

Sveučilište u Zagrebu

Faculté des études croates

Maja Herman Duvel

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE DE THOMAS D'AQUIN SUR L'HISTOIRE

THÈSE DE DOCTORAT

Zagreb, 2026



Sveučilište u Zagrebu

Faculté des études croates

Maja Herman Duvel

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE DE THOMAS D'AQUIN SUR L'HISTOIRE

THÈSE DE DOCTORAT

Sous la direction de :
M. Anto Gavrić, Professeur des Universités

Zagreb, 2026



University of Zagreb

Faculty of Croatian Studies

Maja Herman Duvel

THOMAS AQUINAS' PHILOSOPHICAL TEACHING ON HISTORY

DOCTORAL DISSERTATION

Supervisor:
Professor Anto Gavrić, PhD

Zagreb, 2026

REMERCIEMENTS

Cette thèse de doctorat est dédiée à saint Thomas d'Aquin, à l'occasion du triple anniversaire thomasien célébré de 2023 à 2026 : le 700e anniversaire de sa canonisation en 2023, le 750e anniversaire de sa mort en 2024, et le 800e anniversaire de sa naissance en 2025-2026.

C'est dans ce sillage mémoriel que je tiens à exprimer mon profond respect, ma déférence et ma vive gratitude à la mémoire du Père Jean-Pierre Torrell, O.P., rappelé à Dieu en août 2025. Puisse cette étude être reçue comme un humble témoignage de fidélité à l'exigence scientifique et spirituelle qu'il a léguée aux études thomasiennes.

Je tiens aussi à exprimer ma profonde gratitude à mon directeur de thèse pour son précieux accompagnement et ses conseils avisés tout au long de cette recherche.

Mes remerciements s'adressent également à ma famille, notamment à ma mère Janja, mes sœurs Ana et Darija, et mes nièces, pour leur soutien constant. Enfin, j'exprime ma plus profonde reconnaissance à mon époux Kristijan ; son soutien intellectuel et moral, indéfectible tout au long de ces années de travail, a été essentiel.

NOTICE BIOGRAPHIQUE DU DIRECTEUR DE THÈSE

Anto Gavrić, religieux dominicain, est professeur ordinaire à la Faculté de philosophie et des sciences des religions de l'Université de Zagreb, où il dirige également l'Institut de saint Thomas d'Aquin depuis 2016. Né en 1968 à Gornja Vrućica (Bosnie-Herzégovine), il a accompli ses études universitaires à Zagreb puis à l'Université de Fribourg (Suisse), où il a soutenu en 2003 sa thèse de doctorat en philosophie médiévale sous la direction du professeur Ruedi Imbach, avec la mention *summa cum laude*. Sa thèse portait sur le *De modis rerum* de Rémi de Florence, O.P. († 1319), dont il a établi l'édition critique accompagnée d'études doctrinales approfondies ; elle a été publiée aux éditions Academic Press Fribourg dans la collection *Dokimion*.

Ses recherches s'inscrivent principalement dans le domaine de la philosophie médiévale, avec une attention particulière à la métaphysique thomasienne et à sa réception, à l'histoire de l'ordre dominicain, ainsi qu'aux rapports entre philosophie, théologie et éthique. Il est membre de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) et a participé à de nombreux colloques internationaux en Europe et au-delà. Son œuvre comprend plusieurs monographies, des contributions à des ouvrages collectifs et des articles publiés dans des revues à comité de lecture, parmi lesquelles *Divus Thomas*, *Filozofska istraživanja*, *Obnovljeni život*, *Nova prisutnost* et *Diacovensia*. Il a en outre dirigé et codirigé plusieurs volumes collectifs et assuré la direction scientifique d'une édition croate des œuvres choisies de Thomas d'Aquin.

Sur le plan institutionnel, le professeur Gavrić a exercé les fonctions de prieur provincial de la Province dominicaine de Croatie de 2008 à 2016, après avoir été prieur du couvent dominicain Saint-Hyacinthe à Fribourg de 2003 à 2008. Il a également assumé la charge de vice-doyen de la Faculté de philosophie et des sciences des religions de l'Université de Zagreb de 2017 à 2022.

RÉSUMÉ

La question de savoir si Thomas d'Aquin a réfléchi philosophiquement sur l'histoire demeure largement débattue. Une opinion répandue, présente depuis la critique baconienne du XVIIe siècle et encore défendue au XXe siècle par Gilson et Dempf, soutient que l'Aquinate, centré sur l'universel et l'immuable, serait dépourvu de tout sens de l'histoire. La présente dissertation conteste cette opinion. Son objectif est de reconstruire systématiquement l'enseignement philosophique de Thomas d'Aquin sur l'histoire à partir des éléments dispersés dans l'ensemble de son corpus.

La méthode adoptée est celle de la reconstruction philosophique : identification des passages pertinents, analyse herméneutique dans leur contexte originel, synthèse selon la logique interne de la pensée thomasienne, et systématisation scientifique. La recherche s'articule en cinq chapitres. Le premier situe l'enseignement thomasien face aux grandes figures de la philosophie de l'histoire – Vico, Hegel, Marx, Dilthey, Herder – et montre que Thomas a, au moins partiellement, élaboré les mêmes questions avec une approche distincte. Le deuxième établit les fondements préliminaires : la connaissance historique effective de Thomas et sa conception métaphysique du temps. Le troisième, cœur de la démonstration, analyse les causalités naturelle, humaine et divine du devenir historique et leurs relations mutuelles. Le quatrième dégage les grandes étapes de l'histoire – création, gouvernement providentiel, fin ultime – en traitant en particulier de la question du progrès et de la régression. Le cinquième examine les limites et la portée de la connaissance philosophique de l'histoire, notamment la question des représentations cycliques et linéaires du temps.

Les résultats montrent que l'enseignement thomasien repose sur quatre affirmations : l'existence d'une histoire universelle intelligible ordonnée par la providence divine ; l'historicité réelle mais non constitutive de la nature humaine ; la réalité irréductible de la causalité humaine inscrite dans un ordre de causalités qui la fonde ; et la possibilité, mais aussi les limites, d'une connaissance philosophique du devenir historique. Thomas d'Aquin répond ainsi, selon une logique fondée sur la transcendance de l'être plutôt que sur l'immanence du devenir, aux questions que les philosophies modernes de l'histoire ont cru déceler comme des lacunes de sa pensée.

Mots-clés :

Thomas d'Aquin, philosophie de l'histoire, causalité, providence divine, temps, historicité, progrès, connaissance historique, cause première, cause seconde.

PROŠIRENI SAŽETAK na hrvatskom jeziku

Filozofski nauk Tome Akvinskog o povijesti

Cilj istraživanja

Svakom temeljitom čitatelju Tome Akvinskoga nameće se sljedeće pitanje: je li ovaj veliki skolastički mislilac XIII. stoljeća uopće filozofski promišljao o povijesti? Dugo je prevladavala tvrdnja, koja je i danas prisutna, da Toma – usmjeren prema univerzalnom i nepromjenjivom – nije imao smisla ni interesa za povijesna zbivanja. Ta tvrdnja ima dugu povijest. Njezine prve izričite filozofske temelje postavio je Francis Bacon u XVII. stoljeću, a u XX. su je stoljeću prihvatili i branili autori poput Étiennea Gilsona i Aloïsa Dempfa.

Cilj ove disertacije nije polemičko pobijanje te tvrdnje. Njezin je zadatak drukčiji i zahtjevniji: sustavno rekonstruirati filozofski nauk Tome Akvinskoga o povijesti polazeći od elemenata razasutih u njegovu korpusu od gotovo trideset osam tisuća stranica. Pritom Akvincu ne želimo pripisati disciplinu koja mu je strana niti ga proglasiti pretečom filozofije povijesti u modernom smislu. Namjera je u njegovu djelu pronaći, analizirati i sustavno povezati elemente koji čine koherentno, premda nesistematizirano, filozofsko promišljanje o povijesti.

Metoda

Metodološki pristup ove disertacije obuhvaća četiri koraka. Prvi je korak identifikacija relevantnih mjesta u Tominu korpusu: od izlaganja Aristotela i teoloških suma do prijepornih pitanja i biblijskih tumačenja, u kojima on izravno ili neizravno obrađuje teme koje bismo danas svrstali u filozofiju povijesti. Drugi korak obuhvaća hermeneutičku analizu tih mjesta unutar njihova izvornog konteksta. Treći je korak sinteza u skladu s unutarnjom logikom Tomine misli, dok četvrti donosi znanstvenu sistematizaciju koja otkriva strukturu njegova nauka o povijesti.

Ovakav pristup zahtijeva temeljno metodološko razlikovanje između legitimne rekonstrukcije i anakrone projekcije. Pripisivati Tomi moderne kategorije, poput hegelijanske dijalektike, marksističkog materijalizma ili Diltheyeve hermeneutike doživljaja, značilo bi iskriviti njegov nauk. S druge strane, metodološki je legitimno i plodno postaviti Tominu korpusu filozofska pitanja kasnijih mislilaca kako bismo ustanovili je li on ponudio drukčija rješenja.

1. poglavlje: Poteškoće problema

Prvo poglavlje ima dvostruku zadaću. S jedne strane prikazuje stanje istraživanja, odnosno argumente za i protiv koji su, od Bacona do Binottija i Torrella, izneseni o postojanju

filozofskoga promišljanja o povijesti u Tominu djelu. S druge strane ukratko predstavlja reprezentativne figure filozofije povijesti, Vica, Hegela, Marxa, Diltheya i Herdera, s komparativnom namjerom da pokaže kako je Toma barem djelomično razradio iste čimbenike i aspekte koje su i ti mislioci tematizirali, ali uz drukčiji pristup i filozofske zaključke.

Ključni je rezultat ovoga poglavlja identifikacija triju temeljnih tvrdnji humanističkih filozofija povijesti koje predstavljaju prešutan izazov Tominu nauku. Prva tvrdi da ne postoji univerzalna povijest jer filozofija može proučavati samo posebne povijesti kultura i civilizacija bez razumljiva jedinstva. Druga smatra da je čovjek bitno povijesno biće, produkt svoga vremena i sredine, bez stabilne naravi koja bi prethodila njegovu postajanju. Treća navodi da je ljudska uzročnost jedina dovoljna za objašnjenje tijeka povijesti, čime se svako pozivanje na božansku uzročnost metodološki isključuje. Na te tri tvrdnje sljedeća poglavlja pružaju jasan Tomin odgovor.

2. poglavlje: Preliminarna pitanja: Tomin odnos prema povijesti i vremenu

Filozofsko promišljanje o povijesti ne zahtijeva detaljno poznavanje historiografije, ali pretpostavlja barem određenu bliskost s povijesnom građom, kritičku svijest o izvorima i temeljit metafizički pojam vremena. Ovo poglavlje pokazuje da Toma Akvinski zadovoljava oba uvjeta.

Što se tiče povijesnoga znanja, Toma je poznavao izvore, vladao je kritičkim metodama i koristio se povijesnom građom u filozofskim i teološkim djelima. Tražio je autografe, uspoređivao prijevode, utvrđivao autentičnost tekstova, postavljao *status quaestionis* i istraživao *intentio auctoris*. Njegova hermeneutika biblijskoga teksta, a posebno naglasak na doslovnom ili povijesnom smislu, upućuje na to da stvarni događaji u vremenu nose razumljivo značenje koje se ne može svesti na alegoriju. Povijest za Tomu nije sirova građa koju treba nadići, već red zbilje s vlastitom dosljednošću i spoznajnom vrijednošću.

Kada je riječ o metafizičkom pojmu vremena, Tomina analiza otkriva tri elementa odlučujuća za filozofsko promišljanje o povijesti. Prvo, vrijeme je realno, kontinuirano i mjerljivo; ono nije iluzija niti ravnodušno protjecanje, nego objektivna mjera kretanja materijalnih zbilja. Drugo, vrijeme više dovodi do propadanja nego do nastajanja, tako da samo svrhovitost djelatnoga uzroka daje bivanju smisao i pravac. Bez svrhe vrijeme je tek raspadanje. Treće, vrijeme postoji samo u odnosu prema vječnosti koja ga obuhvaća i mjeri, a da joj ono samo ne pripada. Vremeniti svijet stoga ima strukturu usmjerenoga putovanja, a ne slijepoga procesa. Na tim

trima postavkama: realnosti vremena, ovisnosti napretka o svrhovitosti djelatnoga uzroka i podređenosti vremena vječnosti, otvara se pitanje uzroka koji pokreću tijek povijesti.

3. poglavlje: Uzroci povijesti

Ovo je poglavlje srž disertacije. Analizom prirodnih, ljudskih i božanskih uzroka povijesnoga zbivanja pokazuje se da Toma Akvinski raspolaže naukom o povijesnoj uzročnosti koji je istovremeno složen i uređen.

Prirodna uzročnost, koja obuhvaća nebeska tijela, živa bića i njihova kretanja, predstavlja trajno tlo na kojemu se odvija povijest. Ona je realna i tvori okvir svakoga povijesnog događaja, ali nije dovoljna da objasni povijest u njezinoj specifično ljudskoj dimenziji. Upravo ta nemogućnost pružanja potpunog objašnjenja otvara pitanje ljudske uzročnosti.

Ljudska proizvodna, etička, ekonomska i politička uzročnost uvodi u povijest dimenziju razmišljanja, slobodnoga izbora i moralne odgovornosti. U tome leži specifična postojanost ljudske povijesnosti, metafizički utemeljena u spoju duše i tijela te u naravnoj usmjerenosti volje prema univerzalnom dobru. Čovjek je slobodan, to jest uzrok samoga sebe u svojim kretanjima i sudovima, jer je obdaren slobodnom voljom. Ta sloboda ne znači neovisnost o redu uzroka koji je nadilaze, nego potvrđuje da je čovjek stvarni i nesvodivi uzrok njemu vlastitih povijesnih učinaka.

Uzročnost duhovnih supstancija i napose božanska uzročnost upotpunjuju ovaj red, a da ga pritom ne razaraju. Ključno je razlikovanje između prvoga uzroka i drugotnih uzroka; oni ne pripadaju istoj kategoriji pa njihovo djelovanje u istom učinku nije puko zbrajanje, nego uređena podređenost. Povijesni se učinci ljudskoga djelovanja mogu u cijelosti pripisati slobodi drugotnih uzroka i u cijelosti se mogu pripisati božanskoj providnosti, i to ne prema proporcionalnoj podjeli, nego prema dvama uzročnim načinima koji su nesvodivi jedan na drugi.

Poglavlje se zaključuje analizom odnosa između različitih vrsta uzročnosti. Toma uspostavlja hijerarhiju koja nije mehanička nego analogna: svaki uzrok djeluje na vlastiti način: nužno ili kontingentno, slobodno ili po naravi. Božanska providnost, upravo zato što je univerzalna uzročnost bitka, ne nameće nužnost onomu što je po svojoj naravi kontingentno.

4. poglavlje: Velika razdoblja povijesti

Četvrto poglavlje razrađuje ono što bi se kod Tome Akvinskoga moglo nazvati filozofijom povijesnih epoha. Razlikuju se tri temeljne etape: stvaranje, providnosno upravljanje i krajnja sreća.

Stvaranje je apsolutni početak koji uvodi vrijeme i uspostavlja poredak svemira. Pritom nije riječ samo o teološkom iskazu. Toma pokazuje da se nužnost stvaranja može i filozofski utemeljiti jer svaka dvojna mogućnost u uređenju svemira upućuje na apsolutnu volju Stvoritelja kao jedini dostatan razlog.

Providnosno upravljanje čini osnovu povijesnoga tijeka. Ono poštuje dosljednost drugotnih uzroka, ali ih istovremeno usmjerava prema cilju koji ih nadilazi. Pitanje napretka i nazadovanja, koje Toma obrađuje u spoznajnoj, moralnoj i političkoj dimenziji, otkriva da on istovremeno priznaje realnost napretka i njegovu unutarnju krhkost. Napredak je realan u filozofskoj spoznaji, jer kasniji mislioci nadograđuju otkrića svojih prethodnika, kao i u političkim institucijama, gdje prirodni zakon dozrijeva u pisano pravo, a ono u složenije ustanove. No taj napredak uvijek ugrožavaju slabljenje ljubavi i zahlađenje volje. U povijesti ne postoji ni automatski napredak ni neizbježan pad. Umjesto toga vlada napetost između svrhe koju povijest dobiva od svoga Stvoritelja i slobodnoga odgovora ili odbijanja ljudskih uzroka koji tu svrhu ostvaruju ili razaraju.

Konačna sreća, kao treća i završna etapa, predstavlja krajnju svrhu kojoj je podređeno cjelokupno povijesno zbivanje. To je svrha koja nadilazi vrijeme i koji ljudska narav priželjkuje, ali ga ne može doseći vlastitim snagama. Upravo taj filozofski paradoks naravne želje za nadnaravnom svrhom daje Tominoj viziji povijesti linearnu i usmjerenu strukturu, nesvodivu na antičke cikluse ili hegelovsku dijalektiku.

5. poglavlje: Kritički osvrt na filozofsku spoznaju povijesti

Peto je poglavlje epistemološke naravi. Ono postavlja pitanje: što filozofija doista može spoznati o povijesti? Koliko daleko seže ta spoznaja i gdje su njezine granice?

Spoznaja pojedinačnih stvari, što je nužan uvjet svake povijesne spoznaje, suočava se s temeljnom strukturom ljudskoga uma. Um ne doseže ono pojedinačno na izravan i neposredan način, već refleksivno: povratkom na vlastite čine i na osjetilne slike koje su im potpora. Filozofska je spoznaja povijesti stoga realna, ali nepotpuna. Ona može zahvatiti univerzalne uzroke zbivanja, velike etape i trajne strukture, ali ne može s dokaznom izvjesnošću doseći slučajne događaje u njihovoj neponovljivosti.

Odavde proizlazi posebna metodološka važnost argumenta prikladnosti *(argumentum convenientiae)*. Kada strogi dokaz nije moguć – što je u filozofiji povijesti čest slučaj – Toma ne odustaje. On traži razloge prikladnosti koji, iako nemaju snagu nužnoga dokaza, ipak omogućuju određeno razumijevanje nenužnoga. To je Akvinčev način filozofske spoznaje povijesti u onim njezinim dijelovima koji su nesvodivi na nužnost.

