la thèse :

Hac ratione (*c'est-à-dire* : ratiocinatione desumpta ex infinitate intellectus divini et veritate futurorum) octodecim ante annis (*probablement en 1578*) in Hispania publice docens, rem hanc in publicis lectionibus frequenter explicui, quam postea Romae, anno 1588, evolvens diligenter Scoti scripta adinveni, atque eodem modo docui et defendi; et postea ab aliquibus Theologis nostrae aetatis passim usurpatam audivi; inter alios vero Scholasticos nullam illius mentionem invenio; illam autem paucis tradidit *Scotus in I. d. 39 q. 1. § Viso* de contingentia (o. c., disp. 65, c. 4).

Effectivement Duns Scot, à l'endroit indiqué, semble bien avoir donné sans le savoir le meilleur commentaire de l'idée thomiste de la notion divine du contingent *prout est actu in seipso*. Il ne manque à Duns Scot que d'admettre la distinction entre essence et existence pour rendre compte métaphysiquement de ce qu'il appelle la *veritas determinata*. Le passage mérite la plus grande attention ; il présente d'une manière toute *descriptive*, mais avec une remarquable dextérité, cette nécessité précisivement absolue de

l'existence, que nous avons tâché de présenter dans le cadre métaphysique du thomisme.

Intellectus divinus, aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re : aut si offert complexionem, offert eam sicut neutram : et voluntas eligens unam partem, scilicet coniunctionem istorum pro aliquo *nunc* in re facit illud determinate esse verum ; hoc autem existente determinate vero, essentia est ratio intellectui divino intelligendi istud verum : et hoc naturaliter quantum et ex parte essentiae. Ita quod sicut naturaliter intelligit omnia principia necessaria quasi ante actum voluntatis divinae, quia eorum veritas non dependet ab illo actu, et essent cognita ab intellectu divino, si per impossibile non esset volens : ita essentia divina est ratio cognoscendi ea in priori instanti naturae, quia tunc sunt vera, non quidem quod illa vera moveant intellectum divinum, nec etiam termini eorum ad apprehendendum talem veritatem : quia tunc intellectus divinus vilesceret, quia pateretur ab alio ab essentia sua : sed sicut essentia divina est ratio cognoscendi simplicia, ita et complexa talia. Tunc autem non sunt vera contingentia, quia nihil est tunc, per quod habeant veritatem determinatam. Posita autem determinatione voluntatis divinæ, iam sunt vera, videlicet pro illo secundo instanti : et hoc idem erit ratio intellectui divino (quod erat in primo) intelligendi ista, quæ sunt iam vera in secundo instanti, et fuissent cognita in primo instanti, si fuissent in primo instanti.

Voilà une admirable description de la science *moyenne,* prévenant l'objection moliniste qu'une telle science directe des futuribles ne serait plus moyenne, mais conséquente au décret divin. Toutefois une *description* ne suffit pas à rendre compte de l'objet affirmé.

II

Au delà de cette première réponse générale, il semble que l'on puisse exploiter ultérieurement le théorème de la science divine, science de l'être, pour en tirer une réponse *spéciale* par rapport à la notion divine des actes *libres*.

Avant de connaître les êtres comme ce dont il est *capable,* Dieu les connaît, tant les possibles que les créatures, comme ce dont il est *libre raison d'être* ; il les connaît dans la science naturelle de

son *actualité* libre de Créateur, qui est son essence même; sa puissance, sa faculté créatrice est de considération secondaire par rapport à *l'acte immanent de sa liberté.* C'est là ce que Molina perdait de vue lorsqu'il craignait de poser la nécessité des décrets divins, s'il en admettait la science naturelle.

De même donc que Dieu connaît ses possibles et ses créatures avant tout dans une pure et identique intelligence de son *acte* divin, il connaît comme tels nos propres futuribles et nos futurs libres dans l'intelligence divine de l'être même de nos actes libres futurs et futuribles, qui sont, pour ainsi dire, la clef de sa Providence; de même que la connaissance des actes naturels est, pour lui, la clef de la connaissance des lois de la nature.

Il n'y a pour Dieu aucune difficulté spéciale à connaître l'acte spirituel qui est hors la loi physique. S'il est pour Dieu des réalités simples entre toutes, ce sont précisément ces actes seconds de l'intellection et du libre arbitre, actes beaucoup plus subsistantiels que les actes de nature. Ces actes sont l'objet externe le plus direct, l'objet de prédilection de la science divine des possibles et des créatures, le nœud de la gloire externe de Dieu.

