Hasard et nécessité : la fatalité et la fortune selon saint Albert le Grand et saint Thomas

David Torrijos-Castrillejo
Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)

Boèce joue un rôle crucial dans l'intégration du « *fatum* » dans une cosmovision chrétienne, en raison de son caractère novateur. La plupart des auteurs chrétiens préfèrent rejeter la notion de « *heimarmene* » comme provenant d'une philosophie en contradiction avec l'idée chrétienne de providence. En effet, depuis le IIe siècle, où l'on trouve les premières réflexions chrétiennes philosophiques sur la providence divine, on observe une tendance à s'associer à la vision médioplatonicienne de la providence, tout en étant plus exigeants quant à sa portée que la plupart des membres de cette école, car les chrétiens soutiennent une providence particulière, en quelque sorte plus proche des stoïciens. Cependant, le libre arbitre est crucial dans la compréhension chrétienne de ces questions.

Dans le domaine latin, on trouve des expressions assez sévères contre le *fatum*. Saint Augustin refuse d'utiliser le nom de « *fatum* », bien qu'il soit enclin à accepter une certaine vision du *fatum* acceptable pour les chrétiens, qui ne dissout pas le libre arbitre. À cet égard, il convient de souligner la contribution de Boèce, qui accepte une idée du *fatum* comme quelque chose de subordonné à la providence, en tant que manifestation de la providence divine. Ce type de notion existait déjà depuis longtemps dans le domaine platonicien.

Or, lorsque saint Albert travaille sur la question du mouvement du ciel et de son influence sur le monde sublunaire, il utilise différentes sources, en plus de Boèce et d'autres sources chrétiennes. Il tient compte de Ptolémée et des sources arabes, auxquelles il tentera d'accorder tout ce qui est possible, sans abandonner son point de vue philosophique chrétien.

Selon Goergen, il semble qu'à cet égard, saint Albert n'influence pas saint Thomas et vice versa (bien que cette conclusion soit peut-être discutable). Cependant, ce qui retiendra notre attention dans notre parcours, c'est qu'Albert part d'une conception restreinte du *fatum* comme l'expression de l'ordre des astres et de leur action dans les choses qui leur sont subordonnées, notion qui semble principalement influencée par la littérature astrologique grecque (principalement le Pseudo-Ptolémée). Par la suite, apparemment sous l'influence de Nemesius d'Émèse, saint Albert se rapprochera d'une vision du *fatum* plus proche de celle de Boèce, comme le reflet créé de la providence divine : c'est-à-dire que la domination du *fatum* s'étendrait à la totalité de la création (ou presque). Saint Thomas reste cependant constant dans cette dernière conception du *fatum*. Précisément en raison de sa grande extension et des inconvénients que ce terme exprime (qui donne l'impression d'impliquer le déterminisme), il préfère l'écarter au profit d'une expression plus nettement monothéiste comme « gouvernement du monde », qu'il utilise pour étudier une partie importante des effets de la providence divine.

1. Le *fatum* selon saint Albert

Comme l'a exprimé Palazzo, « la doctrine d'Albert sur le *fatum* est la pierre angulaire de son projet philosophique ». Certes, l'importance de cet aspect de sa philosophie est très grande, car il est lié à sa vision du cosmos comme une incarnation de l'essence divine dans les créatures, dans laquelle les cieux jouent un rôle d'une importance considérable. Bien qu'on y apprécie une filiation néoplatonicienne provenant de sources tant arabes que chrétiennes, le caractère irréductible de l'esprit humain n'en est jamais diminué.

Tout d'abord, il faut mentionner la première *Summa* écrite par Albert *[Summa de creaturis / de 4 coaevis]*, où il aborde les effets du mouvement du ciel sur le monde sublunaire. Il s'agissait d'une première approche du problème du *fatum*, auquel il consacrera une question à part. Albert aborde cette problématique en s'inspirant de saint Jean Damascène (*De fide orthodoxa*), de saint Augustin (*De civitate Dei*), de Ptolémée et des conceptions astrologiques défendues par les Arabes. Albert traite ici de l'effet du mouvement des astres sur le cosmos, mais n'étudie pas cette question en tant que *fatum*, bien que ce terme apparaisse au cours de son traitement du sujet. Il affirme que les astres provoquent des altérations dans le corps humain et dans les humeurs corporelles ; cependant, avec Jean Damascène, il nie qu'ils soient capables d'influencer directement le libre arbitre. L'influence des astres ne supprime pas non plus le hasard ni la contingence des entités sublunaires. Albert estime qu'un déterminisme absolu du *fatum* serait non seulement contraire à la foi catholique, mais aussi à la véritable philosophie. Pour éviter cela, Albert semble comprendre le *fatum* comme limité à l'effet du mouvement du ciel et, ainsi, le libre arbitre en serait exempt, bien qu'il serait sous la providence. Albert s'aligne ainsi sur la vision de Boèce, selon laquelle les agents libres pourraient rester en marge de la nécessité provenant du *fatum*.