Razmatranje cikličkih i linearnih predodžbi vremena pokazuje da Toma izrijekom odbacuje ideju vječnoga vraćanja istoga. Uskrsnuće mrtvih, neopoziva jedinstvenost utjelovljenja i posljednji sud nameću povijesti usmjerenu strukturu koja se ne može zatvoriti u sebe. Krug i pravac za Tomu nisu ravnopravne figure. Prevladava pravac: izlazak iz Boga *(exitus)* i povratak Bogu *(reditus)* – ali ne prema automatskoj dijalektici, nego prema slobodnoj odgovornosti svakoga ljudskog uzroka unutar providnosnoga poretka.

Zaključne napomene

Na kraju ovoga istraživanja moguće je formulirati kako bi izgledala filozofija povijesti Tome Akvinskoga kada bi bila sustavno izložena. Ona bi počivala na četiri temeljne tvrdnje. Prvo, postoji razumljiva univerzalna povijest čije jedinstvo ne proizlazi iz imanentne ideje ni iz dijalektike proturječnosti, nego iz usmjerenosti svih stvari prema transcendentnoj svrsi po božanskoj providnosti. Drugo, čovjek je u svom konkretnom bivanju povijesno biće, ali je njegova narav stabilna, a njegova svrha nadilazi vremenito postojanje. Treće, ljudska je uzročnost realna, nesvodiva i dostatna za objašnjenje njoj vlastitih povijesnih učinaka, ali ona pripada redu uzroka koji je utemeljuje, a ne razara, i kojemu ona nije vrhunac. Četvrto, filozofska je spoznaja povijesti moguća, ali ograničena: ona može zahvatiti trajne uzroke i strukture zbivanja, no ne i nenužne događaje u njihovoj pojedinačnosti. Stoga ona prihvaća da se tamo gdje strogi dokaz nije moguć postupa argumentima prikladnosti.

Ove četiri tvrdnje odgovaraju na tri teze humanističkih filozofija povijesti ustanovljene u prvome poglavlju i ujedno ih nadilaze. One pokazuju da Toma Akvinski nije zanemario pitanja za koja su moderni mislioci držali da nedostaju u njegovu nauku. On je na njih odgovorio, ali prema logici utemeljenoj na transcendenciji bitka, a ne na imanenciji postajanja.

Toma Akvinski ostavlja u baštinu pouku koja nadilazi samo pitanje filozofije povijesti. Suočivši njegov nauk s filozofijama koje apsolutiziraju imanenciju – bilo da je riječ o hegelovskom Duhu, marksističkoj materiji ili dilthejevskom subjektu – te nasuprot skepticizmima koji odbacuju svaku razumljivost bivanja, može se reći da on s vedrinom koju može utemeljiti samo metafizika bitka ustraje u tvrdnji da je povijest realna, da su njezini uzroci spoznatljivi, da je

usmjerena prema svojoj svrsi te da čovjek, premda povijestan u svojem postojanju, nije rob svoga vremena. A možda je upravo to ono što suvremena misao treba iznova otkriti.

Ključne riječi:

Toma Akvinski, filozofija povijesti, uzročnost, božanska providnost, vrijeme, povijesnost, napredak, povijesna spoznaja, prvi uzrok, drugotni uzrok.

EXTENDED SUMMARY in English

Thomas Aquinas' Philosophical Teaching on History

Aim of the Research

Does Thomas Aquinas have a philosophy of history? This question may seem surprising. A widespread opinion – present since at least Francis Bacon's critique in the 17th century and still defended in the 20th century by authors as significant as Étienne Gilson and Aloïs Dempf – holds that Aquinas, focused as he was on the universal and the immutable, had no philosophical interest in historical becoming. His enormous corpus contains no treatise on history, nor does he define history as an autonomous object of inquiry. At first glance, he appears to confine it to a simple *narratio rei gestae* – a narrative of accomplished facts, devoid of demonstrative value in the Aristotelian sense.

The present dissertation contests this view. Its aim is not to attribute to Aquinas a discipline foreign to him, nor to claim for him the anachronistic title of "philosopher of history." Its goal is more modest and, precisely for that reason, more rigorous: to systematically reconstruct, according to the internal logic of Aquinas's thought, the philosophical elements of a reflection on historical becoming that are scattered throughout his entire corpus. The hypothesis guiding this research is that the absence of formal thematization does not imply the absence of reflection. These two concepts are distinct, and a careful reading of Aquinas reveals a coherent, albeit unsystematized, philosophical account of history.

Method

The methodological approach adopted here consists of four steps. The first is the identification of relevant passages within the Aquinas's corpus – including commentaries on Aristotle, theological *summae*, disputed questions, and biblical commentaries – where questions pertaining to what we would today call a philosophy of history are treated, directly or indirectly. The second is the hermeneutical analysis of these passages within their original context, determining their precise meaning without importing modern categories. The third is a synthesis of these isolated meanings according to the internal logic of Thomas's thought. The fourth is a scientific systematization that reveals the structure of Aquinas's teaching on history.

This approach requires a fundamental methodological distinction between legitimate reconstruction and anachronistic projection. To attribute Hegelian dialectics, Marxist materialism, or Dilthey's hermeneutics of lived experience to Aquinas would be to distort his

thought. However, it is methodologically legitimate and philosophically fruitful to address his corpus with philosophical questions formulated by later thinkers in order to determine whether he offered alternative solutions to those same problems.

Chapter 1 – Difficulties of the Problem

The first chapter has a dual purpose. On the one hand, it presents the state of the research: the arguments that have been advanced from Bacon to Binotti and Torrell, both for and against the existence of philosophical reflection on history in Aquinas's work. On the other hand, it offers a selective survey of the key figures in the philosophy of history, including Vico, Hegel, Marx, Dilthey, and Herder, with a precise comparative aim: to show that Aquinas had already, at least partially, addressed the same factors and aspects that these thinkers thematized, but with a different approach and different philosophical conclusions.

The central result of this chapter is the identification of three fundamental claims of humanist philosophies of history that constitute an implicit challenge to Aquinas's position. The first claim is that there is no universal history, as philosophy can only study particular histories of cultures and civilizations without their totality forming an intelligible unity. The second holds that man is essentially a historical being, a product of his time and environment, without a stable nature that would precede or transcend his becoming. The third states that human causality alone is sufficient to account for the course of history, whereby any reference to divine causality is methodologically excluded. To these three claims, the subsequent chapters provide an articulated Aquinas's response.

Chapter 2 – Preliminary Questions: Aquinas's Relation to History and to Time

Philosophical reflection on history does not require detailed knowledge of historiography. It presupposes, however, at least a certain familiarity with historical material, a critical awareness of sources, and a rigorous metaphysical concept of time. This chapter shows that Thomas Aquinas satisfies both conditions.

With respect to historical knowledge, Aquinas was far from indifferent to history; he knew the sources, mastered critical methods, and exploited historical data in his philosophical and theological works. He sought autographs, compared translations, established the authenticity of texts, set out the *status quaestionis*, and sought the *intentio auctoris*. His hermeneutics of the biblical text, particularly the primacy he accords to the literal or historical sense, implies that real events in time bear an intelligible significance that is irreducible to allegory. History for

Aquinas is not raw material to be transcended, but an order of reality with its own consistency and cognitive value.

With respect to time, the analysis of Aquinas's work reveals three elements decisive for philosophical reflection on history. First, time is real, continuous and measurable; it is not an illusion or an indifferent flux, but the objective measure of the movement of material realities. Second, time produces more corruption than generation, and only the finality of the agent confers meaning and direction on becoming. Without purpose, time is merely disintegration. Third, time exists only in its relation to eternity, which encompasses and measures it without belonging to it. The temporal world thus has the structure of an oriented itinerary, not a blind process. On these three acquisitions – the reality of time, the dependence of progress on the finality of the agent and the subordination of time to eternity – the question of the causes that drive the course of history is opened.

Chapter 3 – The Causes of History

This chapter constitutes the heart of the dissertation. By analysing the natural, human, and divine causes of historical becoming, it shows that Thomas Aquinas possesses a doctrine of historical causalities that is at once complex and ordered.

Natural causality, encompassing celestial bodies, living beings, and their movements, constitutes the permanent ground on which history unfolds. It is real and constitutive of the framework within which every historical event takes place. It is not sufficient, however, to account for history in its properly human dimension. Its explanatory insufficiency opens the question of human agency.

Human causality – whether productive, ethical, economic, or political – introduces into history the dimension of deliberation, free choice, and moral responsibility. It is here that the specific consistency of human historicity resides, metaphysically grounded in the composition of soul and body and in the natural orientation of the will towards the universal good. Man is free, being the cause of himself in his movements and in his judgment, because he is endowed with free will. This freedom does not mean independence from the order of causes that surpasses it; it means, however, that man is a genuine and irreducible cause of the historical effects that are properly his own.

The causality of spiritual substances and, above all, divine causality complete this order without destroying it. The key lies in the distinction between the first cause and secondary causes. Since they do not belong to the same category, their conjunction in one and the same effect is not an

addition but an ordered subordination. The historical effects of human actions are entirely attributable to the freedom of secondary agents and entirely attributable to divine providence – not according to a proportional division, but according to two causal modes irreducible to one another.

The chapter concludes with an analysis of the relations between the different kinds of causality. Aquinas establishes a hierarchy that is not mechanical but analogical: each cause acts according to its own proper mode, whether necessarily or contingently, freely or by nature. Divine providence, precisely because it is the universal causality of being *(esse)*, does not impose necessity on what is by nature contingent.

Chapter 4 – The Great Stages of History

The fourth chapter develops what might be called Aquinas's philosophy of historical epochs. Three fundamental stages are distinguished: creation, providential governance, and final happiness.

Creation is the absolute first beginning that introduces time and establishes the order of the universe. This is not merely a theological assertion. Aquinas shows that the necessity of creation can be philosophically grounded, as every reason for a particular disposition of the universe points to the absolute will of the Creator as the only sufficient reason.

Providential governance constitutes the warp and weft of the course of history. It respects the consistency of secondary causes while orienting them toward a goal that transcends them. The question of progress and regression, treated in its cognitive, moral, and political dimensions, reveals that Aquinas simultaneously maintains the reality of progress and its intrinsic fragility. Progress is real in philosophical knowledge, as later thinkers build on what earlier thinkers discovered, and in political institutions, where natural law matures into written law, and law into more complex institutions. However, this progress is always threatened by the weakening of charity and the cooling of the will. There is no automatic progress in history, nor is there an inevitable decline. Instead, there is a tension between the purpose history receives from its Creator and the free response – or refusal – of the human causes that realize or undermine it.

Final happiness, the third and concluding stage, represents the ultimate end toward which all historical becoming is ordered. This is an end that transcends time and which human nature desires without being able to reach by its own powers. It is precisely this philosophical paradox – a natural desire for a supernatural end – that gives Aquinas's vision of history its linear and oriented structure, irreducible both to Greek cycles and to Hegelian dialectics.

Chapter 5 – Critical Reflection on the Philosophical Knowledge of History

The fifth chapter is epistemological. It asks: what can philosophy know about history? How far does that knowledge extend, and where are its limits?

The knowledge of singular things, as a necessary condition of all historical knowledge, comes up against the fundamental structure of human intelligence. The intellect does not reach the particular directly and immediately; rather, it reaches it reflexively, by returning to its own acts and to the sensible images that support them. Philosophical knowledge of history is therefore real but incomplete. It can grasp the universal causes of becoming, the great stages, and the permanent structures, but it cannot reach contingent events in their singularity with demonstrative certainty.

Hence the special methodological importance of the argument of fittingness *(argumentum convenientiae)*. When demonstration is not possible – which is frequently the case in the philosophy of history – Aquinas does not fall silent or abdicate. He seeks reasons of fittingness which, though they do not achieve the necessity of proof, nonetheless provide a degree of intelligibility to the contingent. This is the specific mode of philosophical knowledge of history in those aspects that are irreducible to necessity.

The examination of cyclical and linear representations of time shows that Aquinas explicitly rejects the eternal recurrence of the same things. The resurrection of the dead, the irrevocable singularity of the Incarnation, and the last judgment impose on history an oriented structure that cannot close upon itself. The circle and the straight line are not equivalent figures for Aquinas. The line prevails: the going forth from God *(exitus)* and the return to God *(reditus)*, not according to an automatic dialectic, but according to the free response of each human cause within the providential order.

Conclusions

At the end of this inquiry, it is possible to formulate what the philosophy of history of Thomas Aquinas would be if it were systematically set forth. It would rest on four fundamental claims.

First, there exists an intelligible universal history whose unity derives neither from an immanent idea nor from a dialectic of contradictions, but from the ordination of all things to a transcendent end by divine providence. Second, man is a historical being in his concrete existence, but his nature is stable and his finality transcends temporal becoming; human historicity is real without being constitutive of his deepest being. Third, human causality is real, irreducible, and sufficient

to account for the historical effects that are properly its own, yet it inscribes itself within an order of causalities that founds it without suppressing it. Fourth, the philosophical knowledge of history is possible but limited: it can grasp the permanent causes and structures of becoming, but not contingent events in their singularity, and it must accept that where demonstration is impossible, it proceeds by arguments of fittingness.

These four claims respond, term by term, to the three theses of humanist philosophies of history identified in the first chapter, and they go beyond them. They show that Aquinas did not ignore the questions that modernity believed it had detected as lacunae in his thought. He answered them, but according to a logic grounded in the transcendence of being *(esse)* rather than in the immanence of becoming.

Thomas Aquinas bequeaths to us a lesson that goes beyond the question of the philosophy of history. Faced with philosophies that absolutize immanence – whether the Hegelian Spirit, Marxist matter, or the Diltheyan subject – and faced with skepticisms that renounce all intelligibility of becoming, he maintains that history is real, its causes are knowable, and its end is oriented. He affirms with serenity that man, though historical in his existence, is not the slave of his time. Perhaps that is precisely what contemporary thought most needs to rediscover.

Keywords:

Thomas Aquinas, philosophy of history, causality, divine providence, time, historicity, progress, historical knowledge, first cause, secondary cause.

ABRÉVIATIONS DES ŒUVRES DE THOMAS D'AQUIN

La manière d'écrire les abréviations est tirée de http://www.corpusthomisticum.org/.

I^a	Summa Theologiae prima pars
I^a-IIæ	Summa Theologiae prima pars secundae partis
II^a-IIæ	Summa Theologiae secunda pars secundae partis
III^a	Summa Theologiae tertia pars
Ad Bernardum	Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem
Contra Gentiles	Summa contra Gentiles
Contra impugnantes	Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem
Contra retrahentes	Contra doctrinam retrahentium a religione
De 108 articulis	Responsio de 108 articulis
De 30 articulis	Responsio de 30 articulis
De 36 articulis	Responsio de 36 articulis
De 43 articulis	Responsio de 43 articulis
De articulis Fidei	De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis
De decem praeceptis	Collationes in decem praeceptis
De malo	Quaestiones disputatae de malo
De potentia	Quaestiones disputatae de potentia
De regno	De regno ad regem Cypri
De sortibus	Liber de sortibus
De spiritualibus creaturis	Quaestio disputata de spiritualibus creaturis
De unione Verbi	Quaestio disputata de unione Verbi incarnati
De veritate	Quaestiones disputatae de veritate
Ecce Rex	Sermo Ecce Rex
Expositio Peryermeneias	Expositio libri Peryermeneias
Expositio Posteriorum	Expositio libri Posteriorum Analyticorum
In De caelo	In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio
In De divinis nominibus	In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio
In De generatione	In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio
In Jeremiam	In Jeremiam prophetam expositio
In Physic.	Commentaria in octo libros Physicorum
In Symbolum Apostolorum	Expositio in Symbolum Apostolorum

Q. d. de anima	Quaestio disputata de anima
Quodlibet I – Quodlibet XII	Quaestiones de quodlibet I-XII
Rigans montes	Principium Rigans montes
Sentencia De anima	Sentencia libri De anima
Sentencia De sensu	Sentencia libri De sensu et sensato
Sententia Ethic.	Sententia libri Ethicorum
Sententia Metaphysicae	Sententia libri Metaphysicae
Sententia Politic.	Sententia libri Politicorum
Super Col.	Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura
Super De causis	Super librum De causis expositio
Super De Trinitate	Super Boetium De Trinitate
Super Decretales	Expositio super primam et secundam Decretalem
Super Eph.	Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura
Super Gal.	Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura
Super Heb.	Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura
Super I Thes.	Super I Epistolam B. Pauli ad Thessalonicenses lectura
Super I Tim.	Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura
Super II Cor.	Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura
Super II Thes.	Super II Epistolam B. Pauli ad Thessalonicenses lectura
Super Io.	Super Evangelium S. Ioannis lectura
Super Iob	Expositio super Iob ad litteram
Super Is.	Expositio super Isaiam ad litteram
Super Mt., Super Mt.*	Super Evangelium S. Matthaei lectura
Super Psalmo 1 – 54	In psalmos Davidis expositio
Super Rom.	Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura
Super Sent.	Scriptum super Sententiis
Super Tit.	Super Epistolam B. Pauli ad Titum lectura

CONTENU

INTRODUCTION 1

1. DIFFICULTES DU PROBLEME 3

1.1. ÉTAT DE LA QUESTION 4

1.2. FIGURES REPRESENTATIVES DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE ET COMPARAISON AVEC L'ENSEIGNEMENT THOMASIEN 10

1.2.1. Giambattista Vico et les débuts de la philosophie de l'histoire 11

1.2.2. Le développement de la philosophie idéaliste et matérialiste de l'histoire : Hegel, Marx et Dilthey 13

1.2.3. Des principes des philosophies humanistes de l'histoire 17

2. QUESTIONS PRELIMINAIRES : THOMAS D'AQUIN ET SA CONNAISSANCE DE L'HISTOIRE, DE LA METHODE HISTORIQUE ET SA COMPREHENSION DU TEMPS 20