Notre connaître est objectif, et donc relatif et contingent : mais dans sa réalité absolue le connaître est quidditativement être. La nécessité du connaître n'est pas seulement une nécessité d'essence, mais une certaine nécessité d'être (Cfr ἔστι enclitique), garantie actuelle, vécue, du principe d'identité : nous n'avons pas ici à en fixer la nuance avec plus de précision. Nous en parlons parce que la nécessité du choix n'est pas sans analogie avec cette nécessité du connaître. Le choix est radicalement, lui aussi, fonction ontologique; car déterminer d'une essence mentalement spécifiée qu'elle sera ou ne sera pas, c'est, de nouveau, être *actu* soi-même, c'est exercer une subsistance sur un point accidentel de notre humanité (1).

(1) Observons une fois pour toutes que nous ne parlons pas de choix, d'élection, seulement au sens étroit, qui ne concerne que les *moyens*, mais au sens large, **synonyme de dilection : l'acte ou le refus de s'attribuer pour terme un objet**

Le P. d'Alès préférera dire (page 310) que le choix détermine l'acte à être *tel et non pas autre*. L'expression est exacte du point de vue de la psychologie expérimentale. En réalité, cependant, le choix consiste précisément à déterminer par rapport à un objet *déjà mentalement spécifié* s'il sera ou ne sera pas. Le choix n'est pas une *conception* pratique, mais un *jugement* pratique. Choisir c'est être raison d'être (immédiatement d'une spécification *accidentelle*), c'est subsister à la seconde puissance, bien que pas encore par soi-même.

L'objet premier de l'intellection divine, lorsqu'elle nous considère, ce sont donc, en raison de leur excellence ontologique actuelle, ces indicatifs et ces impératifs immanents dont dépendent l'actualité ontologique du verbe et de l'ordre mentaux; dont dépend, en d'autres termes, la logique réelle d'expression et d'exécution qui est la virtualité propre de ce verbe et de cet ordre mentaux. C'est de notre personne que part la vie à la fois idéale et réelle du verbe et de l'ordre, cette lumière qui les constitue forces d'expression verbale physiologique ou de réalisation physique.

Nos ordres internes sont puissants parce que nous leur avons librement donné d'être tels; nous avons choisi. Nous sommes raison de cet être de nos ordres sans en être raison prédéterminée. Notre choix est naturel en tant qu'il est élicité par une faculté; mais il échappe au caractère naturel (φύσις) en tant que cette faculté ne délimite pas l'actualité de notre choix. Le choix est un acte foncièrement spirituel, déterminé encore, mais pas par autre chose. Il y a en nous une excellence d'acte, qui est l'apanage de la personne comme telle, en tant qu'elle se distingue de la nature (1). Cette action personnelle est le propre de l'esprit.

susceptible de nous incliner à soi; par le fait du choix, l'objet, d'idéal qu'il était, nous devient réel, il commande un ordre de choses, il devient effectif.

(1) *Sum. Theol.*, I, q. 29, a. 1 c : Specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent *dominium sui actus;* et non solum aguntur, sicut alia, sed *per se agunt*.

Cette notion thomiste de la personne dans sa connexion avec le libre arbitre,

Au moment où nous sommes en acte d'élection, Dieu nous connaît par excellence sur ce point précis de nous-mêmes où nous sommes principe d'élection, principe idéal d'être, et où, précisément, notre activité n'est plus physiquement prédéterminée. Il y a un commencement partiellement absolu dans notre choix; or, en tant que commencement absolu, notre choix est une imitation plus parfaite de l'activité divine ad extra; Dieu s'y reconnaît donc plus aisément. Notre choix, et tout choix d'une créature possible, est plus intelligible que le reste de cette créature, et rien ne se comprend à fond dans l'ensemble de la création sans référence à ces choix, qui viennent en tête de ligne avant toutes les autres créatures dans la considération de la prédestination. Le problème, si l'on peut dire, de la Providence divine, ce ne sont pas nos choix, mais l'agencement des conditions de ces choix.

Nous voici ramenés, par une voie inattendue, à l'exemplarisme divin, à l'exemplarisme de l'acte et de l'être. L'essence divine est premièrement l'exemplaire des existences et des futuribles.

Nous voici ramenés, du même coup, à une certaine *supercompréhension* qui n'a plus l'allure d'un scandale métaphysique : Dieu, et Dieu seul, a l'intelligence directe et primordiale de l'acte libre.