Albert revient sur le *fatum* dans *Physica*, l. 2, tr. 2, cc. 19-21. Il y fait une digression de trois chapitres pour expliquer la nature du *fatum*. Dans ces pages, il intègre les visions d'Hermès Trismégiste, de Ptolémée et de Sénèque. Cependant, il penche pour la position de Boèce qui place la providence au-dessus du *fatum* et le soumet à celle-ci.

À partir de ces sources, Albert établit un premier niveau de causalité : Dieu crée les cieux et les dote de nécessité dans leur être. Il se sert des cieux comme de causes secondes, mais leur effet n'est plus nécessaire, car leur causalité peut être « empêchée ». Par conséquent, leurs effets sont contingents. La production des entités naturelles dépend de ces causes. En conséquence, « on appelle *fatum* la disposition de la providence insufflée dans toute cette structure des causes ». Albert ne peut nier l'existence du *fatum* sans nier l'existence de ces causes célestes qui déterminent la production des entités sublunaires dans leur nature propre. Il est vrai que certains ont attribué au *fatum* une causalité nécessaire, mais cela, selon notre théologien, s'oppose à la philosophie elle-même, car ces causes ne sont pas en contradiction avec leur contingence.

Dans la deuxième digression, il est tout à fait clair que « tout ce qui est produit par la providence n'est pas produit par le *fatum* ». La raison en est que la providence englobe à la fois le nécessaire et le non nécessaire, tandis que le *fatum* ne détermine pas « la substance, l'ordre et le mouvement des cieux », qui sont déterminés par la providence. C'est la providence qui détermine cet ordre et ce mouvement. C'est cette disposition même qui *est* le *fatum*, elle ne peut donc pas être « sous » lui.

La troisième digression aborde la question du hasard et de la chance en relation avec le *fatum*. Albert nie que les choses produites par hasard aient une cause « en soi », mais cela ne signifie pas pour autant qu'elles soient absolument sans cause. Elles sont causées « *per accidens* ».

Bien que l'être humain, par son libre arbitre, soit indépendant du *fatum*, Alberto admet néanmoins une certaine divination approximative des effets fatals à travers les impressions célestes dans l'imagination, ce qui se produit surtout chez les animaux et, après eux, chez les hommes au tempérament mélancolique.

La question disputée *De fato* (1256), où le problème est à nouveau abordé pour défendre le libre arbitre et la contingence dans le monde sublunaire, est particulièrement importante. D'une part, il reconnaît une influence importante des astres, acceptant une grande partie des théories astrologiques, mais il nie que les astres peuvent déterminer la vie des hommes au point de frustrer leur liberté.

Dans ce traité, il commence par identifier trois significations du mot « *fatum* » (a. 2) : le destin de la mort de chaque être humain, la providence divine immanente à l'esprit de Dieu et celle qu'il étudie plus particulièrement. Ce troisième sens est la manifestation temporelle, multiple et mutable de la providence divine éternelle, simple et immobile. Cependant, plutôt que de le comprendre comme une participation à la providence de Dieu, il le décrit d'un point de vue astrologique. C'est la « *forma* » (« forme de l'ordre de l'être et de la vie ») produite par le mouvement céleste qui se trouve à mi-chemin entre le nécessaire et le possible (contingent). Cette position intermédiaire est due au fait qu'il s'agit de l'effet du mouvement du ciel qui s'imprime sur le contingent. Notons que désormais, plutôt que l'ordre et la disposition mêmes des astres, le *fatum* devient ici l'effet de cette disposition sur les choses sublunaires.

Il reprend la célèbre image du cercle de Boèce, identifiant le centre au plan providentiel dans l'esprit du premier moteur. Le cercle le plus proche du centre serait lié au ciel, tandis que le *fatum* serait la concrétisation du plan providentiel dans les choses contingentes et plus mobiles, de sorte que le *fatum* lui-même serait une forme contingente, car il se trouve dans quelque chose de contingent.

L'effet du mouvement du ciel est souvent entravé par la présence des contraires dans les choses contingentes, propre à la matière sublunaire. En ce sens, Albert admet que la disposition fatale provenant du ciel peut être empêchée.

Comme dans la *Physique*, Albert cherche à donner toute la vraisemblance possible à la divination astrologique. Il estime que ce type de prévision repose sur la connaissance des positions des astres et fournit une probabilité, mais pas une certitude, car elle dépend également de la capacité des créatures à recevoir l'effet du ciel. C'est pourquoi les prévisions fondées sur les positions des astres ne se réalisent pas toujours.

Dans l'*Éthique*, Alberto comprend à nouveau le *fatum* comme une disposition produite dans les choses sublunaires par une combinaison de la force de la constellation, de la force de la combinaison astrologique et de la qualité de ce qui est généré.