2.1. THOMAS D'AQUIN ET SA CONNAISSANCE DE L'HISTOIRE ET DE LA METHODE HISTORIQUE 20

2.1.1. Thomas d'Aquin et sa connaissance de l'histoire 20

2.1.2. La connaissance de Thomas d'Aquin de l'histoire de la philosophie et de la théologie 25

2.1.3. L'utilisation et l'interprétation de la Bible 29

2.2. LA NATURE ET L'EXISTENCE DU TEMPS ET LA QUESTION DE LA TEMPORALITE DU MONDE 35

2.2.1. L'existence et la nature du temps 36

2.2.2. La question de la temporalité du monde 43

3. CAUSES DE L'HISTOIRE 50

3.1. CAUSALITE NATURELLE 54

3.2. CAUSALITE HUMAINE PRODUCTIVE, ETHIQUE, ECONOMIQUE ET POLITIQUE 62

3.2.1. Causalité du faire 64

3.2.2. Causalité des actions volontaires libres : éthique, économique et politique 69

3.3. LES FONDEMENTS METAPHYSIQUES DE L'HISTORICITE HUMAINE 80

3.4. CAUSALITE DES SUBSTANCES SPIRITUELLES ET DIVINE 87

3.4.1. Causalité des substances spirituelles ... *87*
3.4.2. Causalité divine ... *92*
3.5. La relation entre les differentes causalites ... 99
3.5.1. Comment un seul et même effet provient de deux ou plusieurs causes ... *102*
3.5.2. La nécessité de la causalité divine ... *104*
3.5.3. La relation de la cause première à la cause seconde ... *107*
3.5.4. La relation entre les différents genres de causes ... *109*
3.5.4.1. La relation entre les différentes causalités finales ... 110
3.5.4.2. La relation entre les différentes causalités efficientes ... 112
3.5.4.3. La relation entre les différentes causalités exemplaires ... 119
4. GRANDES ETAPES ... 123
4.1. La premiere etape : la creation ... 129
4.2. La deuxieme etape : le gouvernement providentiel ... 135
4.2.1. La providence divine et le gouvernement divin ... *135*
4.2.2. La providence des différents êtres ... *144*
4.2.3. La providence en fonction du bien et du mal moral ... *147*
4.2.4. La question du progrès et de la régression ... *152*
4.2.4.1. Le progrès dans la connaissance ... 154
4.2.4.2. Le progrès dans la vertu ... 156
4.2.4.3. Le progrès dans la communauté politique ... 159
4.3. La troisieme etape : le bonheur final ... 163
5. REFLEXION CRITIQUE SUR LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE DE L'HISTOIRE ... 174
5.1. La connaissance des choses singulieres en tant qu'elles ont rapport avec le temps ... 176
5.2. La connaissance intellectuelle de l'histoire ... 182
5.3. Les cercles, la ligne ou le cercle ? ... 191
CONCLUSION ... 198
BIBLIOGRAPHIE ... 202

INTRODUCTION

La question de savoir si Thomas d'Aquin a réfléchi philosophiquement sur l'histoire demeure, à ce jour, débattue. Une opinion répandue, présente depuis au moins la critique baconienne du XVIIe siècle et encore défendue au XXe siècle par des auteurs aussi importants qu'Étienne Gilson et Aloïs Dempf, soutient que Thomas d'Aquin, centré sur l'universel et l'immuable, n'aurait accordé aucune attention philosophique au devenir historique. Cette opinion repose sur un constat réel : parmi les quelque trente-huit mille pages de son corpus, Thomas d'Aquin ne consacre aucun traité spécifique à l'histoire. Il ne la définit pas comme objet d'étude autonome et la cantonne, au premier abord, à une simple *narratio rei gestae* – un récit de faits accomplis, dépourvu de valeur démonstrative au sens aristotélicien.

Cependant, l'absence de thématisation explicite ne permet pas de conclure à l'absence de réflexion. Une lecture attentive du corpus thomasien révèle que la question de l'histoire traverse, de manière non systématisée mais cohérente, l'ensemble de sa métaphysique, de son éthique et de sa théologie naturelle. L'histoire y apparaît comme le lieu concret où se déploient la liberté humaine et la causalité divine – ce que Thomas appelle le gouvernement providentiel. Si aucune *philosophia historiae* formalisée n'y figure, ce n'est pas parce que Thomas en aurait ignoré les éléments constitutifs, mais parce que ceux-ci sont intégrés à d'autres disciplines selon la logique architectonique propre à sa pensée. L'enjeu de la présente recherche est précisément de recueillir ces éléments dispersés et d'en dégager une conception générale et cohérente.

L'objectif de ce travail n'est donc pas de procéder à une exégèse archéologique, mais de mener une reconstruction systématique de l'enseignement philosophique de Thomas d'Aquin sur l'histoire. Cette reconstruction suit la démarche propre à Thomas d'Aquin lui-même : partir de l'expérience concrète pour remonter vers les principes universels, en respectant l'unité de l'intelligibilité tout en répondant aux questions que la postérité a cru déceler comme des lacunes. Extraire les affirmations thomasiennes de leur contexte immédiat – physique, métaphysique ou éthique – pour les ordonner selon la logique d'une philosophie de l'histoire exige de distinguer soigneusement ce qui relève de la reconstruction légitime et ce qui constituerait une projection anachronique. Cette distinction méthodologique est le critère qui gouverne l'ensemble de l'enquête.

La démarche s'articule en quatre étapes. Elle commence par une investigation au sein du corpus de Thomas d'Aquin afin d'identifier les passages où Thomas traite, directement ou indirectement, de questions relevant de ce qu'on appellerait aujourd'hui une philosophie de l'histoire. Ces passages sont ensuite soumis à une analyse herméneutique qui en détermine le sens précis dans leur contexte originel – qu'il s'agisse d'un commentaire d'Aristote, d'un traité théologique ou d'une question disputée. Une fois ces significations isolées, il s'agit d'en retrouver l'unité et l'ordre selon la logique interne de la pensée thomasienne. C'est à partir de cette vision synthétique que peut s'effectuer la systématisation scientifique, qui révèle la structure de l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'histoire.

Cette étude s'articule en cinq chapitres. Le premier expose les difficultés préliminaires de la recherche et situe l'enseignement de Thomas d'Aquin par rapport aux principales figures de la philosophie de l'histoire – Vico, Hegel, Marx, Dilthey et Herder – non pour en faire un panorama historique, mais pour identifier les acteurs et aspects fondamentaux de l'histoire que chacun a thématisés et auxquels Thomas d'Aquin a, au moins partiellement, apporté des réponses distinctes. Le deuxième chapitre pose les fondements nécessaires en examinant la connaissance que Thomas avait de l'histoire et de la méthode historique, ainsi que sa conception de la nature et de l'existence du temps. Le troisième chapitre constitue le cœur de la démonstration : il analyse l'histoire à travers le prisme de la causalité, en distinguant les causalités naturelle, humaine et divine, et en examinant leurs relations mutuelles. Le quatrième chapitre élabore les grandes étapes du devenir historique – création, gouvernement providentiel et fin ultime – et traite en particulier de la question du progrès et de la régression historiques. Le cinquième chapitre clôt l'enquête par une réflexion critique sur la portée et les limites de la connaissance humaine de l'histoire, incluant la question des représentations cycliques et linéaires du temps dans la pensée thomasienne.

Cette dissertation s'inscrit dans l'actualité du triple anniversaire thomasien (2023–2026), qui célèbre le 700e anniversaire de la canonisation de l'Aquinate, le 750e de sa mort et le 800e de sa naissance. C'est dans ce sillage mémoriel que nous exprimons notre gratitude au Père Jean-Pierre Torrell, o.p. (1927–2025), dont le contact immédiat avec les textes de Thomas, l'analyse rigoureuse restituée dans leur horizon historico-doctrinal ainsi que l'actualisation du maître médiéval ont profondément inspiré ce travail.

1. Difficultés du problème

L'hypothèse directrice de la présente dissertation soutient que, bien que Thomas d'Aquin n'ait pas thématisé ou systématisé une philosophie de l'histoire, son œuvre contient une réflexion réelle sur ce sujet. L'absence de thématisation ne dit pas l'absence de réflexion, ces deux concepts étant distincts. Et c'est précisément ce que les cinq chapitres qui suivent entendent démontrer. Préalablement à l'analyse des structures de l'enseignement de Thomas d'Aquin sur l'histoire, il convient de dissiper les ambiguïtés conceptuelles actuelles. La saisie de la singularité de la perspective thomasienne exige ainsi une confrontation critique avec les interprétations divergentes et une analyse des tensions propres à l'histoire des idées.

La difficulté la plus évidente qui surgit lorsque l'on tente d'évoquer la possibilité que Thomas d'Aquin ait réfléchi philosophiquement sur l'histoire est l'opinion, répandue et presque spontanément acceptable, que Thomas n'avait tout simplement pas le sens de l'histoire. Une opinion ancienne, dont les premières traces philosophiques explicites remontent au moins à Francis Bacon et qui prévaut encore aujourd'hui, est étayée par plusieurs objections principales à l'existence d'une véritable considération de l'histoire dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Ces objections seront présentées dans la première section de ce chapitre. D'autre part, seront également mentionnées les principales études, qui ont commencé à paraître au cours des soixante dernières années, qui argumentent en faveur de l'existence de la réflexion philosophique sur l'histoire dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Ces deux points de vue, avec leurs arguments *contra* et leurs arguments *pro*, constituent l'état actuel de notre question.

Dans la deuxième section, les principales voies de développement de la philosophie de l'histoire en général seront brièvement abordées. À travers ce bref aperçu, nos recherches sur Thomas d'Aquin et l'histoire seront elles-mêmes situées dans un contexte historique, permettant ainsi une comparaison des idées thomasiennes sur l'histoire avec les idées de plusieurs philosophes qui ont grandement influencé le développement de la philosophie de l'histoire. Une telle comparaison a l'avantage de pouvoir offrir un aperçu de la présence ou de l'absence de réponses aux principales questions philosophiques sur l'histoire dans l'œuvre de Thomas d'Aquin.

1.1. État de la question

L'opinion que l'œuvre de Thomas d'Aquin passe « communément pour un modèle de pensée indifférente à l'aspect historique des phénomènes et planant au-dessus du temps »[1] est devenue courante pour plusieurs raisons. La raison la plus évidente est le fait que Thomas d'Aquin n'a pas thématisé, développé ou systématisé une philosophie de l'histoire pour elle-même au sens où on l'entend depuis le XVIIIe siècle, c'est-à-dire que ses œuvres ne donnent pas une analyse complète de l'histoire ni une philosophie spécifique de l'histoire.

La deuxième raison tient aux facteurs historiques qui ont influencé l'expansion de l'opinion sur la non-historicité de Thomas d'Aquin et sur son intérêt uniquement pour les choses abstraites et universelles. Après la période de la grande scolastique au XIIIe siècle, la phase de repli commence au XIVe siècle. Au cours de cette phase, l'unité de la doctrine de l'Aquinate se rompt, et l'étude de l'essence commence à prendre une importance démesurée, au détriment de l'étude de l'être et du devenir. La réflexion reste d'inspiration thomiste, mais ne parvenant trop souvent pas à atteindre la pensée thomasienne, elle manque de « compréhension de l'historique et prend les allures d'une dangereuse abstraction »[2]. L'enseignement de Thomas d'Aquin ne devient pertinent que dans des domaines qui ne touchent pas à des questions spécifiques, concrètes, historiques, existentielles, personnelles. Par conséquent, sa doctrine elle-même commence à être comprise comme un intellectualisme qui sert la simple application de principes ou de conclusions abstraites, toujours correctes, sans qu'il soit nécessaire d'aborder des questions sur l'histoire et le particulier[3].

Les historiens soulignent également la compréhension insuffisante du temps et de l'histoire par les médiévaux en général. Ainsi Jérôme Baschet, dans son livre sur la civilisation féodale, fait deux remarques considérables sur les conceptions du temps et de l'histoire. La première remarque concerne l'historiographie médiévale en général. Il dit que le Moyen Âge « ignore à peu près tout de la critique des sources, et les critères de la vérité historique sont bien plutôt la vraisemblance et l'autorité de la source d'information (principe acritique selon lequel

[1] SECKLER, Max. *Le salut et l'histoire* : la pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire. Paris : Les Éditions du Cerf, 1967, p. 10. Seckler exprime cette opinion au début de son ouvrage dans lequel il présente les réflexions théologiques de Thomas d'Aquin sur l'histoire.

[2] JOLIF, Jean-Yves. « Saint Thomas, le Père Fessard et l'histoire ». *Lumière et Vie*, vol. 49, 1960, p. 123–144, p. 142–143.

[3] Gaston Fessard, en critiquant les thomistes plus récents, notamment Jacques Maritain, dit que leur « goût excessif de l'abstraction […] ne contrôle pas assez une réflexion habituellement tournée vers l'existentiel et l'historique » (FESSARD, Gaston. *De l'Actualité historique*, t. I : À la recherche d'une méthode ; t. II : Progressisme chrétien et Apostolat ouvrier. Paris : Desclée de Brouwer, 1960, p. 260).

un récit vaut ce que vaut le prestige de son auteur, réel ou supposé) »[4]. La deuxième remarque concerne le contenu de la recherche historique des savants médiévaux. Baschet note que l'une de leurs plus grandes limites est le « fait que le seul véritable acteur de cette histoire est Dieu, les hommes n'étant que les instruments à travers lesquels se réalise le plan divin »[5]. La généralisation de Baschet, l'historien de la civilisation féodale, non spécialiste de la pensée thomasienne, ne distingue pas entre théologie de la Providence et philosophie des causes secondes – distinction qui fera l'objet d'une analyse approfondie et de précisions dans les chapitres 3 à 5. Patrick Lancaster Gardiner parle de scepticisme quant à l'intelligibilité et au sens de l'histoire, avec le fait que le scepticisme historique peut prendre différentes formes[6].

Nous pouvons également mentionner les témoignages biographiques de Thomas d'Aquin, tout en soulignant que leur valeur épistémique demeure limitée pour l'évaluation du contenu proprement philosophique de l'œuvre. Ils nous renseignent sur la personnalité de Thomas, sur son désintérêt pour les choses concrètes. Guillaume de Tocco, son promoteur de la cause de canonisation et le plus ancien biographe, écrit que non seulement sa famille, mais aussi « [l]es nobles de la ville s'étonnent qu'un tel héritier quitte la maison parentale et que d'aussi riches prémices, indices révélateurs d'une future ascension, soient enfouies sous l'habit d'un Ordre mendiant »[7]. Cette perception se retrouve encore au XXe siècle chez A.-D. Sertillanges, dominicain et interprète de l'œuvre de l'Aquinate, qui en offre la réception suivante : « "Taciturne" dans sa jeunesse, il le devint toujours davantage à mesure qu'il s'enfonçait dans son œuvre. Les affaires de ce monde ne l'intéressaient pas, si ce n'est qu'elles eussent rapport à la pensée abstraite ou à la charité »[8]. Et il en donne quelques exemples :

> *Appelé à la cour de saint Louis, il s'excusait sur son travail, et il n'y parut qu'une fois, par ordre. On sait comment il s'y conduisit. Au beau milieu du repas, il frappe tout à coup sur la table en s'écriant : « Voilà qui est décisif contre les manichéens ! » et le bon roi, loin de s'offenser, comme le craignait le prieur*

[4] BASCHET, Jérôme. *La civilisation féodale* : de l'an mil à la colonisation de l'Amérique. Éd. augmentée d'une postface inédite. Paris : Flammarion, 2018, p. 459.

[5] *Ibid.*, p. 460.

[6] GARDINER, Patrick Lancaster. « Philosophy of history ». *Encyclopedia Britannica*, 16 juin 2017. Disponible sur : https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-history (consulté le 27.07.2021).

[7] TOCCO, Guillaume de. *Histoire de saint Thomas d'Aquin de l'Ordre des frères prêcheurs (écrit en 1323)*. Trad. par Guy Delaporte. Édition numérique. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr (consulté le 25.09.2023), chapitre 8.

[8] SERTILLANGES, Antonin Gilbert/Dalmace. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris : E. Flammarion, 1931, p. 23.

présent à cette scène, fait appeler un secrétaire pour recueillir la trouvaille du distrait.

Il s'était détaché de ce qui passionne la grande masse des hommes ; ce qui semble vital aux autres n'était rien pour lui. À la possession de Paris, étalé devant ses yeux un jour qu'il revenait de Saint Denis avec des disciples, il disait préférer un manuscrit de saint Jean Chrysostome, qui alors lui manquait.

La nature, comme spectacle, ne semble pas l'avoir beaucoup retenu ; il vivait dans ses causes ; il la reconstruisait en lui-même ; l'âme n'est-elle pas « en puissance, tout » ? La société l'intéressait par ses âmes, mais non par son train et par son banal commerce. On ne trouve guère chez lui le sentiment de l'histoire, là où le sort même de la doctrine n'est pas en question.[9]

Un peu plus loin, Sertillanges note que Thomas « paraissait aussi placide que le style de ses ouvrages »[10], et ce style ou système de l'Aquinate étant « éminemment impersonnel, au meilleur sens du terme » car il « reflète une personne désintéressée, bienveillante, largement ouverte à tout et à tous, amie de la mesure, ignorante des partis pris et merveilleusement équilibrée dans son étonnante richesse »[11].

La première critique philosophique et explicite de l'ignorance scolastique de l'histoire, qui vise la pensée scolastique en général et dont les conséquences s'étendent à l'enseignement de Thomas d'Aquin, vient probablement de Francis Bacon (XVIIe siècle). Dans son livre *Advancement of Learning*, Bacon insiste fortement :

Cette espèce de doctrine moins saine et qui se corrompt elle-même, s'est principalement accréditée chez un grand nombre de Scholastiques, qui, jouissant d'un grand loisir et doués d'un esprit aussi actif que pénétrant, mais ayant peu de lecture, ignoraient presque totalement l'histoire de la nature et des temps.[12]

---

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*, p. 24.

[12] BACON, Francis. *Œuvres de François Bacon chancelier d'Angleterre.* Trad. par Antoine de Lasalle. Tome premier. Dijon : De l'imprimerie de L. N. Frantin, 1799, p. 142. Texte original : « This kind of degenerate learning chiefly reigned among the schoolmen; who, having subtle and strong capacities, abundance of leisure, and but small variety of reading, their minds being shut up in a few authors, as their bodies were in the cells of their monasteries, and thus kept ignorant both of the history of nature and times. » (BACON, Francis. *Advancement of Learning*. Éd. par Joseph Devey. New York : P. F. Collier and Son, 1902).