Serions-nous aussi heureux vis à-vis des zélateurs du *domaine* divin? — Essayons...

Plus un être a d'excellence, moins il dépend des causes secondes, et plus il dépend de Dieu; plus intime est sa relation à la cause première. Moins un acte est physiquement prédéterminé, plus il tombe rigoureusement sous la causalité divine. Dieu est notre raison d'être dans la mesure où nous sommes; nous sommes au maximum en choisissant : c'est donc alors que nous dépendons le plus de Dieu, précisément parce que nous l'imitons davantage en étant nous-mêmes principes relativement premiers de l'existence d'un être. (Pour éviter toute équivoque, notons expressément que

conçu comme une « *subsistance active* » (per se agunt), est à la base de tous les développements de cette seconde partie et de la suivante.

notre choix a toujours pour effet direct un *accident;* nous ne songeons pas à représenter notre choix comme une imitation de la création, *ex nihilo suppositi*).

Ce n'est pas à dire que, dans cette mesure même, Dieu supplée ce que nous sommes. Nous dépendons de Dieu quand nous marchons, mais cela ne veut dire en aucune façon que Dieu marche. De même il faut éviter absolument de donner à Dieu, expressément ou équivalemment, notre acte d'élection, de le rendre cause *formelle* de notre activité, en attribuant à Dieu le choix de ces natures fluentes qu'on appelle prédéterminations physiques, et qui font de notre activité, dite libre, le pantin du choix divin. L'actuation d'une prédétermination physique n'est plus un choix.

Au contraire, c'est parce qu'il ne choisit pas lui-même que Dieu est l'auteur de notre choix. Dieu donne l'être à notre choix beaucoup plus qu'il ne le donne à notre marche; non seulement parce qu'il y a plus d'être dans le choix que dans la marche, mais parce que le choix est une activité moins potentielle que la marche. Dieu en est plus purement raison d'être, parce que la raison secondaire d'être n'y est plus la limite intrinsèque d'une forme déterminant *ad unum*, mais la simple limite d'une essence qui détermine encore l'être, mais n'est plus elle-même ultérieurement déterminée; en sorte qu'elle exige que l'acte ait un terme, mais elle n'est pas réduite à lui prescrire un seul terme.

Ajoutons enfin que dans la mesure où notre choix est excellent il dépend davantage de Dieu, pour cette simple raison que mieux nous choisissons, plus, en vérité, nous choisissons. Car le choix est l'actuation de la volonté, faculté du bien. Il nous est impossible de choisir le mal comme tel. Le péché, dans son fond, est moins la position du mal que la soustraction de notre personne à une *dépendance* physique plus étroite de Dieu, qui aurait lieu dans un acte d'élection obligatoirement meilleur : refuser de choisir, refuser l'invite à être principe du bien : là est le mal dans sa racine ontologique, la moelle de l'insubordination peccamineuse, avant

même qu'elle s'exprime dans la conscience par la révolte, le faussement de la liberté par esclavage d'une passion quelconque. L'acte propre de la personne, c'est la dilection parfaite. C'est pourquoi le péché, dilection fourvoyée, comporte toujours une dépravation de la personne, qui, dans le péché mortel, va jusqu'à la rendre impropre au commerce divin.

Le péché se présente donc aux yeux de Dieu comme l'interruption permise de son activité dans sa fleur, une soustraction de nous-mêmes à la loi spirituelle de notre personne, qui nous invite à l'élection finale du bien absolu. A la suite du péché il y a moins d'être dans l'univers, parce que nous avons librement moins choisi : les ténèbres n'ont pas reçu la lumière : elles ont usé de leur seule puissance propre, la puissance du refus (1).

De même donc que Dieu est l'auteur de la marche sans être sa cause formelle, de même, sans avoir choisi pour nous, l'action divine est bien l'auteur de notre choix et de toute sa bonté, car il en comporte toujours ; elle en est l'auteur dans la mesure exacte de l'actualité parfaite de ce choix, non seulement en ce sens qu'il y a plus d'effet dans un choix meilleur, mais aussi parce que cet effet ressortit davantage à la cause première à mesure de son excellence, de sa spontanéité volontaire. A Dieu donc toute louange de ce qui est bien, à nous responsabilité en toute occurrence : notre personne a été principe formel du choix : elle en sera stigmatisée pour son épanouissement ou sa déchéance, suivant qu'elle se sera permise ou refusée à la gloire externe essentielle de Dieu, qui est la communication de la bonté.