Selon Anzulewicz, la question controversée *De fato* servira de modèle pour l'élaboration de cette doctrine dans la *Somme de l'admirable science de Dieu*. Cependant, elle possède

également son originalité par rapport aux écrits précédents. Traitant du thème du *fatum* dans son étude de la providence (I, tr. 17, q. 67), Albert fait à nouveau appel à Boèce, qui apporte un éclairage en distinguant la « providence » du « *fatum* ». La providence consisterait en la forme exemplaire et la raison définie dans l'esprit divin à partir de laquelle les créatures sont élaborées ; au contraire, le *fatum* coïnciderait avec l'influence des choses de la disposition providentielle.

Dans la question suivante (q. 68), le thème du *fatum* est étudié en détail. Ici, une œuvre qui n'apparaissait pas dans les œuvres précédentes est intégrée à la discussion systématique : le traité *Sur l'homme* de Nemesius d'Émèse que, comme c'était courant à l'époque, Albert attribue à Grégoire de Nysse.

Il est particulièrement intéressant de noter que, dans ce traitement, il consacre davantage de place à la vision du *fatum* comme identique à la providence, qu'il avait rapidement ignorée dans l'opuscule *De fato*. Cela signifie que l'ordre de la providence, en ce qui concerne les changements des créatures, peut être transposé à la création en tant que *fatum* : selon Nemesius et Boèce, si la providence est la forme exemplaire présente dans l'esprit divin, le *fatum* serait cette même forme immergée dans les créatures. C'est pourquoi il la définit comme « la disposition exemplifiée par la providence infusée et imprimée dans les choses créées conformément à tout l'ordre des causes naturelles et volontaires, disposition qui est inhérent aux choses et qui est en quelque sorte imprimée et incorporée dans les choses créées ». En conséquence, la providence est comparée au *fatum* comme l'exemplaire à l'exemplifié, comme la cause à la forme infusée par la cause. Cela n'implique pas, comme l'ont pensé les Chaldéens, que le *fatum* impose une nécessité à toutes choses et rend ainsi impossible le hasard et le libre arbitre. Au contraire, la foi catholique enseigne que l'homme a été créé à l'image de Dieu et qu'il est donc maître de ses actes et libre.

Or, ici aussi, il distingue clairement cette conception du *fatum* « catholique » — comme il l'appelle — d'une conception qu'il associe aux « Égyptiens et aux Chaldéens », qui voyaient dans le *fatum* « l'ordre des causes qui régissent ce monde, qu'ils attribuaient aux étoiles ». C'est cette vision du *fatum* qui avait dominé jusqu'à présent dans les exposés précédents d'Albert. Il s'agirait d'un ordre ou d'une disposition qui serait imprimée dans les entités générées par l'action des astres. Dans la mesure où ils pensaient que cette disposition était déterminante et éliminait le libre arbitre, elle était incorrecte (« hérétique »). En revanche, Albert estime qu'il est possible d'accepter une influence astrale « *inclinative, non coactive* » sur l'être humain. Il est toutefois significatif qu'Albert ne considère comme légitime que la première conception du *fatum*, qui ne correspond pas exactement à ce qu'il avait soutenu jusqu'à présent, mais qui englobe également l'influence divine sur la liberté angélique et humaine, qui ne peut s'expliquer entièrement par l'influence astrale. En revanche, la conception du *fatum* comme matérialisation de l'ordre céleste dans ce qu'il a engendré ici est exclusivement qualifiée d'hérétique, comme si elle s'accompagnait nécessairement d'une vision déterministe d'une telle influence. En d'autres termes, le sens « restreint » du *fatum* qu'Albert défendait jusqu'ici n'est pas admis ici.

Néanmoins, les réponses aux objections défendent une vision non déterministe de l'influence astrale, conformément à ce que nous avions déjà vu dans *De fato*. Il est intéressant de noter que le *fatum* ne se concentre pas tant sur ce qui est généré par les astres (jusqu'à présent, le *fatum* était surtout identifié dans les effets sublunaires de la

causalité céleste), mais aussi sur les astres eux-mêmes, car dans la réponse à la deuxième objection, on nous dit que dans les astres il y a un ordre de premier degré, et dans ce qu'ils génèrent il y a un ordre de deuxième degré. Dans la réponse au quatrième argument, le *fatum* est identifié uniquement à la disposition des causes secondes, sans même mentionner les effets de celles-ci.