La conviction que le caractère non-historique de la philosophie thomasienne est un acquis incontestable s'est généralisée même chez les néothomistes de la première moitié du XXe siècle. Étienne Gilson fait l'observation que « l'indifférence de saint Thomas envers l'histoire a été prodigieuse »[13]. En parlant du Moyen Âge et de l'histoire, Gilson note qu'« on admet communément que le Moyen Âge est resté complètement étranger à toute préoccupation historique et que, pour employer une expression reçue, le « sens » de l'histoire lui a manqué »[14]. Et Gilson continue sur l'absence de conception de l'histoire au Moyen Âge, tout en reconnaissant qu'il convient de s'interroger sur l'existence d'une conception médiévale de l'histoire[15]. En plus, dans son essai *L'Être et l'essence*, il ouvre un espace pour la réflexion historique chez Thomas. Il développe l'idée d'une métaphysique de l'être et de la réflexion philosophique sur les données historiques par « la voie de 'l'étant et de l'essence' », à laquelle il faut ajouter la voie de l'existence[16]. Gilson fonctionne ici simultanément comme témoin de la thèse de non-historicité et comme celui qui en amorce le dépassement. Dans la conclusion de son livre, il fait l'observation suivante :

> *Saint Thomas d'Aquin, dont la pensée témoigne d'un sentiment si vif du primat de l'existence, a souvent eu recours à ce principe ; il l'a même si souvent invoqué qu'on ne peut se dispenser d'en tenir compte sans méconnaître le sens ultime de son œuvre ; mais il n'en a pourtant pas fait la cheville ouvrière d'une métaphysique de l'être et des causes complètement développée.*[17]

En 1960, Gaston Fessard avait remué les esprits avec ses revendications et stimulé involontairement les recherches sur l'histoire chez Thomas d'Aquin. Selon Fessard, l'histoire chez l'Aquinate « n'apparaît pas dans sa métaphysique, sa cosmologie, sa psychologie et sa logique, il faut aller le dénicher ailleurs, par exemple en des questions intermédiaires et fondamentales […], et mieux encore, à mon sens, en de petits problèmes théologiques »[18]. Ainsi Thomas, comme Aristote, ne considérait que l'être de la raison et l'être de la nature, mais il lui

---

[13] GILSON, Étienne. « Cajetan et l'humanisme théologique ». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 22, 1955, p. 113–136, p. 133. Il faut noter que Gilson a formulé ce jugement dans un contexte spécifique de l'article consacré à Cajetan et qu'elle ne paraît pas dans l'ensemble de la pensée thomasienne.

[14] GILSON, Étienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p. 365.

[15] *Cf. ibid.*, p. 365–366.

[16] GILSON, Étienne. *L'être et l'essence*. 2e éd. revue et augmentée. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1962, p. 22.

[17] *Ibid.*, p. 325–326.

[18] FESSARD, Gaston. *De l'Actualité historique*, t. I : À la recherche d'une méthode. Paris : Desclée de Brouwer, 1960, p. 21, note 2.

manque la considération de l'être historique, qui commande la pensée moderne[19]. En effet, Fessard avait, à la différence d'Aristote et de Thomas, fait de l'être historique une catégorie distincte de celle de l'être naturel. Ainsi cette nouvelle catégorie ne faisait plus partie de l'être réel, de la réalité existante. Marie-Joseph Nicolas commente cette idée de Fessard : « L'*historique*, c'est, au sein de l'être « naturel », la catégorie de l' « existentiel » et aussi du « devenir » dont il serait ridicule de prétendre qu'elle n'est pas au cœur même de l'ontologie aristotélicienne reprise par saint Thomas »[20]. Cet argument, qui contre-balance directement la thèse de Fessard, est un argument clé pour la thèse et elle anticipe directement les chapitres 3 et 5.

Aloïs Dempf a cru pouvoir affirmer et expliquer un complet manque du sens de l'histoire chez Thomas d'Aquin par sa compréhension de la vérité comme dépassant le temps et le mouvement. Dempf écrit que Thomas « est à strictement parler l'homme au-dessus du temps ; il n'a aucun besoin de l'histoire »[21].

Les raisons et circonstances mentionnées ci-dessus ont eu une telle influence que même en 1990 Giovanni Binotti a pu écrire :

> *Si l'on demandait aux plus grands philosophes contemporains quel est l'apport de l'œuvre de saint Thomas d'Aquin à la définition du problème de l'historicité, on ne recueillerait presque exclusivement que des réponses négatives.*
>
> *Réciproquement, si l'on demandait aux principaux interprètes de saint Thomas, qu'ils soient thomistes ou non, quel est le poids de l'historicité dans ses œuvres et sa pensée, les réponses seraient, à quelques remarquables exceptions près, tout aussi négatives.*[22]

En revanche, si l'on cherche des études qui ont tenté de montrer que Thomas d'Aquin avait effectivement une philosophie de l'histoire, même s'il ne l'a pas développée, thématisée

---

[19] *Cf. ibid*., p. 18.

[20] NICOLAS, Marie-Joseph. « Le théologien et l'histoire ». *Revue thomiste*, vol. 60, 1960, p. 485–508, p. 487).

[21] DEMPF, Aloïs. *Sacrum Imperium* : Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1973⁴, p. 381 (traduction prise de TORRELL, Jean-Pierre. *Nouvelles recherches thomasiennes*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2008, p. 132).

[22] BINOTTI, Giovanni. « La Storicità nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino ». *Annali Chieresi*. Rivista annuale dell'Instituto di Filosofia San Tommaso d'Aquino in Chieri. Chieri, 1990, p. 79–145. Nous traduisons. Version originale : « Se si chiedesse ai più grandi filosofi contemporanei, quale sia l'apporto delle opere de S. Tommaso d'Aquino alla definizione del problema della storicità, si incontrerebbero pressoché esclusivamente riposte negative. Reciprocamente, se si domandasse ai maggiori interpreti di S. Tommaso, tomisti e non, quale sia il peso della storicità nelle sue opere e nel suo pensiero, le riposte, con poche rimarchevoli eccezioni, sarebbero altrettanto negative. »

ou systématisée, nous trouverons que les plus grandes études consacrées au problème de la réflexion philosophique de l'histoire chez Thomas d'Aquin sont celles de Binotti et de Torrell. En 1990, Binotti avait réalisé le projet d'étudier la réalité éthique chez l'Aquinate comme réalité historique. En 2005, Jean-Pierre Torrell avait écrit l'article le plus important sur notre sujet. Bien que Torrell s'attarde principalement sur les questions de la théologie de l'histoire de Thomas d'Aquin et de sa méthodologie historique, il montre néanmoins que Thomas d'Aquin avait une conception philosophique de l'histoire et de son sens. L'observation de Torrell selon laquelle son travail « n'est guère plus qu'un premier défrichage qui laisse ouvertes beaucoup de pistes qu'il faudra encore prolonger »[23] constitue une invitation et un encouragement pour la présente recherche.

La nécessité de situer la lecture de saint Thomas dans son horizon historico-doctrinal a été soulignée à plusieurs reprises par Serge-Thomas Bonino[24], dont les réflexions sur l'actualité du thomisme rejoignent les conclusions des héritiers de la *Revue thomiste*, telles que les expose Lionel Ponton[25] : le thomisme vivant ne peut progresser que par une intégration critique, attentive à l'histoire des doctrines et à la cohérence de l'organisme doctrinal thomasien.

Pour présenter brièvement les recherches menées jusqu'à présent, disons que déjà en 1960, Marie-Joseph Nicolas reconnaissait la possibilité d'une philosophie de l'histoire selon Thomas d'Aquin, mais décidait de parler plutôt de quelques éléments de sa théologie de l'histoire[26]. En 1962, Jean Langlois propose les pistes de développement d'une philosophie de l'histoire inspirée par la philosophie politique et l'éthique de Thomas d'Aquin[27]. Jean-Yves Jolif a également soutenu que la réalité historique est au cœur de la philosophie politique de l'Aquinate puisque l'historique est précisément ce réel qu'elle cherche à comprendre[28]. En

---

[23] TORRELL, Jean-Pierre. « Saint Thomas et l'histoire : État de la question et pistes de recherches ». *Revue thomiste*, vol. 105, 2005, p. 355–409. Également publié dans TORRELL. *Nouvelles recherches thomasiennes*, *op. cit.,* p. 131.

[24] BONINO, Serge-Thomas. « Avant-propos : Le thomisme et son histoire ». *Revue thomiste*, vol. 97, n° 1, 1997, p. 5–8 ; ID. « Quelques défis du thomisme aujourd'hui ». *Revista Española de Teología*, vol. 63, 2003, p. 167–181.

[25] PONTON, Lionel. « L'actualité du thomisme vue par les héritiers des théologiens et des philosophes disciples de saint Thomas qui ont gravité autour de la *Revue thomiste* ». *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n° 2, 2006, p. 401–406.

[26] *Cf.* NICOLAS. « Le théologien et l'histoire », *op. cit.,* p. 485–508. De même, en 1962, André Hayen a écrit sur la structure historique de la pensée théologique de Thomas d'Aquin : HAYEN, André. « *Le thomisme* et l'histoire ». *Revue thomiste*, vol. 62, 1962, p. 51–82.

[27] *Cf.* LANGLOIS, Jean. « Premiers jalons d'une philosophie thomiste de l'histoire ». *Sciences ecclésiastiques*, vol. 14, 1962, p. 265–291.

[28] *Cf.* JOLIF. « Saint Thomas, le Père Fessard… », *op. cit.,* p. 123–144. Voir aussi JOLIF, Jean-Yves. « Le sujet pratique selon S. Thomas d'Aquin ». Dans : Jean-Yves Jolif, O.P. et al. *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*. Recherches de Philosophie, VI. Paris : Desclée de Brouwer, 1963, p. 13–44.

1964, au début de son livre qui développe la théologie de l'histoire de Thomas d'Aquin, Max Seckler a écrit sur certaines de ses idées proprement philosophiques sur l'histoire[29].

Dans le cadre de la présente étude, lors de l'élaboration de la doctrine philosophique thomasienne de l'histoire, nous aborderons également le contenu des études de Marie-Dominique Chenu, Paul Bernard Grenet, André Hayen, Henri Rondet, Marie-Joseph Nicolas, Michel-Marie Dufeil, Léo Elders. Tous ont considéré que la science de Thomas d'Aquin comprend l'histoire et ils en ont apporté leurs preuves, plus souvent théologiques que philosophiques. Il convient de mentionner ici aussi les indices de la recherche de notre sujet apportés par Yves Congar[30], Antonio Dalmazio Mongillo[31], Ambrose McNicholl[32], Abelardo Lobato[33].

1.2. Figures représentatives de la philosophie de l'histoire et comparaison avec l'enseignement thomasien

Cette section présente quelques-unes des figures les plus représentatives de la philosophie de l'histoire – Vico, Hegel, Marx, Dilthey et Herder – dans la mesure où chacune d'elles a thématisé un ou plusieurs des acteurs ou aspects fondamentaux de l'histoire. Ce parcours sélectif a une visée comparative précise : montrer que Thomas d'Aquin a déjà, au moins partiellement, élaboré ces mêmes acteurs et aspects, mais avec une approche différente et des conclusions philosophiques qui lui sont propres. La comparaison permettra ainsi de situer l'enseignement thomasien dans le panorama plus large de la réflexion philosophique sur l'histoire.

Le terme « philosophie de l'histoire » a été utilisé pour la première fois par Voltaire en 1765, dans un texte publié sous le pseudonyme de l'abbé Bazin, pour désigner une lecture philosophique de l'histoire. Il fut incorporé, à partir de 1769, comme discours préliminaire aux *Essais sur les Mœurs et l'Esprit des Nations*, dont la première édition complète remonte à 1756.

---

[29] SECKLER, Max. *Das Heil in der Geschichte* : Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin. München : Kösel Verlag, 1964 (trad. fr. SECKLER. *Le salut et l'histoire*…, *op. cit.*).

[30] CONGAR, Yves. « L'historicité de l'homme selon Thomas d'Aquin ». *Doctor communis*. Acta et Commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomas Aquinatis, vol. XXII, n° IV, 1969, p. 297–304.

[31] MONGILLO, Antonio Dalmazio. « Potere normativo della «Ratio» nella Legge Nuova ». *Angelicum*, vol. 51, fasc. 2, 1974, p. 169–185 ; MONGILLO, Antonio Dalmazio. « La conception thomiste de l'histoire dans le traité des Lois, Ia IIae q. 90–108 ». Dans : 1274, année charnière : mutations et continuités. Paris : CNRS Éditions, 1977, p. 873–880.

[32] McNICHOLL, Ambrose. « Timely Thought ». *Angelicum*, vol. 49, fasc. 2, 1972, p. 135–161.

[33] LOBATO, Abelardo. « El futuro como dimensión humana ». *Angelicum*, vol. 49, fasc. 2, 1972, p. 162–195.

Le terme sera utilisé de manière interchangeable avec le terme « histoire philosophique »[34]. Dans notre ouvrage, nous parlerons de la philosophie de l'histoire selon la conception classique de « la méditation philosophique et l'interprétation, en son contenu, du déroulement historique empiriquement établi, une sorte de reconstruction et d'explication rationnelle donc, qui présuppose que la suite chronologique correspond à un rapport de succession logique », et dont l'objectif « consiste alors à dégager la relation entre la succession logique et la succession temporelle »[35].

Depuis le XVIIIe siècle, différents types de philosophie de l'histoire ont émergé. Nous n'évoquerons que les débuts de ces recherches philosophiques avec Giambattista Vico, et les trois principaux types de philosophie de l'histoire : idéaliste, matérialiste et humaniste.

1.2.1. Giambattista Vico et les débuts de la philosophie de l'histoire

Giambattista Vico était un penseur napolitain du XVIIIe siècle dont les aperçus originaux des changements de structure de la pensée humaine au cours de l'histoire pouvaient lui attribuer le nom de « précurseur de la philosophie de l'histoire ». Selon son autobiographie, Vico a reçu une éducation jésuite nominaliste et il a été autodidacte dans la métaphysique de Suarez[36]. Ainsi son autobiographie nous révèle qu'il n'a pas connu la grande scolastique du XIIIe siècle et que sa connaissance des Pères et docteurs de l'Église a été insuffisante. Concernant sa connaissance de l'histoire, il a connu seulement l'histoire de l'Empire romain, qu'il est parvenu à généraliser dans son œuvre[37].

En parlant de ses quatre auteurs préférés (Platon, Tacite, Bacon et Grotius), Giambattista Vico montre une estime particulière pour Francis Bacon[38]. L'idée de Bacon que l'ignorance de l'histoire est la grande faiblesse de la scolastique était devenue courante jusqu'au temps de Vico[39], et elle a trouvé chez lui un esprit assez fort pour repenser l'histoire d'une manière originale. Contrairement à Bacon, Vico ne s'engage pas verbalement dans la critique de la scolastique, mais une critique implicite est néanmoins présente dans son œuvre. Déjà le titre de

[34] *Cf.* BINOTTI. « La Storicità… », *op. cit.,* p. 113.

[35] SECKLER. *Le salut et l'histoire*…, *op. cit.,* p. 173.

[36] *Cf.* VICO, Giambattista. « Vie de Vico écrite par lui-même ». Dans : *Œuvres choisies de Vico*. Trad. de Jules Michelet. Paris : Flammarion, 1894, p. 49–144, p. 53.

[37] *Cf.* VICO, Giambattista. *The Autobiography of Giambattista Vico*. Trad. de l'italien par Max Harold Fisch et Thomas Goddard Bergin. Ithaca – London : Cornell University Press, 1975.

[38] *Cf.* VICO. « Vie de Vico… », *op. cit.,* p. 78.

[39] *Cf.* VICO. *The Autobiography*…, *op. cit.,* p. 20.

son ouvrage majeur *Scienza Nuova – La Science nouvelle* confère l'idée de nouveauté scientifique dans sa méthode et sa forme[40].

Vico positionne sa nouvelle méthode par rapport à la méthode cartésienne de la recherche de la vérité dans les sciences naturelles et sa preuve mathématiquement certaine et abstraite de l'existence de Dieu. Vico s'attache à prouver la supériorité scientifique des sciences humaines, et il présente son principe *verum-factum*, selon lequel « les mots *verum* et *factum*, le vrai et le fait, se mettent l'un pour l'autre chez les Latins, ou, comme dit l'école, se convertissent entre eux »[41]. La vérité, identifiée avec l'œuvre humaine, est relative aux changements de la raison humaine[42]. Ces changements sont si importants que Vico enseigne l'existence de trois sortes de nature humaine, suivant trois âges historiques. Toutes les œuvres humaines particulières (actes, pensées, langues, mythes, religions, coutumes, institutions) et leurs trois unités d'espèces (nature, mœurs, droits naturels, gouvernements, langues et caractères ; jurisprudences, autorités et raisons ; jugements et périodes), servent à Vico d'induire un principe universel, certain et déterminant de l'histoire. Il l'appelle la loi naturelle des nations ou l'histoire idéale éternelle. Il l'interprète comme une « unité générale, celle de la religion honorant une Providence » ou comme une « unité d'esprit qui donne la forme et la vie au monde social »[43]. La philosophie vichienne de l'histoire se présente donc comme une science dont le moteur premier est l'œuvre humaine, même si elle s'inscrit dans un cadre providentiel,[44] car la circularité continuelle de l'histoire dépasse la volonté humaine particulière ou nationale. C'est précisément ce mouvement circulaire historique humain et immanent que Vico identifie avec la Providence divine, avec cet ordre et cette prédétermination éternelle qui gouverne le monde.