III

Dieu connaît nos futurs contingents parce qu'il connaît selon l'acte ; *il connaît nos futurs contingents avant tout le reste* parce que l'élection est notre acte par excellence.

Nous n'avons plus rien à ajouter à l'explication de la prévision

(1) « Le bienheureux Robert Bellarmin a prononcé le nom de « détermination

d'un choix contingent comme tel; le problème est résolu quant à l'essentiel; mais il reste à examiner, comme en corollaire, le problème de la *permanence* du terme de cette prévision, c'est-à-dire de l'acte du libre arbitre.

Au point où nous en sommes, en effet, la science divine des futuribles se présente à la façon d'un film déroulant les choix humains au regard divin en une série d'instantanés. Dieu prévoit en lui-même; mais ne saurait-il prévoir aussi par lui-même *en nous*? Le sentiment répugne à admettre que Dieu ne connaisse pas suffisamment mon être d'aujourd'hui, pris isolément, pour y prévoir ses actes futurs et futuribles.

La réponse à cette troisième question, reconnaissons-le, n'est pas essentielle à la solution du problème. Saint Thomas s'est contenté de la vue directe des futurs contingents, à la façon du film :

Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia sua cognitio mensuratur aeternitati, sicut etiam suum esse. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia... (*l. c.*).

Pourtant la question de savoir si, dans ma liberté d'aujourd'hui, pour qui voit directement selon l'acte, peut se constater ma décision de demain, ne manque pas d'intérêt; il faudrait voir si les idées suggérées plus haut excluent a priori toute réponse affirmative. La question regarde, il est vrai, la psychologie plutôt que la théodicée; elle est d'intérêt tout spéculatif, et n'ajoute rien de neuf à la solution du problème pratique de la science providentielle; mais elle donnerait une réponse plus efficace à cet instinct dont est sortie l'idée de la supercompréhension. D'instinct, en effet, nous sommes portés à admettre que Dieu doit pouvoir formellement prévoir en nous.

De plus, il serait fâcheux d'englober dans une même exclusion la solution du Bx Bellarmin, qui est opposé nettement, lui aussi, tant

négative », pour faire la part de la liberté créée. Je ne sache pas qu'un mot plus profond ait jamais été prononcé dans cette controverse. » (D'ALÈS, o. c., p. 229. Le texte de Bellarmin est cité pp. 146-147).

à Molina qu'à Banès (cf. d'Alès, *o. c.*, p. 212). Ne serait-il pas possible de développer l'avis de Bellarmin, tel qu'il s'exprime dans les lignes suivantes, pour le ramener, enprincipe, à la thèse de la science divine de l'être, bien qu'à première vue il lui semble opposé? La question vaut la peine d'être touchée. Voici l'idée de Bellarmin :

Quod autem Deus ita intime penetret humanam voluntatem, et omnia objecta quae illi proponi possunt, ut certo cognoscat ad quid sit se determinatura, si hoc aut illud ponatur, oritur id ex infinita perspicacia divini intellectus, qui scrutatur renes et corda, ut Scriptura loquitur; et hinc est quod angeli, videndo humanam voluntatem, non possunt cognoscere certo, sed solum fortasse probabiliter, ad quid sese determinatura sit, quia hoc est proprium solius infiniti intellectus qualis non est nisi divinus.

Sans doute il n'y a plus à revenir sur cette assertion que Dieu ne peut en aucune façon connaître dans la *faculté* libre sa détermination future; mais la question sera précisément de savoir si, *avant l'acte exercé*, le libre arbitre n'est qu'une *faculté*, si tout se réduit à du potentiel dans la faculté libre. Ne doit-on pas logiquement étendre, suo modo, quelque chose de la distinction d'intellect agent et possible au domaine du libre arbitre? N'y aurait-il pas, à côté du libre arbitre possible un libre arbitre *actuel, semper in actu*? (1) Dès lors la connaissance parfaite de ce libre arbitre actuel ne comporterait-elle pas une certaine intelligibilité permanente de toutes ses décisions futuribles, précisément parce que ces décisions ne seront pas, dans le libre arbitre actuel, un passage de la puissance à son acte déterminé, ni le résultat d'une prédétermination future, mais la libre distribution de l'être aux éligibles que présentera le verbe mental?

Si Dieu a la science naturelle de ses libres décrets dans la notion de son acte éternel, n'aurait-il pas de même la science des libres déterminations futuribles de toute liberté créée, en tant que, comme libre raison d'être, elle est toujours en acte? (2).

