

Lorella Congiunti

Azar, causas y Providencia en el universo de Santo Tomás

Résumé

Je voudrais aborder la manière dont saint Thomas parvient à embrasser, d'un point de vue métaphysique et théologique, la compréhension de l'univers, en expliquant à la fois le hasard et la Providence.

Après avoir consacré de nombreuses années à la recherche sur ces thèmes dans la pensée de Thomas, je suis convaincue que l'originalité de Thomas réside précisément dans le fait qu'il explique le hasard sans l'annuler ni l'hypostasier, mais en l'inscrivant dans un univers complexe et providentiel.

Thomas n'écrit pas de traité sur le hasard, il ne consacre pas de questions spécifiques à cette notion (alors qu'il consacre une question au « fatum » dans toutes ses œuvres majeures). Le hasard est toutefois présent dans les écrits thomistes, dans le contexte de l'étude des causes.

Il joue un rôle dans la cosmologie, car il n'est pas la cause du cosmos, mais il est impliqué par la réalité dans sa contingence. Il a sa place dans les études morales, car la causalité exclut la volonté et, par conséquent, la responsabilité. Il occupe une place modeste mais importante dans la théologie philosophique, en raison de son rôle dans la démonstration de l'existence de Dieu, et il est abordé dans le traité sur le gouvernement du monde, en raison de son rapport avec l'ordre de la providence.

Les sources auxquelles Thomas recourt dans son étude du hasard sont de nature diverse : des philosophes païens comme Aristote, des auteurs chrétiens comme Augustin, les Écritures saintes avec une référence particulière au livre de l'Ecclésiaste.

Pour comprendre ce qu'est le hasard pour Thomas, il est important de lire ses commentaires sur la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, et ses réflexions sur la providence dans la *Summa contra Gentiles* et le traité sur le gouvernement du monde dans la *Summa Theologiae* sont fondamentales, car la particularité de Thomas réside précisément dans le lien entre le hasard et la providence.

Jean-Michel Maldamé observe que la notion de providence acquiert pour Thomas un sens spécifique qui lui permet d'éviter deux des principaux obstacles de la pensée : le premier obstacle, qui fait partie du déterminisme absolu, est le « fatalisme ». Le deuxième obstacle est son contraire, c'est-à-dire le rejet de toute idée de finalité, d'orientation, faisant du couple « hasard et nécessité » une sorte de dyade divine. Rafael Alvira observe que « la providence vient confirmer et expliciter l'idée de hasard ». La providence ne consiste pas en un ordre nécessaire, qui annule l'ordre contingent en le rendant nécessaire, comme le note Walter H. Turner : « *La divine Providence, cependant, n'impose pas la nécessité aux événements de ce monde* ».

Tomás reprend la définition du hasard de la théorisation d'Aristote et l'applique dans des contextes théologiques qui dépassent Aristote lui-même, dans le cadre de la relation féconde entre « *fides et ratio* » et de la subordination entre philosophie et théologie : la doctrine sacrée est supérieure à la discipline philosophique, mais elle utilise ses notions.

La distinction entre « *casus* » et « *fortuna* », utilisée par Thomas d'Aquin, traduit en latin la distinction aristotélicienne entre « *tyche* » et « *automaton* », c'est-à-dire entre le hasard qui touche les hommes et le hasard qui touche les êtres non raisonnables. La fortune est l'intellect qui agit au-delà de l'intention, et le hasard est la nature qui agit au-delà de l'intention : « *fortuna est intellectus agens praeter intentionem, et casus natura agens praeter intentionem* » (*In Met.*, l. 12, lec. 3).

Thomas utilise correctement le terme « *fortune* » comme neutre (alors que dans les langues modernes, il a une connotation positive) et a donc besoin d'un adjectif pour le définir : *la bonne fortune* est lorsque quelque chose de bon « *contingit* », et *la mauvaise fortune* lorsque quelque chose de mauvais arrive.

Le hasard, tout comme la fortune, est avant tout une cause *per accidens*.

La notion de *casus* comme « *cause per accidens* » est présente dès le premier grand ouvrage théologique de Thomas, à savoir le commentaire ample et original des *Sentences* de Pierre Lombard. Dans les *Commentaires* sur les textes aristotéliens, l'expression « *per accidens* », généralement associée à l'expression « *per se* », est très fréquente. L'expression *per accidens* traverse toute l'œuvre de Thomas, accompagnée de l'expression *per se*.

Toute la structure thématique et argumentative thomiste peut être ramenée à la distinction entre réalité *per se* et réalité *per accidens*, et le mouvement de reconduction du *per accidens* vers le *per se* apparaît comme le mouvement résolutif fondamental de la réflexion métaphysique. Il est présent dans des contextes très divers, d'ordre gnoseologique, physique, cosmologique, métaphysique et moral.