---

[40] Vico explique que sa « *science nouvelle* sera donc, sous l'un de ses principaux aspects, une *théologie civile de la Providence divine*, laquelle semble avoir manqué jusqu'ici. Les philosophes ont ou entièrement méconnu la Providence, comme les Stoïciens et les Epicuriens, ou l'ont considérée seulement dans l'ordre des choses physiques. Ils donnent le nom de *théologie naturelle* à la métaphysique, dans laquelle ils étudient cet attribut de Dieu, et ils appuient leurs raisonnements d'observations tirées du *monde matériel ;* mais c'était surtout dans l'*économie du monde civil* qu'ils auraient dû chercher les preuves de la Providence. La science nouvelle sera, pour ainsi parler, *une démonstration de fait, une démonstration historique de la Providence*, puisqu'elle doit être une histoire des décrets par lesquels cette Providence a gouverné, à l'insu des hommes, et souvent malgré eux, la grande cité du genre humain. Quoique ce monde ait été créé *particulièrement et dans le temps*, les lois qu'elle lui a données n'en sont pas moins *universelles et éternelles* » (VICO, Giambattista. « Science nouvelle ou Principes de la philosophie de l'histoire ». Dans : *Œuvres choisies de Vico*. Trad. de Jules Michelet. Paris : Flammarion, 1894, p. 361).

[41] *Ibid.*, p. 215.

[42] Selon James M. Edie, Vico enseigne une « dynamic, historical notion of truth » (EDIE, James M. « Vico and Existential Philosophy ». Dans : Giorgio Tagliacozzo (éd.) et Hayden V. White (co-éd.). *Giambattista Vico : An International Symposium*. Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1969, p. 483–495, p. 491).

[43] VICO. « Science nouvelle… », *op. cit.,* p. 552.

[44] L'exception à cette règle concerne le peuple hébreu et une Providence particulière à son égard (*Cf.* VICO. « Science nouvelle… », *op. cit.,* p. 289–290, p. 294, 377).

Bien que Thomas d'Aquin et Giambattista Vico fassent tous deux appel à la Providence divine, leurs conceptions respectives diffèrent structurellement. La Providence vichienne se présente comme essentiellement immanente et quasi-historiciste, se distinguant ainsi de la Providence thomasienne, comprise comme transcendante et personnelle, comme nous le verrons dans le chapitre 4.

Concernant la forme, la nouvelle science envisage toute l'histoire, avec son passé, présent et futur. Vico la divise en trois époques qui caractérisent toutes les nations : âge des dieux, âge des héros, âge des hommes[45]. À ces trois étapes correspondent trois unités d'espèces. Toutes les nations passent par ces trois étapes, chacune à sa manière propre. Pour cette raison l'histoire reste idéale parce qu'elle n'est jamais parfaitement réalisée.

Sur la base construite par Vico, la philosophie de l'histoire a connu des développements divers selon trois chemins principaux : idéaliste, matérialiste et humaniste. Ces chemins sont tracés par Hegel[46], Marx, Dilthey et Herder.

1.2.2. Le développement de la philosophie idéaliste et matérialiste de l'histoire : Hegel, Marx et Dilthey

La contribution de Hegel a été cruciale pour que la philosophie de l'histoire soit reconnue comme une discipline philosophique à part entière[47]. Sa démarche repose sur une transformation décisive de la raison logico-métaphysique : en unifiant logique et métaphysique dans le déploiement du penser lui-même, Hegel fait de la pensée la substance absolue « qui vient à se connaître soi-même dans et par l'esprit fini »[48]. Cette position est structurellement opposée à l'enseignement thomasien selon lequel « la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait »[49], car elle suppose que la raison humaine n'est pas naturellement ordonnée à la vérité sans passer par une dialectique de contradiction et de dépassement – ce qui exclut la possibilité

[45] Vico a trouvé cette réduction chez Hérodote (*Cf.* VICO. « Science nouvelle… », *op. cit.,* p. 295). Varron a appliqué cette division uniquement à l'histoire romaine, et Vico l'a généralisée pour toutes les nations.

[46] Nous ne prétendons pas ici qu'il y avait une influence directe de Vico sur Hegel (*Cf.* PIOVANI, Pietro. « Vico without Hegel ». Dans : Giorgio Tagliacozzo (éd.) et Hayden V. White (co-éd.). *Giambattista Vico : An International Symposium*. Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1969, p. 103–123, p. 106–107).

[47] *Cf.* MARITAIN, Jacques. *On the Philosophy of History*. New York : Charles Scribner's sons, 1957, p. 1.

[48] COPLESTON, Frederick Charles. *A History of Philosophy*, Volume VII : Modern Philosophy. New York : Doubleday, 1963, p. 190.

[49] I^a q. 1 a. 8 ad 2.

d'une philosophie de l'histoire fondée sur la participation des causes secondes à un ordre rationnel transcendant[50].

De cette transformation découle une conséquence décisive : l'histoire cesse d'être une simple succession d'événements pour devenir le lieu du déploiement de l'Esprit absolu dans le temps. Le monde et son histoire apparaissent comme les manifestations d'une totalité intelligible, dans laquelle chaque moment particulier trouve sa signification, et la philosophie de l'histoire pour Hegel « ne signifie pas autre chose que sa considération réfléchie »[51].

C'est précisément en ce sens que, comme le souligne Philippe, la question du sens de l'histoire se pose pour la première fois de manière systématique chez Hegel. Avant lui, l'histoire était certes objet de narration ou de réflexion, mais elle ne faisait pas encore l'objet d'une interrogation sur sa signification interne. Avec Hegel, la distinction entre philosophie et histoire tend à s'effacer : la philosophie devient histoire, et l'histoire philosophie, en raison de l'unité du devenir et de l'être[52]. L'histoire universelle est dès lors comprise comme « l'extériorisation de l'Esprit dans le temps »[53], ce qui confère au processus historique une intelligibilité intrinsèque.

Hegel peut constater que la philosophie de l'histoire ne vise pas à déduire magiquement les phénomènes historiques empiriques, mais que précisément l'appréhension philosophique de l'histoire consiste à la saisir du point de vue de l'histoire universelle elle-même, assurant ainsi la transition vers l'esprit absolu[54]. Hegel distingue à cet égard trois manières de considérer l'histoire : l'histoire originale (simple récit), l'histoire réfléchie (souci de continuité) et enfin l'histoire philosophique. Cette dernière représente l'histoire universelle ; elle constitue

---

[50] La position hégélienne est indissociable du contexte culturel luthérien dans lequel elle s'inscrit, médiatisé principalement par Kant et Fichte. La doctrine luthérienne de la *natura corrupta*, selon laquelle la raison humaine est radicalement faillible et la volonté asservie, tend à introduire une tension irréductible entre raison et foi, et conduit Hegel à faire de Dieu le fondement aussi bien du bien que du mal, dans la mesure où Dieu lui-même passe par le processus d'autodifférenciation dialectique et connaît le développement. Ce n'est donc plus le Dieu contemplatif d'Aristote ni le Dieu créateur de Thomas d'Aquin, mais un Absolu qui se déploie dans le devenir. Sur la doctrine luthérienne de la *natura corrupta* et son contexte historique, voir KEMPE, Michael. « Noah's Flood: The Genesis Story and Natural Disasters in Early Modern Times ». *Environment and History*, vol. 9, n° 2, mai 2003, p. 151–171, p. 152. Sur la médiation kantienne et fichtéenne entre Luther et Hegel, voir COPLESTON. *A History*…, vol. VII, *op. cit.,* p. 185–195.

[51] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Trad. par J. Gibelin. 3e éd. remaniée par Étienne Gilson. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1998, p. 22.

[52] *Cf*. PHILIPPE, Marie-Dominique. *Questions disputées*. Lettre-préface du cardinal Renard. Paris : Beauchesne, 1972, p. 251–252.

[53] HEGEL. *Leçons…, op. cit.,* p. 65.

[54] REDDING, Paul. « Georg Wilhelm Friedrich Hegel ». Dans : Edward N. Zalta (éd.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition). Disponible sur : https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel/ (consulté le 20.11.2021).

l'accomplissement, puisqu'elle saisit la totalité du devenir historique comme processus rationnel. Le monde et son histoire ne sont que pensée, et chaque être devient la manifestation de quelque chose de plus grand que l'individu : la manifestation de la pensée ou de Dieu. Dieu lui-même, puisqu'il passe par le processus d'autodifférenciation, a désormais une histoire, il connaît le développement. Ce n'est plus le Dieu contemplatif d'Aristote, qui se repose en lui-même, mais un Dieu qui se déploie dans le devenir, dans l'autodéveloppement de l'Esprit.

Ce mouvement est enraciné dans la dialectique parce qu'il est lui-même unité dans la contradiction. L'esprit absolu de Hegel n'est pas non plus le Dieu créateur, mais un Dieu de l'identité et de la non-identité qui utilise sa nature contradictoire comme forme du devenir[55]. Pour Hegel, l'histoire universelle n'est que le développement de l'idée, la marche de l'Esprit absolu vers sa réalisation plénière selon un rythme dialectique nécessairement progressif. Toute phase nouvelle est nécessairement meilleure que la précédente car elle la « dépasse » (*aufheben*), c'est-à-dire qu'elle la conserve tout en la supprimant. Hegel, grâce à la dialectique, a dérivé l'être de la pensée et est parvenu à une compréhension de l'esprit de Dieu, et cette compréhension lui permettait de « saisir le sens de l'histoire humaine, la Providence divine n'étant que le déploiement de cet esprit dans le temps »[56].

Cependant, cette vision mène à une subordination de l'individu à l'Esprit universel, dans laquelle la singularité de la personne humaine tend à s'effacer. C'est alors au nom de l'homme que cette vision peut être critiquée, car l'homme y est détruit et ne peut plus être lui-même[57]. Si le réel et le rationnel s'identifient, alors même les guerres deviennent nécessaires, représentant le ressort de la dialectique. Le système hégélien finit par se contredire en prétendant atteindre son terme dans l'État prussien, alors que la dialectique de l'immanence ne peut avoir de terme. En définitive, ce n'est pas du Dieu créateur qu'il s'agit, mais d'une absolutisation de l'Esprit qui finit par se retourner contre l'homme.

Karl Marx avait ensuite renversé la relation hégélienne entre la pensée et la réalité en affirmant que « le mouvement dialectique de la pensée humaine n'est qu'un reflet du processus dialectique de la réalité »[58]. La réalité dont il parle est la réalité matérielle considérée comme ce qui unit l'essence, l'existence et le progrès, faisant ainsi de la matière un tout. Cette unité se

---

[55] JONES, E. Michael. *Logos Rising : a History of Ultimate Reality*. South Bend : Fidelity Press, 2020, p. 455.

[56] *Ibid.*, p. 469. Nous traduisons. Version originale : « know the meaning of human history since divine providence is nothing but the unfolding of that mind in time ».

[57] *Cf.* PHILIPPE. *Questions disputées*, *op. cit.,* p. 255.

[58] COPLESTON. *A History*…, vol. VII, *op. cit.,* p. 316. Nous traduisons. Version originale : « the dialectical movement of human thought is simply a reflection of the dialectical process of reality ».

réalise principalement à travers l'activité qui, en elle-même, pointe le moins vers la causalité créatrice divine, à savoir l'activité productive humaine. Le marxisme reprend la méthode dialectique de Hegel, mais en la « remettant sur ses pieds » : ce sont les conditions matérielles et économiques qui produisent la conscience de l'homme et l'histoire.

La production humaine détermine non seulement la nature, mais aussi la vie culturelle : sociale, politique, artistique, religieuse et philosophique. Puisque cette production s'effectue dans le temps, Marx a développé une théorie de l'histoire matérialiste. Selon cette théorie, le mouvement dialectique de l'histoire devient le mouvement de la réalité dont le facteur fondamental est l'activité économique de production qui conduit aux différences sociales. Il écrit que « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes »[59]. Marx explique ainsi que l'histoire humaine est « un progrès dialectique du communisme primitif vers le communisme développé »[60].

Cependant, cette réduction du sens de l'histoire à ses déterminations économiques n'est pas exempte de difficultés. Le marxisme tombe dans une contradiction interne analogue à celle de Hegel : la dialectique est censée s'arrêter dans une société sans classes, ce qui est logiquement impossible dans un système purement dialectique. De plus, en supprimant la dimension spirituelle de l'homme, en le réduisant à sa fonction productive (*homo faber*), le marxisme substitue à l'absolutisation hégélienne de l'Esprit une absolutisation de la praxis[61].

Face à ces deux positions d'idéalisme absolu et matérialisme historique, il apparaît nécessaire de dépasser leur opposition sans en nier les apports respectifs. Comme le suggère Philippe, chacune contient une part de vérité : Hegel met en lumière la dimension spirituelle de l'histoire, tandis que Marx souligne le rôle déterminant des conditions matérielles[62]. Toutefois, aucune de ces perspectives ne suffit à elle seule à rendre compte de la complexité de l'histoire humaine.

C'est dans cette perspective que la pensée de Wilhelm Dilthey introduit un déplacement décisif. Bien qu'inscrit dans le prolongement de l'idéalisme allemand, Dilthey opère un retour à l'expérience vécue, liée aux jugements et aux actions humaines concrètes. L'histoire devient alors le lieu privilégié de la connaissance humaine. La raison en est une similitude entre les

[59] MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Manifeste du Parti communiste* (1848). Trad. par L. Lafargue, revue par M. Kiitz. Édition bilingue. Paris : Éditions sociales, 1972, p. 6.

[60] COPLESTON. *A History*…, vol. VII, *op. cit.,* p. 328. Nous traduisons. Version originale : « a dialectical progress from primitive communism to developed communism ».

[61] *Cf.* PHILIPPE. *Questions disputées*, *op. cit.,* p. 256–257.

[62] *Ibid.*, p. 259.

événements historiques et notre expérience intérieure, que les sciences de la nature ne possèdent pas[63]. Cette similitude ou ressemblance se forme grâce à l'échange de nos pensées et de nos actions avec l'histoire : nous comprenons l'histoire parce que nous la faisons et parce que c'est l'histoire qui nous fait, qui agit sur nous dans ce que nous pensons et sommes[64]. Il s'agit d'un retour à l'expérience et aux événements individuels qui se produisent au fil du temps[65], mais qui ne peuvent fournir un modèle pour la compréhension de l'histoire dans son ensemble. Et puisque les actions humaines créent « des interconnexions de sens et des interactions symboliques »[66], elles nécessitent la méthode herméneutique. Cette approche se distingue de celle de Thomas d'Aquin. Si Dilthey utilise l'herméneutique pour interpréter les actions humaines, Thomas utilise la *via inventionis* pour remonter des effets historiques vers leurs principes et causes, ce que lui permet de saisir aussi quelque chose des événements individuels, sans pour autant abandonner la recherche de ce qui est universel.

1.2.3. Des principes des philosophies humanistes de l'histoire

Johann Gottfried Herder était parvenu à plusieurs conclusions qui sont depuis devenues généralement acceptées, notamment son idée sur l'historicité de la nature humaine et son développement social. Vers la fin de son célèbre ouvrage sur la philosophie de l'histoire, il écrit que la loi principale de toute histoire est la suivante :

> *Toutes choses sur notre terre ont été ce qu'elles pouvaient être selon la situation et les besoins du lieu, les circonstances et le caractère du temps, le génie natif ou accidentel des peuples. Admettez dans l'humanité des forces actives dans une relation déterminée avec les temps et les lieux, toutes les vicissitudes de l'histoire suivront comme autant de conséquences.*[67]

---

[63] *Cf.* JENSEN, Anthony K. « Philosophy of History ». Dans : *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponible sur : https://iep.utm.edu/history/ (consulté le 26.07.2022).

[64] *Cf.* HODGES, H. A. « Vico and Dilthey ». Dans : Giorgio Tagliacozzo (éd.) et Hayden V. White (co-éd.). *Giambattista Vico : An International Symposium*. Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1969, p. 439–445, p. 442.

[65] Ces événements ne sont pas seulement individuels, mais aussi « stripped of any theological bias » (RICKMAN, H. P. « Vico and Dilthey's Methodology of the Human Studies ». Dans : Giorgio Tagliacozzo (éd.) et Hayden V. White (co-éd.). *Giambattista Vico : An International Symposium*. Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1969, p. 447–456, p. 451).

[66] LITTLE, Daniel. « Philosophy of History ». Dans : Edward N. Zalta (éd.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition). Disponible sur : https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/history/ (consulté le 14.12.2022). Nous traduisons. Version originale : « the interconnections of meaning and symbolic interaction that human actions have created ».

[67] *Cf.* HERDER, Johann Gottfried. *Idées sur la philosophie* de l'histoire de l'humanité, tome second. Trad. et introd. par Edgar Quinet. Paris : F. G. Levrault, 1834, p. 413.

Cette loi fondamentale contient trois points : les forces actives de l'humanité sont les seules qui meuvent l'histoire humaine ; le développement et le destin des royaumes dépendent des mêmes choses, à savoir du temps, du lieu, des composantes et des circonstances extérieures ; les institutions humaines sont instables et deviennent facilement oppressives[68].

L'examen des figures représentatives de la philosophie de l'histoire – de Vico à Herder, en passant par Hegel, Marx et Dilthey – a permis de dégager trois affirmations fondamentales qui caractérisent les philosophies humanistes de l'histoire et constituent autant de défis implicites à la position thomasienne[69]. La première affirme qu'il n'existe pas d'histoire universelle : la philosophie ne peut étudier que des histoires particulières de cultures et de civilisations, sans que leur ensemble forme une unité intelligible. La deuxième affirme que l'homme est essentiellement un être historique, produit de son temps et de son milieu, sans nature stable qui précéderait ou transcenderait son devenir. La troisième affirme que la causalité humaine est seule suffisante pour rendre compte du cours de l'histoire : toute référence à une causalité divine est méthodologiquement exclue.

C'est à ces trois affirmations que les chapitres suivants apporteront une réponse thomasienne articulée. Le chapitre 3, consacré aux causes du devenir historique, répondra à la troisième en montrant que la causalité humaine, réelle et irréductible, s'inscrit dans un ordre des causalités qui ne la supprime pas mais la fonde. Le chapitre 4, traitant des grandes étapes de l'histoire et de la question du progrès, répondra à la deuxième en montrant que l'homme, bien qu'historique dans son existence concrète, possède une nature dont la finalité transcende le devenir temporel. Le chapitre 5, enfin, portant sur la portée et les limites de la connaissance philosophique de l'histoire, répondra à la première en examinant dans quelle mesure

[68] *Ibid.*, p. 414–423.