Dans le deuxième membre, il approfondit le problème de la nature du *fatum*, en examinant s'il s'agit de quelque chose d'inhérent à tout le cosmos, y compris les cieux, ou s'il n'affecte que les choses produites par ceux-ci. À cet égard, il donne une autre définition du *fatum* : « Disposition inhérente aux causes et aux effets mobiles, à l'aide de laquelle, comme d'un instrument, la providence fixe chacun de ses ordres ». Il est également comparé à un instrument dont se sert la cause principale, qui serait la providence. Cependant, ici, le mobile ne se réfère pas à une partie de la création (les êtres sublunaires), mais à l'ensemble de celle-ci dans la mesure où elle est conduite par Dieu. L'accent est également mis davantage sur la disposition de la cause que sur la concrétisation dans l'effet. En raison du caractère universel du *fatum* ici, Albert inclut les actions du libre arbitre dans la « disposition fatale ». En effet, ses actions sont également enveloppées par le plan providentiel, même si elles ne sont pas proprement sous le pouvoir du ciel. Il ajoute également que « les philosophes n'ont pas considéré le *fatum* selon sa définition parfaite », car ils ne sont pas remontés à la cause première (Dieu) de l'ordre du *fatum*. Certains ont commis l'erreur d'affirmer que le *fatum* imposait une nécessité aux choses, mais Ptolémée lui-même aurait été exempt de cette erreur.

Dans le troisième membre, Albert continue d'approfondir la problématique que nous avons déjà vue et se demande si le *fatum* et la providence englobent les mêmes choses. Comme il l'avait dit dans sa *Summa de creaturis*, il explique que la création du ciel, de la terre et des anges ne relève pas du *fatum*, mais dépend directement de Dieu. Or, même les œuvres du libre arbitre ne seraient pas exclues ici du *fatum*, « puisque le *fatum* n'est rien d'autre que la disposition de l'ordre des causes, imprimée dans les choses mobiles, par laquelle elles sont conduites à leurs fins et s'unissent à leurs termes ». Les causes libres font partie de ces causes.

Dans le quatrième membre, Albert s'interroge sur la différence entre le *fatum*, la fortune et l'« *eupraxia* ». Cette considération dépend directement — comme il y est déclaré — de la nouvelle source d'Albert, Nemesius. Dans ce contexte, on admet une définition de la « fortune » comme identique au *fatum*, en tant qu'ensemble des dispositions insufflées aux causes par la providence : telle serait la fortune que Nemesius attribuerait à Platon. Il admet une autre définition de la fortune comme l'impression des dispositions astrales sur les choses générées dans le monde sublunaire : cette vision de la fortune qu'Albert associe aux « mathématiciens » coïnciderait avec la définition stricte ou restreinte du *fatum* qu'il avait lui-même adoptée dans ses premiers ouvrages. Cela lui donne l'occasion de reproduire en détail l'astrologie antique. Enfin, il distingue deux aspects de l'influence astrale : le *fatum* serait proprement la force imprimée par les astres, tandis que la fortune (bonne ou mauvaise) serait la « qualité habituelle » inhérente aux choses générées, provenant de l'influence céleste. Notons que cette qualité ressemble beaucoup à la « forme » imprimée dans ce qui est généré, avec laquelle il identifiait le *fatum* dans *De fato*.

Ici, il « récite » ce que pensent les astrologues et n'exprime pas tant son propre avis, puisqu'il identifie cette manière de comprendre la question à la vision déterministe du

fatum qu'il rejette lui-même. Toutefois, dans ses réponses aux objections, il admet qu'il est raisonnable de comprendre le *fatum* comme l'empreinte universelle de la providence dans le cosmos, tandis que la fortune serait une partie de cette influence, de sorte qu'elle serait liée à lui comme le particulier par rapport au plus commun. Il y aurait donc trois ordres : la providence, le *fatum* et la fortune, le plus large étant la providence, qui engloberait les deux autres, dont le plus particulier serait la fortune. Cependant, Albert refuse d'accepter que les actions libres soient soumises à la fortune de manière déterministe, même si elles sont soumises à la providence dans la mesure où elles sont prévues et préordonnées par elle.

Il réinterprète également la « fortune » (*tyche*) d'Aristote comme cette impression de l'influence céleste sur les choses sublunaires, l'appelant même par le terme « *heimarmene* ». Il s'efforce expressément de concilier l'idée aristotélicienne avec les affirmations de Ptolémée et du Pseudo-Ptolémée. D'autre part, l'« *eupraxia* » est interprétée comme la disposition du corps qui facilite l'activité spirituelle, mais qui ne la détermine pas.

La réponse d'Albert aux critiques de Nemesius et de saint Augustin à l'égard des horoscopes est également intéressante. Albert fait tout son possible pour admettre l'astrologie grecque sans abandonner les sources chrétiennes. Mais, contrairement à eux, il ne pense pas que leurs critiques démantèlent tout le système astrologique en tant que tel, mais qu'elles représentent une correction de celui-ci : l'astrologie elle-même nous amène à leur donner raison, selon les critères mathématiques adoptés. En fin de compte, l'essentiel est de nier que le *fatum* introduise une nécessité dans les choses contingentes. Or, pour Albert, Ptolémée lui-même — comme nous l'avons déjà mentionné — est très clair à ce sujet et ne comprend pas le *fatum* de manière déterministe.