Le hasard trouve une explication dans la causalité *per accidens* et se révèle en même temps comme non définitif, non déterminant, non originel. Le hasard, en tant que cause *per accidens*, est rare, peu fréquent, et il est *per accidens* parce qu'il est toujours « *praeter* » : *praeter intentionem* et *praeter naturam*.

Le hasard est lié à la contingence de la réalité physique où le fonctionnement des choses physiques et l'action naturelle sont mesurables, exposés à l'erreur, à l'imprévisibilité. Le hasard est réel car dans la nature, certains effets ne se produisent pas en raison de la faiblesse de la cause, de l'indisposition de la nature, de l'intervention d'autres causes.

Le hasard constitue une causalité inutile qui renvoie à une autre causalité, dans une chaîne de causes secondaires qui trouve son explication dans une cause ordonnatrice qui explique le hasard sans l'éliminer. Le hasard renvoie toujours à un ordre. La cause qui ordonne n'est pas le fruit du hasard.

Dans la *Summa contra Gentiles* (livre III, chapitre 74), il est expliqué que non seulement le hasard n'est pas incompatible avec la providence, mais que Thomas affirme même que la Providence *exige* le hasard, car un ordre nécessaire et prévisible ne laisserait aucune place à la liberté de l'homme et aux dons de Dieu.

La question du hasard chez saint Thomas est abordée dans le cadre d'un univers « complexe ».

Dans l'article 6 de la *quaestio 3 De potentia*, consacrée à la création, Thomas, se demandant si le principe de la création est unique, propose des réflexions extraordinaires sur la multiplicité, l'unité et l'ordre. Dans ce contexte, Thomas souligne dans *son corpus* qu'il est erroné de juger les choses en les considérant uniquement en elles-mêmes ou par rapport à une autre chose particulière, plutôt que de considérer l'ordre entier de l'univers. (Il s'agit d'une observation intéressante, très actuelle, précisément une sorte d'« anticipation » de l'holisme contemporain). Dans le même article, il montre très efficacement la capacité de distinguer plusieurs niveaux de causalité *per accidens*. Il y a aussi un ordre dans l'ordre : chaque créature est ordonnée à sa propre perfection ; les créatures moins nobles sont ordonnées aux plus nobles, les créatures sont toutes destinées à la totalité de l'univers et l'univers dans sa totalité et dans ses parties individuelles est ordonné à Dieu comme à sa fin, comme l'exprime clairement Thomas dans la question 65 de la partie I de la *Summa Theologiae*.

Thomas explique que certains effets sont contingents par rapport aux causes proches, qui peuvent ne pas atteindre leurs effets, mais qu'ils ne sont pas contingents par rapport à l'ordre du gouvernement divin. En effet, les causes proches dépendent à leur tour d'une autre cause soumise au gouvernement divin. Par conséquent, au niveau le plus bas de l'ordre, c'est-à-dire selon l'ordre des causes particulières, il existe des exceptions et des défaillances, c'est-à-dire des événements aléatoires, mais selon l'ordre supérieur, qui est l'ordre du gouvernement et de la providence de Dieu, il n'y a pas d'exceptions ni de défaillances.

Nous pourrions souligner que le hasard est une rupture d'un ordre et renvoie donc à l'ordre, mais c'est une rupture d'un ordre particulier, et il a une signification non causale dans l'ordre universel. Thomas ne se limite donc pas à nier l'origine aléatoire de l'ordre universel, mais ajoute que le hasard est possible en tant que chute de l'ordre particulier.

Par conséquent, en ce qui concerne le gouvernement divin, rien n'est moins que l'ordre et la finalité interne elle-même, tandis qu'en ce qui concerne les causes particulières et les événements particuliers, des chutes et des événements aléatoires se produisent. Le concept d'ordre créaturel implique la possibilité que cet ordre ne soit pas nécessaire en soi et admette les chutes du hasard.

Gouvernement et providence sont des concepts étroitement liés, tous deux concernent l'ordre : la providence est l'institution de l'ordre, le gouvernement en est le commandement. La providence est

éternelle, le gouvernement temporel. De plus, tous deux sont une question d'amour : « *Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat* » (*Contra Gent.*, 1. 3, c. 90).

Plus Dieu aime quelque chose, plus cela relève de sa providence.

Marie-Dominique Chenu souligne « l'admirable libéralité d'un Dieu magnanime, qui réalise mieux la toute-puissance de son « gouvernement » en conférant à sa créature une efficacité véritable et autonome ». Dans , les espaces d'autonomie de l'univers créé expliquent également les aléas du hasard et de la fortune que Dieu, « providentiel » universel, conduit vers le bien.