[69] La loi fondamentale de Herder condense les trois affirmations humanistes : elle réduit le moteur de l'histoire aux seules forces humaines, soumet le destin des peuples à la contingence du temps et du lieu, et affirme l'instabilité radicale des institutions. Ces trois affirmations ne sont pas propres à Herder seul. Elles constituent des constantes de la philosophie humaniste de l'histoire que l'on retrouve, sous des formes variées, chez d'autres représentants majeurs de cette tradition. Benedetto Croce, dans son *Histoire comme pensée et comme action* (1938), soutient que toute histoire est histoire contemporaine, c'est-à-dire qu'elle ne peut être comprise que depuis l'intériorité de l'esprit humain qui la pense, ce qui revient à nier toute structure causale transcendante et à réduire le moteur de l'histoire à l'activité spirituelle immanente de l'homme (*cf.* CROCE, Benedetto. *L'histoire comme pensée et comme action*. Trad. par Hubert Bidou. Genève : Droz, 1968, p. 15-22). R. G. Collingwood, dans *The Idea of History* (1946), affirme de son côté que l'histoire est la science de l'esprit humain en tant qu'il se comprend lui-même à travers ses propres actions passées : la causalité divine y est méthodologiquement exclue, et la compréhension de l'histoire universelle remplacée par la reconstitution de la pensée individuelle des agents historiques. Dans les deux cas, on retrouve les trois affirmations identifiées ci-dessus : primauté de la particularité sur l'universel, historicité essentielle de l'homme, et suffisance de la causalité humaine pour rendre compte du cours historique (*cf.* COLLINGWOOD, Robin George. *L'idée de l'histoire*. Trad. par Erasme Gaar et Roland Poirier. Paris : Éditions de la Table Ronde, 2023, p. 285-301).

l’intelligence humaine peut atteindre une vérité sur l’histoire dans son ensemble. Avant d’aborder ces questions, il est nécessaire d’établir les conditions préalables de la recherche : la connaissance que Thomas d’Aquin avait lui-même de l’histoire et de ses méthodes, ainsi que sa conception du temps comme cadre métaphysique de tout devenir historique.

2. Questions préliminaires : Thomas d'Aquin et sa connaissance de l'histoire, de la méthode historique et sa compréhension du temps

2.1. Thomas d'Aquin et sa connaissance de l'histoire et de la méthode historique

Le philosophe et l'historien analysent et étudient souvent les mêmes actions ou opérations, mais de manière différente. L'historien réfléchit sur le cours ou la séquence du temps dans la succession et sur la relation entre des événements particuliers, tandis que le philosophe réfléchit sur l'intelligibilité du déroulement du temps dans son ensemble, avec ses causes, son sens, sa direction, ses époques. Une telle réflexion philosophique n'exige pas une connaissance détaillée de l'histoire, mais elle présuppose néanmoins au moins une certaine affinité avec l'histoire, une connaissance des faits historiques les plus importants et une certaine appréciation des qualités et des attitudes des historiens. Pour cette raison, il sera utile de voir quelle connaissance de l'histoire et de ses méthodes possédait Thomas d'Aquin, et quelle était sa propre utilisation de la méthodologie historique.

Précisons d'abord que nous utilisons le terme « histoire » dans son triple sens : au sens de faits ou de réalité, au sens de conception intellectuelle de l'ensemble et de l'unité des événements temporels, et au sens de science humaine[1]. La signification du terme est déterminée par son contexte. En revanche, nous n'utilisons pas le terme « histoire » dans le sens du passé lui-même.

2.1.1. Thomas d'Aquin et sa connaissance de l'histoire

Au XIIIe siècle, la conception de l'histoire diffère grandement de la conception moderne. Étymologiquement, le sens premier du mot grec ἱστορία était « ce qu'on sait pour avoir été témoin », selon le mot ἵστωρ qui signifiait d'abord « celui qui sait pour l'avoir vu », « le témoin »[2]. Isidore de Séville (VIIe siècle) donne une définition du terme qui reflet fidèlement cet héritage : *Historia est narratio rei gestae, per quam ea quae in praeterito facta sunt dinoscuntur* (« l'histoire est le récit d'une chose accomplie, par lequel on distingue ce qui

[1] Sur l'ambigüîté du terme « histoire », voir HAYEN. « Le thomisme et l'histoire », *op. cit.,* p. 52 ; CHENU, Marie-Dominique. *La théologie au douzième siècle*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1957, p. 65.

[2] *Cf.* GUENÉE, Bernard. « Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge ». *Annales. Économies, sociétés, civilisations,* vol. 28, n° 4, 1973, p. 997–1016, p. 999.

s'est passé dans le passé »)[3]. Les historiens romains ont distingué les genres de l'histoire et des annales, dont le sens a changé au cours des siècles : de l'histoire comme récit d'événements contemporains à celle qui « parle d'un fait réel, antérieur à notre génération »[4]. Au Moyen Âge, les genres produits sont principalement les suivants :

> *des* Annales *(qui mettent en évidence les années successives et indiquent les événements correspondants) et des* Histoires *(qui offrent un récit plus étoffé), le genre le plus éminent est celui des* Chroniques universelles*, qui présentent l'histoire humaine depuis la Création du monde jusqu'au moment de la rédaction de l'ouvrage. Il existe aussi, à partir du XIIe siècle, des histoires plus locales, régionales, urbaines, voire exprimant le souci généalogique d'une lignée noble*.[5]

Au Moyen Âge donc, et jusqu'au XVIIIe siècle, le terme « histoire » « avait été employé au pluriel ; il signifiait la succession d'actions et d'événements dans la vie de chacun des hommes »[6]. Les humanistes de la Renaissance, s'appuyant sur Cicéron, sont parvenus à une barrière formelle entre l'histoire d'une part, et chroniques et annales d'autre part. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XVIe siècle que l'histoire commence à se distinguer nettement des annales et des chroniques, et qu'elle perd son infériorité par rapport aux autres sciences. Les historiens désormais non seulement racontent les faits, mais les expliquent également et, en utilisant les matériaux des annalistes et des chroniqueurs, ils reconstruisent les civilisations du passé[7]. Il faudra attendre le XVIIIe siècle pour que le terme « histoire » acquière le sens d'une science qui rassemble les histoires individuelles et explique le devenir temporel et les structures de l'ensemble[8].

Au Moyen Âge, l'histoire n'avait pas sa place dans les écoles et les universités médiévales ; elle n'était pas une discipline universitaire et n'était même pas enseignée parmi les arts libéraux. Elle était là, cependant, comme une aide à l'étude des premiers arts libéraux

---

[3] ISIDORE DE SÉVILLE (Isidorus Hispalensis). *Etymologiae*, I, 41 (*De historia*). Texte latin disponible en ligne : https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Isidore/home.html ; traduction anglaise : https://pot-pourri.fltr.ucl.ac.be/files/AClassftP/Textes/ISIDORUS/Etymologie/B1N8PWGetQy.pdf (consulté le 01.02.2023).

[4] CICÉRON, Marcus Tullius. *De Inventione.* Éd. et trad. H. Bornecque. Paris, 1932, p. 40–41 ; I, 19, 27.

[5] BASCHET. *La civilisation féodale…, op. cit.,* p. 458.

[6] ELDERS, Léo J. « Les théories de l'historicité de la pensée et S. Thomas d'Aquin ». Dans : *San Tommaso d'Aquino, Doctor humanitatis. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale,* I. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1991, p. 237–248, p. 237.

[7] GUENÉE. « Histoires, annales, chroniques… », *op. cit.,* p. 1016.

[8] *Cf.* ELDERS. « Les théories de l'historicité… », *op. cit.,* p. 83.

et comme le sens premier et fondamental donné par l'interprétation des textes bibliques. Son rôle était l'édification et l'exemplarité[9]. En même temps, l'historiographie et la compréhension de l'histoire ont connu un véritable développement durant le Moyen Âge, qui n'a pas pu rester inconnu à Thomas d'Aquin[10].

[9] *Cf.* BASCHET. *La civilisation féodale*…, *op. cit.,* p. 459–460 ; ELDERS, Léo J. *Au cœur de la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Pierre Téqui, 2005, p. 83. Ces auteurs soulignent que l'histoire, bien qu'absente du cursus formel des arts libéraux, servait de fondement à l'édification morale et à l'exégèse scripturaire. Sur la classification des sciences au XIIIe siècle et l'absence de l'histoire parmi les disciplines universitaires, voir GAVRIĆ, Anto. *Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin. Le De modis rerum de Rémi de Florence († 1319)*. Fribourg : Academic Press Fribourg, 2006, p. 154–155. En abordant la division des sciences, l'auteur écrit : « Le XIIIe siècle est caractérisé, entre autres, par " une multiplication des classifications des sciences " (*cf.* WEIJERS, Olga. *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIIe – XIVe siècles)*. Turnhout : Brepols, 1996, p. 191. Pour une première orientation sur le problème complexe de la classification des sciences, voir WEISHEIPL, James A. « Classification of the Sciences in Mediaeval Thought ». *Mediaeval Studies*. 1965, vol. 27, p. 54–90 ; LAFLEUR, Claude. *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critique et étude historique*. Montréal : Institut d'études médiévales ; Paris : J. Vrin, 1988). Celles-ci sont soit insérées dans les introductions à la philosophie, soit se trouvent brièvement esquissées dans les prologues des commentaires. Mais de cette période datent aussi des traités entièrement consacrés à la classification des sciences, par exemple le *De ortu scientiarum* de Robert Kilwardby (vers 1250 ; KILWARDBY, Robert. *De ortu scientiarum*. Éd. par Albert G. JUDY. Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1976), le *Diuisio scientie* d'Arnoul de Provence (vers 1250 ; ARNOUL DE PROVENCE. *Diuisio scientiarum*. Éd. par Claude LAFLEUR. Dans : LAFLEUR, Claude. *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, p. 297–347) et le *Diuisio scientie* de Jean de Dacie (vers 1280 ; JEAN DE DACIE. *Diuisio scientie*. Éd. par Alfred OTTO. *Opera*. Copenhague : G.E.C. Gad, 1955, vol. I, p. 1–44). Le traité *Divisio scientie* de Rémi de Florence, écrit avant 1295, appartient au même genre (REMI DE FLORENCE. *Divisio scientie*. Éd. par Emilio PANELLA. Dans : *Memorie Domenicane* [MD]. 1981, vol. 12, p. 82–119. Dans le *Contra falsos ecclesie professores* [éd. par F. TAMBURINI, Rome, 1981], Rémi présente l'ensemble du savoir des différentes sciences et des arts dans l'Église universelle, en consacrant la plus grande partie aux arts libéraux et mécaniques. Dans le *De modis rerum*, il mentionne de temps à autre aussi différentes sciences et leurs sujets). » Voir aussi : GUÉNÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris : Aubier Montaigne, 1980 ; COMESTOR, Pierre. *Historia scholastica*. Dans : MIGNE, Jacques-Paul (éd.). *Patrologiae Cursus Completus : Series Latina* [PL]. Paris : Migne, 1855, vol. 198, col. 1045–1722. Sur ce texte fondateur de l'enseignement historique médiéval voir : MONAGLE, Clare (dir.). *The Making of the Historia scholastica, 1150–1200*. Turnhout : Brepols, 2023.

[10] Pierre Vallin note qu'*Historia ecclesiastica*, écrite en 312–324 par Eusèbe de Césarée, présente l'émergence d'un nouveau genre littéraire des histoires ecclésiastiques (VALLIN, Pierre. « L'histoire de l'Église au sein d'une philosophie chrétienne de l'histoire ». *Recherches de science religieuse*, vol. 78, n° 2, 1990, p. 161–188, p. 164). Ce genre des histoires de l'Église a grandement contribué à la prise de conscience de la dimension temporelle par les hommes médiévaux.nAutre ouvrage important, qui cherchait à répondre à de nouvelles questions, cette fois suscitées par la chute de l'Empire romain, était *De civitate Dei contra paganos* écrite entre 413 et 426/427 par Augustin d'Hippone. Cet ouvrage extensif a eu une grande influence, en particulier par sa périodisation de l'histoire en six âges, comparables aux six périodes de la vie humaine individuelle. Le nouveau genre des histoires de l'Église a connu un épanouissement considérable et commence rapidement à servir comme une matrice, même pour la réalisation des premières histoires nationales durant le Haut Moyen Âge. Ainsi au VIe siècle Grégoire de Tours a écrit *Dix livres d'histoire* (*Decem libri historiarum*) sur l'histoire des Francs, au VIIe siècle Isidore de Séville a écrit *l'Histoire des rois des Goths, Vandales et Suèves* (*Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*), lorsqu'au VIIIe siècle Bède le Vénérable a rédigé *l'Histoire ecclésiastique du peuple anglais* (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*). L'un des continuateurs de l'œuvre d'Eusèbe a été Sozomène avec son *Historie ecclésiastique*, écrite entre 440 et 450. Et à partir du Xe jusqu'au XIXe siècle dans l'Église d'Alexandrie a été rédigé une autre œuvre significative : *Histoire des patriarches d'Alexandrie*. Voir VALLIN, Pierre. « Des théologies pour l'historien des Églises ». *Recherches de Science Religieuse,* tome 92, vol. 4, 2004, p. 637–656, p. 643–645). L'historiographie du début du Moyen Âge, outre les formes typiques des histoires, annales et chroniques, prenait aussi la forme des hagiographies, ou les vies des saints. Deux autres auteurs sont mentionnés de façon particulière : Otton de Freising (XIIe siècle) avec son *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, et Geoffroi de Villehardouin (XIIe–XIIIe siècle) avec son *Conquête de Constantinople* (*Cf.* VANN, Richard T. « Historiography ». *Encyclopedia Britannica,* 27 oct. 2020. Disponible sur :

Les historiens médiévaux ne fournissent généralement pas de réflexions ou d'explications sur les faits et leurs relations[11]. Mais leur attachement aux simples récits narratifs ne tenait pas au fait « que les relations causales leur échappassent ou qu'ils fussent tous de médiocres esprits, c'est que, sauf exception, les meilleurs d'entre eux se résignaient à être historiens au sens où leurs contemporains l'entendaient »[12]. Faire autre chose que raconter des faits reviendrait à quitter le domaine de l'histoire pour s'occuper de la philosophie ou de la théologie. Ce n'est que dans la seconde moitié du XVIe siècle que les historiens commenceront à expliquer les faits relatés et à en donner les raisons.

Thomas d'Aquin utilise le terme « histoire » selon sa signification devenue alors traditionnelle, comme une simple « narration temporelle exacte en sens littéral »[13]. Quelques exemples chez Thomas montrent précisément que ce terme apparaît dans son sens de narration littérale ; c'est une notion qu'il emploie d'ailleurs fréquemment comme l'équivalent direct du *sensus litteralis* dans son approche herméneutique. C'est le cas lorsqu'il insiste sur la préservation de la vérité historique lors de la création, lorsqu'il définit explicitement le sens historique ou littéral de l'Écriture, lorsqu'il qualifie l'histoire de récit des événements réels, ou encore lorsqu'il s'appuie sur les récits factuels de la tradition ecclésiastique[14]. Mais bien que l'attente d'une conception moderne de l'histoire chez Thomas d'Aquin constitue un anachronisme, cela ne signifie pas qu'il n'avait pas une conception de l'ensemble du cours du temps et qu'il n'y réfléchissait pas. Il fut bien engagé et parfois même au centre des controverses de son temps : controverse mendicante entre maîtres séculiers et mendiants, controverse concernant l'averroïsme latin, les condamnations de 1270, etc.[15] Ces engagements témoignent d'une conscience des dynamiques historiques concrètes, distincte de l'usage académique du terme « histoire ».

---

https://www.britannica.com/topic/historiography (consulté le 01.02.2023)). La circulation des textes historiques et le sources restent restreintes, malgré l'amélioration de la production à partir de XIIIe siècle.

[11] *Cf.* GUENÉE. « Histoires, annales, chroniques… », *op. cit.,* p. 1009.

[12] *Ibid.*, p. 1010.

[13] DUFEIL, Michel-Marie. « Thomas d'Aquin comme rupture dans l'épistémologie de l'histoire ». Dans : *Saint Thomas et l'histoire*. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 1991, p. 351–361, p. 353.

[14] *Super Sent.*, lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 co. (Thomas y souligne l'importance de préserver la « *veritas historiae* » dans le récit de la Genèse) ; I^{a} q. 1 a. 10 co. (le lieu théologique fondamental où l'Aquinate formule l'équivalence entre le « *sensus historicus vel litteralis* ») ; *Quodlibet* VII, q. 6 a. 1 co. (où il s'approprie la définition traditionnelle d'un récit qui rapporte des faits réels : « *historia est quae res gestas loquitur* ») ; *Super Io.*, cap. 2 l. 1 (où le terme désigne le témoignage factuel et littéral de la tradition ecclésiastique au début du récit des noces de Cana).

[15] *Cf.* WALLACE, W. A., WEISHEIPL, J. A. et JOHNSON, M. F. « Thomas Aquinas, St. ». Dans : *The New Catholic Encyclopedia*, 2e éd., vol. 14. Washington, D.C. : The Catholic University of America, 2003, p. 13–29, p. 16–17 et 20–21.