Comme nous pouvons le constater, le plus frappant dans l'étude du *fatum* chez saint Albert est son éloignement progressif d'une vision plus restrictive du *fatum*, qui le réduirait à l'empreinte de l'influence céleste sur les créatures sublunaires, dont l'expression maximale se trouve dans la question disputée *De fato*. L'incorporation du texte de Nemesius d'Émèse à cette étude l'amène à revoir son point de vue. On pourrait se demander si ce changement est également dû à la lecture de la *Prima pars* de son disciple saint Thomas (malgré ce qu'affirme Goergen : en outre, il n'est pas tout à fait vrai qu'Albert ignore la notion de « gouvernement divin du monde », même s'il ne l'articule pas dans son exposé). Quoi qu'il en soit, il semble adopter avec le temps une vision plus « chrétienne » du *fatum*, au point de l'identifier à la concrétisation de l'ordre providentiel des choses après leur création, n'excluant de son influence que la création, mais non la liberté. Cette dernière vision est assez proche de celle que l'on trouve chez saint Thomas.

2. Le *fatum* selon saint Thomas

Goergen fournit plusieurs arguments pour justifier que le traitement de saint Thomas sur le *fatum* et la providence ne dépend pas de saint Albert. En outre, il affirme que « Thomas a traité ce sujet plus fréquemment et plus profondément que tout autre scolastique ». S'il est vrai que saint Thomas prend grand soin de détailler l'action de la providence, l'attention portée au *fatum* d'un point de vue astrologique est bien moindre que chez saint Albert (et ce, même en tenant compte du fait qu'il ne traite pas de l'action du ciel

uniquement lorsqu'il parle du *fatum*). Son œuvre ne contient pas d'analyse aussi minutieuse de l'œuvre de Ptolémée et de l'astrologie arabe.

De plus, chez saint Thomas, nous trouvons une conception du *fatum* beaucoup plus uniforme que chez saint Albert. Son point de vue semble dépendre essentiellement de Boèce, bien que l'influence de Nemesius soit également perceptible dans la rédaction de la *ScG*. C'est Boèce qui lui donne la clé pour comprendre le *fatum* comme l'effet créé de la providence incréée. Cela lui permet d'avoir une vision globalisante du *fatum* qui, d'une part, le libère de toute préoccupation quant au type de causalité impliqué, puisque presque tout effet créé est ordonné dans la disposition de la providence, immanente à l'esprit divin, mais finit par être produit par Dieu travers des causes créées et, en ce sens, pourrait être qualifié de « fatal ». Ainsi, on conçoit que ces effets sont tantôt nécessaires, tantôt contingents, tantôt libres, selon leur nature propre, mais tous disposés par la providence et survenus, si l'on veut, à cause du « *fatum* ». Mais, précisément en raison du caractère total que prend le *fatum* dans sa pensée, Thomas est beaucoup moins enclin que saint Albert à accepter ce terme et préfère le passer sous silence, suivant le conseil de saint Augustin, pour parler simplement de « providence », dont on ne peut soupçonner qu'elle mette en danger de quelque manière que ce soit la nature des choses créées.

Dans son commentaire sur les *Sentences*, le *fatum* ne fait pas partie du programme. Il n'est mentionné que pour évoquer la distinction entre *fatum* et providence formulée par Boèce (*Sent.*, I, d. 39, q. 2, a. 1, ad 5). Mais déjà là, il identifie l'effet de la providence et celui du *fatum*, dans la mesure où la providence serait la raison divine dudit effet, tandis que le *fatum* serait l'effet produit par Dieu par les causes secondes, en particulier le ciel.

Dans la *Summa contra gentiles*, nous disposons d'une révision particulièrement détaillée de l'action providentielle divine, dans laquelle l'influence des causes secondes nous est exposée avec une certaine minutie. Dans le premier livre, il nous explique comment les causes secondes coopèrent avec le plan providentiel et comment les anges ou les corps célestes influencent la vie humaine, mais, en accord avec Albert et la tradition chrétienne, l'influence directe de ces causes sur le libre arbitre est niée. Cependant, Dieu agit même sur les causes libres et son action providentielle ordonne ses actes.

Le chapitre 92 aborde la question de la fortune et l'inscrit dans le cadre plus large du traitement qu'il fait dans ces chapitres de l'intervention de la providence dans le cosmos. Il a déjà exposé que l'être humain est soumis à la providence divine, mais aussi, en ce qui concerne son corps, au pouvoir des astres et, en ce qui concerne son âme, à celui des anges. Bien qu'il n'admette pas que les anges puissent agir proprement et formellement sur le libre arbitre, ils peuvent néanmoins persuader tant pour le bien (les gardiens) que pour le mal (les démons). La bonne ou la mauvaise fortune se manifestera chez l'homme lorsque ces causes l'inclineront (sans le déterminer) vers le bien ou vers le mal, sans que cet être humain en ait conscience. On apprécie ici une vision de la fortune qui ne dépend pas seulement du deuxième livre de la *Physique* d'Aristote et de la *Grande morale*, mais aussi du *Liber de bona fortuna*, qui reprend des sections cruciales sur l'influence divine dans l'esprit humain tirées de l'*Éthique Eudémique*.