(1) Notons expressément qu'il ne s'agit pas ici de la faculté appétitive comme telle, mais précisément du libre arbitre de notre faculté volontaire.

(2) Les futuribles ne sont ni des futurs absolus ni de simples possibles. Les déter-

La faculté libre, comme faculté, est parfaitement distincte de la faculté intellectuelle. Mais *l'acte* de nos deux facultés spirituelles est partiellement commun, bien qu'il s'exerce différemment sur les domaines étanches des deux facultés. La lumière du jugement pratique prolonge, sous couleur de spontanéité élective, celle qui alimente le jugement spéculatif. Elles partent toutes deux d'un même foyer actuel, donnant leur *ratio essendi*, ici au concept abstrait du phantasme, là au geste abstrait de l'appétit, de part et d'autre, à une forme intentionnelle.

Le choix, semble-t-il, non plus que l'intellection, n'est pas un pur passage de la puissance à l'acte, mais plutôt l'exercice intermittent, conditionné, d'un acte permanent. L'activité spirituelle n'est pas en soi un mouvement, pas plus que la forme d'un mouvement ne se meut elle-même. L'intellect agent ne se meut pas; il meut l'intelligible. Ainsi en va-t-il peut-être dans le choix; il comporte un mouvement de l'éligible, mais non un mouvement du libre arbitre dans cette actualité par laquelle il oriente à son gré l'élection avec une originalité absolue. Notre libre arbitre ne change pas; il nous change. C'est sur l'éligible et sur l'intelligible que portent les motions spéciales du concours divin : Dieu ne peut nous atteindre que par notre angle potentiel, c'est-à-dire selon notre intellect passif et selon la propension conséquente à son actuation et antécédente à l'élection.

Il ressortirait de ceci, pour la question posée, que l'acte spirituel qui s'exerce dans l'intellection et dans le choix n'est pas un acte intégralement intermittent, en dépit de l'intermittence de son exercice; l'énergie lumineuse existait avant d'être lumineuse à vif.

minations contradictoires de la faculté (consentir, ne pas consentir) sont également possibles; aucune ne sera absolument future dans l'hypothèse d'un pur futurible, et une des deux est déterminée comme vraie. Ce qui, en plus de sa possibilité, la rend futurible, est donc d'une certaine façon une participation à l'acte d'exister. Cette existence n'est ni la cause divine, ni la faculté en tant que pouvoir de se déterminer. C'est donc une détermination, un acte de cette faculté; non pas un acte particulier, mais appartenant — réductive — à l'acte libre permanent d'une faculté déjà en exercice.

Par conséquent le principe de la science divine, science de l'acte, nous amène à conjecturer que la science divine de l'acte permanent de notre libre arbitre doit permettre à Dieu de connaître aujourd'hui même, dans notre libre arbitre, ses libres exploits de demain et toutes ses décisions futuribles, bien que ces actes ne soient pas plus physiquement prédéterminés en nous, que ne sont physiquement prédéterminés en Dieu les décrets de sa volonté. Il n'y aurait qu'une différence, c'est que nos actes futurs sont conditionnés, et que Dieu, par conséquent, ne saurait les prévoir sans prévoir concurremment leurs conditions (non déterminantes).

La raison dernière de ces assertions est toujours la même : Dieu connaît avant tout l'être, et selon l'être : c'est dans la raison d'être, à mesure même de son indétermination, qu'il connaît premièrement et excellemment ce dont elle sera principe d'être ou de non être. Telle serait l'interprétation métaphysique de ce regard divin « qui seul pénètre les reins et les cœurs », comme disait Bellarmin. La solution suggérée dans les deux premières parties vaudrait donc pour l'actualité permanente de notre libre arbitre, si tant est qu'il faut la reconnaître permanente, et si irreprésentable que soit pour notre entendement cette prévision dans l'indéterminé par éminence.

Cette dernière partie, nous ne la présentons pas comme une thèse, mais comme une conjecture. Trop d'éléments font encore défaut pour la solution satisfaisante d'un tel problème. Il faut reconnaître à la philosophie scolastique une virtualité de progrès dans l'ontologie de l'acte spirituel. Les chapitres de l'acte second de l'intelligence et de la liberté sont restés blancs, ou presque, dans la métaphysique scolastique. On l'éprouvera d'une manière aiguë le jour où l'on voudra argumenter ad hominem contre les Védantistes et les Boudhistes. Saint Thomas est moins une image à copier qu'un phare à projeter sur la route à poursuivre.

Octobre 1928. Michel LEDRUS, S. I.