Les écrits de Thomas d'Aquin démontrent sa connaissance du passé et une attitude critique à l'égard des textes[16]. Les exemples témoignent du fait qu'il s'intéressait plus à l'histoire que ses contemporains et qu'il connaissait des problèmes pertinents pour l'histoire de la philosophie, tout en restant sur un niveau propre au Moyen Âge. Ainsi,

> *Il chercha et étudia toujours de nouveaux textes, tenta de se procurer les autographes, fit établir de nouvelles traductions et les compara avec les traductions existantes ; il alla puiser aux sources mêmes, découvrir des actes conciliaires et d'autres textes ; il essaya de mettre sur pied une méthode de documentation critique et put ainsi établir l'authenticité ou la non-authenticité de plusieurs ouvrages. Son sens critique est également attesté par le fait qu'avant d'aborder la discussion d'un problème, il s'efforce d'établir le* status quaestionis*, qu'il recherche par-delà l'énoncé l'*intentio auctoris*, qu'il prête attention aux problèmes de style et au* modus loquendi.[17]

L'Aquinate a donc montré le souci de vérification de ses sources, pour s'assurer de leur authenticité, de la critique des mots et textes, du contexte historique et de la bonne traduction[18]. Il s'est également préoccupé d'une herméneutique appropriée, parlant en termes d'*intentio auctoris*, c'est-à-dire le sens que l'auteur entendait communiquer[19]. Ce souci herméneutique se manifeste de manière exemplaire dans le prologue du *Contra errores Graecorum*, où Thomas explique à Urbain IV que certains passages des Pères grecs, qui semblent douteux aux modernes, le sont pour deux raisons : d'une part, les Pères antérieurs à telle hérésie n'avaient pas encore besoin d'exprimer certaines vérités avec la même précision que leurs successeurs ;

---

[16] Les historiens confirment que parler de critique au Moyen Âge n'est pas un anachronisme (*cf.* GUENÉE. « Histoires, annales, chroniques… », *op. cit.,* p. 1004–1005 ; voir aussi CHAZAN, Mireille et DAHAN, Gilbert. « Préface ». Dans : Mireille Chazan et Gilbert Dahan (dir.). *La méthode critique au Moyen Âge.* Turnhout : Brepols, 2006, p. 7–11, p. 8–10). Pour des exemples concrets de cette méthode critique chez l'Aquinate, voir notamment son examen de l'authenticité des textes patristiques ou de la sémantique historique (*Super Sent.*, lib. 1 d. 23 q. 1 a. 1 ; *I[a]* q. 29 a. 2 ; *Contra errores Graecorum*, pars 1, pr.). Sur cette rigueur méthodologique et sa conscience du passé, voir également l'analyse fondamentale de CHENU. *Introduction…, op. cit.,* p. 117–130 ; TORRELL. *Nouvelles recherches thomasiennes*, *op. cit.,* p. 163–172 ; SECKLER. *Le salut et l'histoire…, op. cit.,* p. 17–18.

[17] SECKLER. *Le salut et l'histoire*…, *op. cit.,* p. 17–18. Seckler reprend ici les analyses classiques de CHENU, Marie-Dominique. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin.* Montréal : Institut d'études médiévales ; Paris : Institut d'études médiévales et Vrin, 1950, p. 117-125 (notamment sur l' *intentio auctoris* et le *modus loquendi*). Voir aussi DUFEIL, Michel-Marie. « Trois « sens de l'histoire » affrontés vers 1250–60 ». Dans : *Saint Thomas et l'histoire.* Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 1991, p. 363–375.

[18] Pour l'explication approfondie voir TORRELL. *Nouvelles recherches thomasiennes*, *op. cit.,* p. 163–170. Elders montre par multiples exemples que Thomas a utilisé plusieurs traductions de la *Métaphysique* (*Cf.* ELDERS, Léo J. « Le commentaire sur le quatrième livre de la Métaphysique ». Dans : *San Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974,* vol. 1. Naples : Edizioni domenicane italiane, 1975–1976, p. 207–214).

[19] Voir TORRELL. *Nouvelles recherches thomasiennes*, *op. cit.,* p. 170–172.

d'autre part, ce qui se dit correctement en grec ne se rend pas toujours avec exactitude en latin, de sorte qu'il appartient au bon traducteur de garder le sens en adaptant les formes du langage[20].

Dans les œuvres de Thomas d'Aquin on trouve des textes et de courts récits historiques tirés de divers documents. Il connaissait les œuvres d'Isidore de Séville et un certain nombre d'autres historiens, séculiers et ecclésiastiques. L'historien auquel Thomas d'Aquin se réfère le plus souvent est Eusèbe de Césarée, du IVe siècle, et son œuvre *Histoire ecclésiastique*. L'Aquinate mentionne occasionnellement d'autres sources : l'histoire de la dédicace de Saint-Michel[21], l'œuvre de Jérôme sur des écrivains ecclésiastiques (*Livre des hommes illustres*)[22], les exemples d'Augustin[23]. Par exemple, pour expliquer la décision de l'Église concernant le mariage entre un époux converti et une épouse infidèle, Thomas d'Aquin retrace l'histoire du mariage chrétien au cours des siècles[24].

Dans plusieurs endroits, Thomas se réfère à l'œuvre sur l'art militaire de Végèce, écrivain romain du IVe au Ve siècle, intitulée *Epitoma rei militaris – De re militari*, populaire au Moyen Âge[25]. Il mentionne aussi Suétone comme source sur la vie de Jules César et Octavien Auguste[26] ; Valère Maxime comme source sur l'histoire du consul Lucius Paulus[27], et Salluste[28]. Thomas mentionne encore Jules César, Flavius Josèphe, Philon, Hégésippe, Apollodore de Lemnos, Solinus[29]. Il a utilisé des documents historiques et archéologiques aussi comme moyen d'apologétique[30].

2.1.2. La connaissance de Thomas d'Aquin de l'histoire de la philosophie et de la théologie

L'élément caractéristique de de la grande scolastique et de l'époque de Thomas d'Aquin était le recours constant aux *auctores*[31]. Les *auctores* – les auteurs, maîtres en quête de vérité dont les textes étaient transmis par la tradition et que les scolastiques considéraient comme des

[20] *Cf. Contra errores Graecorum*, pars 1 pr.

[21] *Cf. Super Sent*., lib. 4 d. 5 q. 2 a. 3 qc. 2 co.

[22] *Cf. Super Sent*., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 2.

[23] *Cf. II^a^-IIae*, q. 187 a. 3 ad 3.

[24] *Cf. Super Sent*., lib. 4 d. 39 q. 1 a. 3 ad 2.

[25] Thomas cite Végèce deux fois dans *De regno*, lib. 2, cap. 1 et deux fois dans d'autres chapitres (cap. 2 et cap. 4), ainsi que dans *I^a^-IIae* q. 40 a. 5 co.

[26] *Cf. De regno*, lib. 1 cap. 11. Voir ainsi *De regno*, lib. 1 cap. 7 ; *Super Gal*., cap. 6 l. 3 ; *II^a^-IIae* q. 2 a. 7 ad 3.

[27] *Cf. De sortibus*, cap. 3.

[28] *Cf. De regno*, lib. 1 cap. 5 et cap. 8.

[29] Voir TORRELL. *Nouvelles recherches thomasiennes, op. cit.,* p. 163.

[30] *Cf. Super Sent*., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 2 ad 3.

[31] *Cf.* CHENU. Introduction…, *op. cit.,* p. 106.

autorités authentiques – étaient leurs sources permanentes de réflexion. Selon leur degré d'autorité, les sources présentes dans les œuvres de Thomas d'Aquin peuvent être classées en deux catégories : sources philosophiques et théologiques au sens habituel du terme, et l'Écriture Sainte. La sous-section présente est consacré à l'examen de la première.

Thomas se réfère à des philosophes de l'Antiquité et du Moyen Âge, Grecs, Romains, Juifs, Arabes, Perses, et à des auteurs chrétiens de tradition latine et grecque : Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque, Boèce, le pseudo-Denys, Avicenne, Averroès, Avicébon, Maïmonide, Augustin, Hiéronyme, Jean Chrysostome, Grégoire le Grand, Jean Damascène, Anselme…[32] Il a eu recours à l'histoire des conciles de l'Église et « semble avoir été le seul grand théologien du XIIIe siècle qui ait utilisé, comme telles et avec une certaine insistance, les conclusions dogmatiques et les dossiers patristiques des cinq premiers conciles œcuméniques, sans oublier Latran IV »[33]. Thomas témoigne aussi d'une bonne connaissance des développements des dogmes[34]. Deux exemples majeurs de ses procédés de documentation et de systématisation sont la *Catena aurea* et *Contra errores Graecorum*. Conformément aux usages de l'époque, Thomas hésitait à citer les noms de ses contemporains, même ceux qu'il suivait de près comme Albert et Bonaventure. À certains endroits, il mentionne les noms de ceux du passé récent : Guillaume d'Auxerre, Prévostin de Crémone (Praepositinus), Hugues et Richard de Saint-Victor, Bède le Vénérable[35].

Thomas d'Aquin traite les sources différemment en théologie qu'en philosophie. En théologie, hormis l'autorité suprême de la Parole de Dieu, on trouve les vérités transmises par la Tradition et formulées par le Magistère de l'Église, ainsi que l'autorité des saints Pères. En philosophie, Thomas explique que l' « argument d'autorité fondé sur la raison humaine est le

[32] Elders avait réalisé une étude détaillée sur la relation entre Thomas et ses sources : les principaux philosophes de la Grèce antique jusqu'au XIIe siècle, ainsi que les Pères de l'Église les plus présents dans ses œuvres : ELDERS, Léo J. *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs : la présence des grands philosophes et Pères de l'Église dans les œuvres de Thomas d'Aquin.* Paris : Les Presses Universitaires de l'IPC, 2015, 424 p. Voir aussi TORRELL. *Nouvelles recherches thomasiennes, op. cit.,* p. 159-162 ; MARITAIN, Jacques. *Le docteur angélique.* Paris : Desclée de Brouwer et Cie, 1930, p. 59.

[33] MORARD, Martin. « Thomas d'Aquin lecteur des conciles ». *Archivum franciscanum historicum*, vol. 98, 2005, p. 211–365, p. 150. *Cf.* TORRELL, Jean-Pierre. *Initiation à saint Thomas d'Aquin.* 2e éd. Paris : Éditions du Cerf, 2002, p. 601. Pour une démonstration approfondie de cette même ouverture de l'Aquinate aux dossiers patristiques et théologiques de l'Orient chrétien, voir également l'étude de EMERY, Gilles. « Saint Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien ». *Nova et Vetera*, 1999, vol. 74, n° 4, p. 19–36 (version croate : *ID*. « Sveti Toma Akvinski i kršćanski istok ». Dans : GAVRIĆ, Anto (éd.). *Ljubav prema istini. Zbornik u čast prof. dr. sc. Tome Vereša O.P.* Zagreb : Dominikanska naklada Istina, 2000, p. 313–329).

[34] Voir *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 28 à cap. 36 ; *III^{a}* q. 2 a. 3 ; q. 8 a. 1 ; q. 19 a. 1.

[35] *Cf.* TORRELL, Jean-Pierre. *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin.* Paris : Cerf, coll. « Classiques du christianisme », 1998, p. 109.

plus faible »[36] puisque la vraie autorité n'appartient qu'aux preuves démonstratives de la vérité. Les arguments d'autorité philosophique « ne peuvent avoir qu'une portée dialectique, dans le débat des opinions »[37]. La méthode herméneutique d'Aquin en commentant les œuvres d'Aristote s'intéresse donc non seulement au sens littéraire des textes, mais surtout à la recherche de la vérité. Bradley explique que

> *L'exégèse thomiste est au service de la vérité philosophique qui peut être trouvée, mais pas exclusivement ni purement, dans les textes aristotéliciens ; elle ne nie pas pour autant l'objectivité historique, si importante pour l'exégète contemporain, quant à la signification des* ipsa verba *d'Aristote.*[38]

Et pour cette raison,

> *La considération philosophique de l'exégèse d'Aquin ne peut prétendre se dispenser d'une compréhension exacte du genre littéraire des « commentaires » aristotéliciens de Thomas. Les éditeurs de l'Édition Léonine ont abandonné ce label ; à la place de « commentaire » ou « exposition », ils ont ressuscité le terme qu'on trouve dans les manuscrits : « sententia ».*[39]

Les commentaires de Thomas d'Aquin sur les œuvres d'Aristote sont marqués par ses réflexions personnelles et ses arguments en quête de vérité, à tel point que ces œuvres n'appartiennent pas vraiment au genre littéraire du « commentaire » au sens strict, tout en étant un exposé fidèle de la doctrine d'Aristote.

Outre la documentation et la systématisation, Thomas d'Aquin était héritier de la méthode des recherches de l'histoire philosophique. La dialectique ou les topiques historiques disposent « à la philosophie en montrant toutes les difficultés, les apories auxquelles l'intelligence est confrontée dans la recherche de la vérité »[40]. Thomas d'Aquin l'avait adoptée

---

[36] *I^a*, q. 1, a. 8, co.

[37] CHENU. Introduction…, *op. cit.,* p. 117.

[38] BRADLEY, Denis J. M. *Aquinas on the Twofold Human Good : Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science.* Washington, DC : Catholic University of America Press, 1996, p. 107. Nous traduisons. Version originale : « Thomistic exegesis is in the service of the philosophical truth that can be foundbut not exclusively or purely in the Aristotelian texts; still, it does not ignore or negate that historical objectivity, so important to the contemporary exegete, about the meaning of the *ipsa verba* of the Aristotle. »

[39] *Ibid.*, p. 106–107. Nous traduisons. Version originale : « philosophical consideration of Aquinas's exegesis cannot pretend to dispense with an accurate understanding of the literary genre of Aquinas's Aristotelian "commentaries." The editors of the Leonine Edition, departing from modern practice, have abandoned this label; in the place of "commentary" or "exposition," they have resurrected the term found in the manuscripts, "*sententia*." »

[40] PHILIPPE, Marie-Dominique. *Retour à la source,* t. I : *Pour une philosophie sapientiale.* Paris : Éditions Fayard, 2005, p. 21.

comme une méthode précise. En nous appuyant sur les analyses de M.-D. Chenu, nous pouvons synthétiser cette méthode en plusieurs règles d'interprétation critique : la recherche des solutions pour des significations différentes des mots chez différents auteurs, la règle d'accorder plus d'importance à l'usage des termes qu'à leur propriété, le respect du style des auteurs et leurs genres littéraires, la détermination du sens des textes équivoques d'après leur contexte, l'examen de l'authenticité des œuvres, et la pratique de l'exposition révérentielle[41]. Un exemple remarquable de la critique d'authenticité est celui du *Liber de causis* : Thomas fut le premier à démontrer que cet ouvrage n'est pas d'Aristote, comme on le croyait, mais d'origine néoplatonicienne – en l'occurrence une adaptation de l'*Elementatio theologica* de Proclus, identifiée grâce à la traduction latine de Guillaume de Moerbeke (1268)[42]. Ces règles avaient pour but la découverte du sens littéral ou historique, c'est-à-dire du sens que l'auteur entendait communiquer, tel qu'il se découvre en restant le plus possible proche du texte.

Les exemples les plus importants de ses éclaircissements de questions philosophiques ou théologiques par le rappel de positions antérieures se trouvent dans *Sentencia De anima*, lib. 1 l. 3 à l. 4, *De substantiis separatis*, cap. 1 à cap. 17 et au début des grands traités dans ses Sommes[43]. Les récits historiques mentionnés dans les œuvres de Thomas lui servent parfois

---

[41] *Cf.* CHENU. *Introduction*…, *op. cit.,* p. 117–125 et p. 156. Cette liste constitue une synthèse de notre part des principes herméneutiques dégagés par Chenu dans les pages citées. Plus loin, Chenu ajoute quelques autres mérites historiographiques de Thomas d'Aquin : « Le IVe livre *Contra Gentiles* utilise les actes d'Éphèse et de Chalcédoine, jusque-là négligés par les théologiens du XIIIe siècle, et probablement rencontrés par saint Thomas à la Curie romaine ; le *De unione Verbi* et la *Tertia Pars* utilisent les actes du IIe concile de Constantinople, découverts par saint Thomas » (note 2, p. 127). Et encore : « En critique d'authenticité, il écarte, entre plusieurs autres, le *De spiritu et anima* qui alourdissait l'héritage augustinien, et le *De causis* qui désorientait l'ensemble du système aristotélicien vers une métaphysique néo-platonicienne ; il reconnaît sous la *Théologie* d'Aristote l'*Elementatio theologica* de Proclus. En correction textuelle, il contrôle les versions l'une par l'autre, tant en Denys qu'en Aristote, il s'informe à l'occasion de l'original grec, recourt aux commentateurs pour choisir la bonne variante. Ainsi se livrera-t-il sur Aristote […] à un travail littéral précis qui pût l'emporter en exégèse même sur Averroès » (p. 128 ; Torrell, pour sa part, écrit à propos de l'*Elementatio theologica* : « Even today, its author is not certain, but thanks to William of Moerbeke's 1268 translation of Proclus's *Elementatio theologica* – a Proclus was one of Plato's last successors in the Athenian Academy – Thomas was the first to identify the author as an Arabic philosopher who borrowed from this work by Proclus » (TORRELL, Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas : The Person and His Work.* Washington : The Catholic University of America Press, 1996, p. 222)). Cependant, dans le passage suivant, Chenu livre toute une liste des défauts indéniables de la méthode historique de Thomas d'Aquin, montrant qu'il était bien un homme de son temps.

[42] *Cf.* TORRELL. *Saint Thomas Aquinas…*, *op. cit*. p. 222 ; CHENU. *Introduction…*, *op. cit.,* p. 128 ; Thomas commente le *Liber de causis* dans son *Super De causis*.

[43] *Cf. ibid*., 156. D'autres exemples : *In Physic*., lib. 1 l. 2 à 10 ; *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14 ; *De pot*., q. 3, a. 5 ; q. 3, a. 17 ; *De spiritualibus creaturis*, a. 5 co. ; *Super Mt*., cap. 1 l. 1. M.-D. Chenu en fait une observation très intéressante qui, tout en disant que cet effort de Thomas d'Aquin d'obtenir l'intelligence des choses dépasse le travail d'un historien, confirme néanmoins que Thomas agit ici en historien : « Ce n'est pas que saint Thomas procède là en historien pur, traitant les philosophies comme des événements ; il est philosophe ; mais sa sensibilité à la cohérence de l'esprit, aux lois de la recherche, à la dialectique interne des idées, à la relativité des systèmes, lui procure l'une des plus fines qualités de l'esprit historique, dont Albert le Grand, plus curieux et érudit cependant, était beaucoup moins pourvu » (CHENU. *Introduction…, op. cit.,* p. 167).

comme exemples, en particulier dans ses réflexions pratiques, où l'exemplarité aide l'acquisition des habitus et stimule l'action[44].