Contrairement à saint Albert, saint Thomas insiste ici beaucoup plus sur une influence divine effective, qui ne se limite pas seulement à la prescience des œuvres humaines, mais qui s'implique également dans l'action par l'illumination de l'entendement et l'impulsion de la volonté, au point d'être toujours efficace dans sa guidance, sans pour autant que le

libre arbitre de l'être humain soit abrogé de quelque manière que ce soit. Cependant, saint Thomas préfère ne pas qualifier l'être humain guidé par Dieu de « fortuné », mais plutôt de « gouverné ». De plus, il réduit la signification de la fortune à l'influence céleste, car l'influence angélique est décrite comme une « garde » et non comme une simple « fortune ».

Par ailleurs, dans ce chapitre, il expose le hasard comme le *praeter intentionem* en fonction de ses causes proches. Cela est en revanche compatible avec la doctrine d'une providence existante dans un ordre supérieur : pour un homme, trouver un trésor en creusant peut être fortuit, mais peut-être pas pour celui qui l'a caché et lui a suggéré de creuser à cet endroit. De même, un événement peut être fortuit pour la cause proche (pour le ciel, par exemple), mais pas pour Dieu, qui ordonne tout dans sa providence. Ici aussi, on nous dit que cette combinaison d'événements qui se produit par hasard ne peut être voulue par la nature : c'est une combinaison qui peut être prévue par l'esprit, mais pas par la nature, qui n'agit qu'*ad unum*. Elle ne peut donc être réduite qu'à la cause divine providentielle. Il s'agit d'un raisonnement qui apparaîtra plus tard, dans la *Summa*, dans la question sur le *fatum*.

Le chapitre 93 est consacré à la question du *fatum*. Saint Thomas aborde le problème comme un terme auquel les êtres humains sont parvenus en traitant la question des événements fortuits : un premier groupe est celui de ceux qui ont nié que les événements sublunaires soient régis par des causes supérieures ; un deuxième groupe pensait qu'ils dépendaient de telles causes, les identifiait aux cieux et croyait qu'ils déterminaient tout, y compris les actes des êtres humains ; un troisième groupe parlait de causalité céleste, mais subordonnée à la domination de la providence.

Ce troisième groupe ne réduisait pas le *fatum* à une partie des événements, mais à tous, en raison de sa dépendance à la providence divine. C'est dans ce groupe que se situe la vision de Boèce, qui est celle adoptée par saint Thomas : la providence est l'ordre immanent à l'esprit divin, tandis que le *fatum* est la concrétisation de l'ordre divin dans la créature. Tout comme la providence s'étend à toute la création, il en va de même pour le *fatum*, selon cette façon de voir. Mais le *fatum* ferait-il partie d'un ordre inférieur, comme le propose saint Albert, qui n'affecte que le gouvernement divin de la création, mais pas la création en tant que telle ? Je pense que cela est déjà assez clair ici, mais cela deviendra encore plus clair dans la *Summa*, puisque le *fatum* y sera intégré dans l'étude du « gouvernement du monde ». La providence divine dispose à la fois de la création et du gouvernement, mais le *fatum* ne serait que le accomplissement de la providence en ce qui concerne le gouvernement du monde, c'est-à-dire les changements produits dans la création. En ce sens, la distinction de saint Albert entre une domination supérieure des effets de la providence et une domination inférieure du *fatum* serait également pertinente chez saint Thomas.

Ce qui simplifie la doctrine du *fatum* chez saint Thomas dès le début, c'est qu'il n'y aurait aucun problème à considérer comme faisant partie du « *fatum* », au sens « catholique » du terme, le gouvernement divin des êtres spirituels, qui sont sous la direction immédiate de la providence. Or, précisément en raison de la signification erronée donnée par les « païens », saint Thomas est enclin à rejeter l'emploi de ce terme, comme le conseillent saint Augustin et Nemesius, auquel saint Thomas a également accès pour la première fois lorsqu'il écrit *ScG*.

Le traitement le plus complet du *fatum* par saint Thomas se trouve dans la *Prima pars*, où il lui consacre la question 116. Comme nous venons de le dire, cette question s'inscrit dans le cadre de l'étude du gouvernement du monde. Dans cet ouvrage, saint Thomas a divisé l'exposé des effets de la providence en deux parties. Il expose d'abord la création en tant que telle. Ensuite, à partir de la question 103, il étudie le « gouvernement », qui fait référence au soin de la providence par rapport à la création. Dans ce domaine, il étudie à la fois la conservation et le mouvement des créatures. Le *fatum* est présenté comme ce qui gouverne l'ensemble des effets de la providence en ce qui concerne le mouvement de la créature, puisqu'il affecte celle-ci en tant que susceptible de changement. Bien que saint Thomas insiste sur le fait que le *fatum* a une extension universelle, il est certain qu'ici, comme nous l'avons vu dans *ScG*, il accepterait l'exclusion de la création et de la conservation du domaine du *fatum*.

La question 116 poursuit et récapitule ce qui a été exposé dans la question 115 sur l'influence des cieux et dans les questions précédentes sur les anges, d'une manière similaire à celle suivie dans la *ScG*. Comme nous l'avons déjà dit, ce qui est dit dans cet ouvrage sur l'influence des cieux est ici intégré dans le traitement du hasard : il est répété que les cieux ne peuvent agir qu'indirectement sur l'esprit humain et il est nié que le *fatum* soit une cause naturelle, puisque une combinaison causale (celle-ci est la nature du « hasard ») peut être préméditée par une intelligence, mais pas par une causalité naturelle, qui est simple et orientée vers un seul type d'effets. Or, contrairement aux premiers écrits de saint Albert, saint Thomas n'hésite pas à introduire dans le domaine du *fatum* même l'influence divine sur l'esprit humain. Ce gouvernement infaillible du libre arbitre créé permet d'obtenir des effets « hasardeux » dans les affaires humaines. Ce type d'effets se trouve sous le « *fatum* », en tant que disposition causale de la providence dans l'ordre du gouvernement de la création. Il n'est pas nécessaire d'introduire une distinction entre ce qui est proprement réductible à la causalité céleste et ce qui ne l'est pas. Ainsi, affirme-t-il, « puisque toutes les choses qui agissent ici [tant en vertu d'une causalité naturelle que libre] sont soumises à la providence divine, dans la mesure où elles ont été préordonnées par elle et, pour ainsi dire, ' prédites ' par elle, nous pouvons admettre le *fatum* ».

Certes, saint Thomas, conformément aux avertissements des auteurs chrétiens, considère avec distance ce terme qu'il n'utilise d'ailleurs pas beaucoup, si ce n'est pour le clarifier dans des passages comme celui-ci. Or, en comprenant le *fatum* comme « l'ordre des causes secondes » disposé par la providence divine (a. 2, ad 1 ; a. 4), il englobe à la fois la causalité naturelle et céleste et celle des causes libres, y compris les actions dues aux anges et aux êtres humains. Malgré le caractère totalisant du *fatum* selon saint Thomas, il confirme notre restriction de sa portée lorsqu'il s'exprime dans l'article 4 de manière explicitement similaire à celle que nous avons trouvée chez saint Albert : les effets directs de la causalité divine ne sont pas soumis au *fatum*. Il cite comme exemples la création et la glorification des créatures spirituelles. Parmi ces exceptions au domaine du *fatum*, on ne trouverait pas, si je ne me trompe, l'influence sur la cause naturelle afin de produire certains effets, même lorsque ceux-ci sont surnaturels, comme le mouvement de l'entendement et de la volonté (tant dans l'ordre naturel que surnaturel), car dans ces cas, il ne s'agit pas d'un effet exclusivement divin, mais de l'« application » de la cause créée (avec ou sans aide surnaturelle), même si celle-ci est libre, pour produire elle-même un effet. Je pense que ce n'est pas une déduction de ma part, mais qu'elle est implicite dans l'argumentation de l'article 1, qui inclut expressément parmi les « faits hasardeux » soumises au pouvoir du *fatum* les actions libres, compte tenu de l'influence divine providentielle. Même si Dieu agit directement et immédiatement dans l'application de la

causalité créée, cette cause créée opère dans son ordre. De même, il existe une véritable causalité des parents dans la génération de l'homme, malgré la création immédiate de l'âme. L'ange, cependant, est entièrement libre du *fatum* en ce qui concerne son origine, comme le dit la réponse à la troisième objection de ce quatrième article. Néanmoins, ses opérations, dans la mesure où elles sont les effets d'une causalité créée, devraient être considérées comme soumises au *fatum* (même dans le cas d'un ange qui ne serait en aucune façon influencé par un autre ange supérieur).

Dans le *Quodlibet* XII, q. 4 (qui remonte probablement à son deuxième séjour à Paris), il traite également du *fatum*. Là encore, il expose trois positions sur cette doctrine, bien qu'il s'exprime ici de manière différente par rapport à d'autres écrits. Une première position déterministe apparaît (tout a une cause et, une fois la cause posée, l'effet s'ensuit nécessairement), attribuée ici aux stoïciens. Face à elle, deux objections issues d'Aristote surgissent : tout n'a pas de cause, car le hasard n'a pas de cause propre ; la cause n'entraîne pas toujours l'effet, car parfois l'effet est empêché par une autre cause. Une deuxième position déterministe renvoie au ciel la causalité nécessaire du sublunaire. Cette idée est contredite parce que la causalité de l'esprit humain n'est pas soumise au corps céleste et parce que le hasard existe dans la causalité naturelle sublunaire. La troisième position est celle qui renvoie le *fatum* à la providence divine, illustrée à nouveau par Boèce, bien que dans ce cas, nous soyons exhortés à abandonner le terme « *fatum* » et à ne parler que de la providence de Dieu.

Nous pourrions également prendre en compte d'autres opuscules tels que *De operationibus occultis naturae*, *De iudicis astrorum*, *De sortibus* et d'autres *responsiones*, bien que le *fatum* ne soit pas toujours mentionné en tant que tel, mais qu'il soit question du pouvoir céleste. Mais continuons et passons au commentaire de la *Métaphysique*, dans lequel il étudie la question du *fatum* à propos des paroles d'Aristote qui excluraient que tout se passe nécessairement (VI, lect. 3, §§1202-1222). À cet égard, il mentionne la doctrine du *fatum* parallèlement à celle de la providence, pour expliquer qu'il existe trois ordres causaux : celui de la cause première, celui des causes les plus universelles (les cieux) et celui des causes les plus particulières (les causes sublunaires). Or, les causes créées ne parviennent pas toujours à produire leurs effets et permettent l'existence de la contingence et du hasard dans le cosmos. La causalité divine, en revanche, bien qu'elle soit toujours infaillible, se situe au-dessus de la causalité nécessaire et contingente. Elle représente la causalité la plus universelle, mais aussi un type de causalité extracatégorielle et, en ce sens, elle se situe en dehors des systèmes de causalité créés (il existe un grand parallélisme entre ce passage et l'endroit pertinent du commentaire sur *Peri hermeneias*).

Il revient succinctement sur ce thème dans le *Compendium theologiae* (I, c. 138) après avoir examiné l'existence du hasard. Bien que l'approche soit similaire aux exposés précédents sur les différentes positions concernant l'existence du *fatum*, il renvoie immédiatement aux actions humaines, au sujet desquelles on parle de hasard lorsqu'on invoque l'existence du *fatum*. Saint Thomas relie donc l'existence de ces hasards dans les actions humaines à la divine providence, car la causalité de l'entendement et de la volonté ne peut être réduite à la causalité du ciel, mais elles sont aussi un type de causes créées. Par conséquent, le *fatum* régit même ce type de causalité, bien que l'influence directe sur ces causes ne soit que divine. Dans ce texte, il insiste sur le fait qu'il est « plus prudent » (*cautius*) de nier l'existence du *fatum*, en le comprenant au sens restreint comme étant lié

à une disposition astrale déterministe : ainsi, en niant l'existence du *fatum*, on dirait que les choses humaines ne peuvent pas être ordonnées proprement par les astres.

3. Conclusions

Nous avons dit au début que l'idée de Goergen sur l'absence d'influence mutuelle entre saint Albert et saint Thomas pouvait être remise en question. Le plus frappant dans l'approche de saint Albert est qu'il n'y a pas de constance totale dans la manière dont la question du *fatum* est traitée. On part d'une association très forte avec la perspective astrologique héritée des sources grecques et arabes, pour céder de plus en plus à une vision plus « catholique », dépendante de Boèce et de Nemesius d'Émèse. Bien que le *fatum* soit d'abord considéré comme la disposition causale des cieux, dans la question controversée *De fato*, il devient principalement la matérialisation de l'ordre céleste dans les choses sublunaires. En ce sens, il est surtout considéré comme une forme imprimée par le ciel dans celles-ci. Cependant, dans la *Summa*, sous l'influence de Nemesius, il se rapproche beaucoup plus de la vision boécienne du *fatum* comme reflet mobile de la providence divine immobile. Ainsi, il se replace davantage dans les causes que dans leurs effets, et réserve même le nom de « fortune » à la matérialisation du *fatum* dans les entités sublunaires. On assiste ainsi à un glissement d'une vision plus restrictive du *fatum* dans ses premiers ouvrages vers une vision plus universelle dans la *Summa de mirabile scientiae Dei*.

Saint Thomas reste cependant toujours dans une compréhension boécienne du *fatum* liée à la causalité et au changement créés. Très tôt, il inclut le libre arbitre dans le domaine du *fatum*, au lieu de faire de sa causalité une exception à l'ordre fatal, comme le fait saint Albert. La raison en est que le libre arbitre, en tant que cause créée, est également régi par la providence et peut donc être considéré soumis au *fatum*. Cela ne porte en rien atteinte à sa liberté, tout comme, dans d'autres cas, l'influence de Dieu à travers le *fatum* ne dissout ni la contingence ni le hasard. Seul ce que Dieu provoque immédiatement sans l'intervention d'aucune cause créée, comme c'est le cas dans la création ou la conservation du cosmos, ou dans des transformations exceptionnelles comme la glorification des êtres spirituels, serait exempté du pouvoir du *fatum*. Bien sûr, cette vision de saint Thomas se rapproche beaucoup de celle que saint Albert exprimera plus tard dans sa *Summa* plus mûre, bien que Goergen ait raison de remarquer que saint Thomas parvient à encadrer plus habilement le *fatum* dans le domaine du gouvernement divin dans le programme rédactionnel de son œuvre, ce qui échappe au projet de la *Summa* de saint Albert.