Mais il faut souligner que toutes les recherches et découvertes historiques de Thomas d'Aquin ont été commandées non par un amour de l'histoire pour elle-même, mais par la recherche de la vérité avec ses devanciers. Il formule d'ailleurs explicitement ce principe de gratitude intellectuelle dans son commentaire de la Métaphysique d'Aristote, en affirmant qu'il est « juste que nous ayons de la reconnaissance pour ceux qui nous ont aidés dans l'acquisition d'un si grand bien, à savoir la connaissance de la vérité »[45]. Cette orientation vers la vérité donne à son travail historique une portée qui excède la simple narration des faits. En effet, rechercher l'*intentio auctoris*, établir le *status quaestionis* et déterminer les causes des positions philosophiques antérieures sont des opérations qui s'appliquent certes à des contenus historiques, mais selon une finalité proprement philosophique : saisir les raisons pour lesquelles les choses sont ce qu'elles sont. En ce sens, Thomas ne fait pas de l'histoire pour elle-même, mais la met au service de la recherche de la vérité – ce qui est, selon lui, le propre de la philosophie : « l'occupation de la philosophie n'est pas de savoir ce que les hommes ont pensé, mais quelle est la vérité » *(« quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum »)*[46].

2.1.3. L'utilisation et l'interprétation de la Bible

Pour Thomas d'Aquin, l'activité de *Magister in sacra pagina* constitue le cœur de sa vie intellectuelle : ses commentaires bibliques ne sont pas la périphérie de son œuvre, mais le lieu premier où s'articule sa vision du devenir historique. Comme l'a montré Jean-Pierre Torrell, c'est dans l'enseignement de la *sacra pagina* que la théologie thomasienne de l'histoire trouve ses racines les plus profondes[47]. L'analyse technique de ces procédés herméneutiques, dont Ceslas Spicq a fourni la description systématique, s'inscrit dans ce cadre plus large. L'analyse qui suit s'appuie sur ces deux approches, cherchant à saisir comment la production exégétique de Thomas d'Aquin structure son approche philosophique de l'histoire. En effet, il considérait

---

[44] *Cf. Sententia Politic*., lib. 1 l. 1 n. 27 ; lib. 1 l. 9 n. 13-14 ; *De regno*, lib. 1 cap. 6 ; lib. 1 cap. 7 ; lib. 1 cap. 8 et 11 ; lib. 2 cap. 3 ; *De sortibus*, cap. 3. Comme exemples dans le domaine de la philosophie spéculative, *Cf. Sentencia De anima*, lib. 1 l. 7 n. 2 ; *Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 1 n. 33.

[45] *Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 1 n. 16 : « *Est autem iustum ut his, quibus adiuti sumus in tanto bono, scilicet cognitione Veritatis, gratias agamus* ».

[46] *In De caelo*, lib. 1 l. 22 n. 8.

[47] *Cf.* TORRELL. *Initiation…, op. cit.,* p. 101-130. L'auteur y montre que la théologie de l'histoire chez Thomas d'Aquin s'enracine directement dans son enseignement de la *sacra pagina*, faisant des commentaires bibliques le lieu du développement de sa pensée sur l'économie du salut dans le temps.

que la Sainte Écriture contient la vérité « d'une manière diffuse, sous des modes fort divers, et par endroits obscurs, à tel point que pour l'extraire de cette Écriture, il faut beaucoup d'études et d'efforts »[48]. C'est précisément cette difficulté intrinsèque au texte sacré qui rend nécessaire le déploiement d'une méthode précise. L'Écriture Sainte est vraie et sans fausseté dans le sens littéral, mais pour que la compréhension humaine soit aussi vraie, l'Écriture doit être proprement traduite et interprétée avec savoir et expérience[49]. L'interprète lui-même doit être d'une vie vertueuse et recevoir le secours divin car les puissances humaines n'y suffisent pas[50].

Thomas considérait généralement que la meilleure interprétation est celle qui est la plus littérale[51]. L'un des

> *apports les plus précieux du XIIIe siècle à l'histoire de l'interprétation est ce souci de retrouver l'inspiration dominante des livres sacrés, ce que l'auteur a voulu dire – ce qu'on appelait alors l'*intentio auctoris *– en d'autres termes : son enseignement ou sa doctrine, ce qui s'obtient autant, sinon davantage, par une vue d'ensemble de l'ouvrage que par l'exégèse du détail*.[52]

Le meilleur exemple d'un tel procédé est l'*Exposition sur le Livre de Job*, où l'Aquinate procède en suivant le texte biblique paragraphe par paragraphe et en tenant constamment compte de l'idée générale[53].

---

[48] *II^a^-IIae* q. 1 a. 9 ad 1. L'interprétation et l'explication de l'Écriture Sainte occupait dans la vie personnelle et professionnelle de Thomas « une place considérable, sinon prépondérante ; elle fut l'objet de son enseignement officiel à l'université de Paris et constitue le quart de sa production scientifique ! » (SPICQ, Ceslas. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine* au moyen âge. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1944, p. 5–6).

[49] *Cf.* CHENU. *Introduction*…, *op. cit.,* p. 213. Chez Thomas voir *Quodlibet* XII, q. 17 ad arg. ; *I^a^* q. 1 a. 10 ad 3. Dans *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 95 Thomas dit que les autorités de l'Écriture « contiennent une vérité infaillible et clairement exprimée ». Spicq énumère plusieurs principes ou règles herméneutiques que Thomas formule explicitement ou applique clairement dans ses commentaires scripturaires. La plupart viennent d'Augustin mais quelques-uns sont les siens. Comme principe principal, on peut citer la règle héritée de Jérôme, qui dit « que les faits doivent être exposés comme une figure du Christ ou de l'Église » (*Super Psalmos*, pr.). Parmi les autres règles : l'exégète doit être très instruit, humble et pieux ; recourir à la tradition et aux commentaires patristiques ; tenir compte des genres littéraires ; chercher le sens que l'auteur avait en vue ; déterminer le sens littéral à travers le contexte ; commenter les livres dans leur contexte historique ; rester prudent là où une interprétation certaine est impossible (*cf.* SPICQ, Ceslas. « Saint Thomas d'Aquin exégète ». Dans : Alfred Vacant, Eugène Mangenot et Émile Amann (éd.). *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. 15, partie 1, col. 694-738. Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1946, cols 718–722 et 727–736.

[50] *Cf.* LIERE. *An Introduction…, op. cit.,* p. 128. Van Liere y souligne l'exigence médiévale selon laquelle l'exégète doit mener une vie vertueuse et bénéficier de l'assistance divine. Voir aussi *Rigans montes*, cap. 2. ; *II^a^-IIae* q. 1 a. 9 ad 1 ; *Super Iob*, pr.

[51] *Cf.* SPICQ. *Esquisse*…, *op. cit.,* p.230. Spicq y donne des exemples de *Super Io*., cap. 2 l. 1 ; *Super Io*., cap. 5 l. 4 ; Super Io., cap. 5 l. 6 ; *Super Io*., cap. 11 l. 7.

[52] SPICQ. « Saint Thomas d'Aquin exégète », *op. cit.,* col. 717.

[53] *Ibid.,* col. 720.

L'exégèse thomasienne reste « théologique d'inspiration, de méthode et de finalité »[54], c'est-à-dire qu'il s'intéresse à l'exégèse des Écritures principalement pour la théologie. Mais en insistant sur la recherche du sens littéral propre dans ses commentaires bibliques, Thomas a contribué à la dissociation de la théologie et de l'Écriture, tendant ainsi à constituer l'exégèse comme une discipline autonome[55].

Cette place considérable de Thomas d'Aquin dans l'histoire de l'herméneutique est due en premier lieu « à sa parfaite mise au point des tendances et de l'acquis de ses devanciers »[56]. Thomas d'Aquin avait hérité de deux formes d'exégèse : celle issue de la tradition patristique classique sur les sens scripturaires et celle esquissée au XIIe siècle sur l'exégèse littérale[57]. C'est de l'école de Saint-Victor[58] et d'Albert que Thomas a hérité son appréciation du sens littéral et de l'interprétation spirituelle[59]. Les différences qu'il a apportées ont rendu son herméneutique

[54] *Cf.* SPICQ. « Saint Thomas d'Aquin exégète », *op. cit.* col. 722.

[55] *Ibid.* col. 718.

[56] *Ibid*., col. 736.

[57] *Ibid.*

[58] Concernant Hugues de Saint-Victor : « In Hugh's view, one needed not only to know the allegorical sense of a passage; one must also understand the foundation on which it rested. This required an understanding of the literal sense, which is what the words meant in their primary meaning. Following Augustine, for Hugh, the words themselves did not lead directly to spiritual truth, but the objects or events that these words referred to did. The proper understanding of Scripture must then start with the literal sense, and a proper understanding of the historical facts that the letter of Scripture recounted. […] Hugh of Saint Victor's emphasis on the literal sense led medieval authors to reconsider the role of history in biblical interpretation. » (LIERE, Frans van. *An Introduction to the Medieval Bible.* Cambridge : Cambridge University Press, 2014, p. 126-127).

[59] L'origine de la méthode scolastique d'exégèse a une longue histoire. Elle commence avec la *lectio divina* de l'ère patristique et des milieux monastiques avec saint Augustin, saint Benoît et saint Bernard comme protagonistes. Au XIIe siècle, elle passe par des travaux exégétiques comme ceux de Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, pour être généralisée et perfectionnée par Hugues de Saint-Cher au XIIIe siècle en « introduisant les divisions et subdivisions multiples au début des commentaires afin de mettre en valeur l'ordre de composition d'ensemble des livres saints, et le lien qui unissait entre elles les diverses parties ou fragments de chaque livre » (SPICQ. *Esquisse…, op. cit.,* p. 213). Ainsi est née la formule scolastique qui multipliait les divisions et les distinctions, et cherchait des liens et des raisons pour former une unité théologique organique (*cf.* CHENU. *Introduction…, op. cit.,* p. 213). L'accent mis sur le sens littéral ou historique a conduit les auteurs médiévaux à un intérêt accru pour la chronologie biblique et la périodisation de l'histoire (*cf.* LIERE. *An Introduction…, op. cit.,* p. 128). Selon Spicq, la méthode scolastique d'exégèse commence par la vérification de l'authenticité du texte lui-même. À l'époque de Thomas cella regardait en premier lieu le souci de la bonne traduction. Il ignorait le grec et l'hébreux, n'étant instruit que par « quelque glossaire de l'alphabet hébreu, de la signification de quelques mots grecs et hébreux » (*cf.* SPICQ *Esquisse…, op. cit.,* p. 204 ; voir aussi p. 320–321). Thomas disposait du texte de la Vulgate latine épurée, c'est-à-dire du correctoire biblique édité par les frères prêcheurs du couvent de Saint-Jacques, et il était équipé de la documentation provenant principalement de la Glose ordinaire et de la Glose interlinéaire. Glose ordinaire « constituait à elle seule toute une patrologie, servait de dictionnaire, de concordance, de bréviaire, de critique textuelle et littéraire, fournissant une doctrine traditionnelle, sûre et quasi encyclopédique. C'est donc la Glose ordinaire qui constituait pour saint Thomas ce que nous nommerions de nos jours la bibliographie d'un sujet, l'avertissant des questions débattues, des points délicats, des opinions traditionnelles et des éléments de solution » (SPICQ. « Saint Thomas d'Aquin exégète », *op. cit.,* cols. 702-703 ; voir aussi cols. 695-697 ; pour une explication parallèle voir DAHAN, Gilbert. *Lire la Bible au moyen âge : Essais d'herméneutique médiévale.* Genève : Droz, 2009, p. 192). À l'égard de la Vulgate latine, « il tenait soigneusement compte de la grammaire, et pesait les mots comme s'ils étaient inspirés » (SPICQ. *Esquisse…, op. cit.,* p. 195, où il donne toute une liste d'exemples). Pour plus de précision, il comparait différentes traductions, comme la Septante et la Vulgate, et il vérifiait si la traduction d'un mot particulier correspondait au contexte historique au moment de

« plus claire, mieux réfléchie et plus fortement justifiée que chez aucun autre auteur »[60]. Sa manière de mettre en évidence les rapports des sens spirituels avec le sens littéral, il la justifie par les paroles suivantes :

> *La Sainte Écriture a été transmise afin que, par elle, la vérité nécessaire au salut nous soit rendue manifeste. Or, la manifestation ou l'expression de la vérité peut se faire de deux manières : par des choses et par des paroles, pour autant que les paroles signifient les choses et qu'une chose peut être la figure d'une autre. Or, l'auteur de la Sainte Écriture, le Saint-Esprit, n'est pas seulement l'auteur des mots, mais il est aussi l'auteur des choses. Ainsi, il peut adapter non seulement les mots pour qu'ils signifient quelque chose, mais il peut aussi disposer les choses pour qu'elles soient une figure d'une autre chose. Et ainsi, dans la Sainte Écriture, la vérité est manifestée de deux manières : d'une manière, selon que les choses sont signifiées par des paroles, et c'est en cela que consiste le sens littéral ; d'une autre manière, selon que les choses sont des figures d'autres choses, et c'est en cela que consiste le sens spirituel.*[61]

C'est l'omniscience de Dieu qui fonde les sens scripturaires, car la science de Dieu embrasse les choses comme les mots et gouverne le cours des choses de telle manière qu'on puisse en saisir une signification différente[62]. La superposition des sens est donc un effet de

---

la rédaction du texte (*cf. Super Rom*., cap. 9 l. 5. ; *Super Psalmo* 4 n. 6-7 ; *Super Mt*., cap. 1 l. 5). Il se souciait généralement de la bonne traduction des mots (*cf.* SPICQ. *Esquisse*…, *op. cit.,* p. 321-322 ; ID., « Saint Thomas d'Aquin exégète », *op. cit.,* col. 719 ; chez Thomas, voir. *Super Io*., cap. 10 l. 5). En commencent son *Commentaire sur les psaumes*, Thomas écrit qu'il connait trois traductions du psautier : la première remonte aux temps des apôtres et corrigé par Jérôme, la deuxième est la traduction par Jérôme du grec en latin, et la troisième est aussi par Jérôme mais de l'hébreu en latin (*Cf. Super Psalmos*, pr.). Spicq explique de quelles versions latines il s'agissait : « La première, simple révision de la vieille latine, est le psautier romain; la deuxième, faite en grec, est le psautier gallican, que S. Thomas commentera et dont il loue la fidélité; la troisième, d'après l'hébreu, n'est pas en usage dans l'Église, mais ses exemplaires sont très répandus » (SPICQ. *Esquisse…, op. cit.,* p. 158 ; voir aussi SPICQ, « Saint Thomas d'Aquin exégète », *op. cit.,* cols. 700–701). On peut aussi trouver l'exemple de ses recherches sur les raisons de la différence entre un nom tel qu'il est donné dans la Bible et tel qu'il est connu dans l'histoire (*Cf. Super Psalmo* 51 n. 1). Puisque la lecture correcte du texte vise l'exégèse de la pensée, le travail scolastique consiste ensuite en interprétation. Thomas suivait le principe de la pratique exégétique consistant à « éclairer la Bible par la Bible », reliant différents textes bibliques (*cf.* SPICQ. « Saint Thomas d'Aquin exégète », *op. cit.,* cols. 720–721). Pour éclairer des passages plus obscurs, il s'aidait de l'interprétation des Pères et des docteurs de l'Église, c'est-à-dire de la Tradition (*cf.* SPICQ. *Esquisse*…, *op. cit.,* p. 321–322).

[60] SPICQ. *Esquisse…, op. cit.,* p. 273.

[61] *Quodlibet* VII, q. 6 a. 1 co. Plusieurs autres endroits où les sens de l'Écriture sont évoqués et expliqués : *Super Sent*., q. 1 a. 5 co. ; *Quodlibet* VII, q. 6 ; *Super Psalmo* 3 n. 1 ; 26 n. 12 ; *Super Mt*., cap. 2 l. 3 ; cap. 26 l. 1 ; *Super Io*., cap. 13 l. 6 ; *Super Gal*., cap. 4 l. 7 ; I^a q. 1 a. 10 ; I^a-*IIae* q. 102 a. 2.

[62] *Cf. Quodlibet* VII, q. 6 a. 3 co. Il faut cependant remarquer que « La multiplicité des sens en question ne crée pas d'équivoque, ni aucune espèce de multiplicité de ce genre. En effet, d'après ce qui a été dit, ces sens ne se multiplient pas pour cette raison qu'un seul mot signifierait plusieurs choses, mais parce que les réalités elles-mêmes, signifiées par les mots, peuvent être signes d'autres réalités. Il n'y aura pas non plus de confusion dans l'Écriture, car tous les sens sont fondés sur l'unique sens littéral » (I^a q. 1 a. 10 ad 1).

l'action divine particulière dans l'histoire. Ce qui est particulier pour l'Écriture est « d'avoir une double signification, à la fois immédiate et médiate », où « les mots sont signes des choses, ces choses à leur tour sont signes d'autres réalités » qu'on atteint par le sens spirituel[63].

Le sens littéral, appelé aussi le sens littéral historique ou le sens historique, est la vérité transmise par la signification correctement comprise des paroles ou des mots de l'Écriture. Spicq le définit comme « la signification immédiate et voulue par l'auteur inspiré des mots ou des choses qui ne sont que des signes, et telle qu'elle ressort du texte et du contexte »[64]. Ce sens est unique et « il ne peut jamais y avoir de fausseté »[65]. Cependant, Thomas n'est pas toujours en mesure de le déterminer avec précision et il propose alors parfois deux explications littérales en guise d'hypothèse[66]. Le sens littéral ne comprend pas seulement les événements historiques et la signification propre des mots, mais toute l'Écriture Sainte, y compris les figures de style, telles que les métaphores et les paraboles[67]. Les arguments théologiques peuvent se tirer du sens littéral propre seul[68]. Le sens littéral est le fondement des sens spirituels, qui viennent en second lieu, « comme un luxe d'érudition ou une application pratique »[69]. Thomas ne nie pas leur valeur, car le sens de l'Écriture Sainte est inépuisable[70].

Selon les principes herméneutiques thomasiens, le rôle du commentateur « n'est pas autre chose que de retrouver et d'exprimer ce que l'auteur inspiré avait dans l'esprit et a voulu traduire dans son texte »[71]. La façon de clarifier le sens littéral est de s'appuyer sur les mots et la grammaire et de tenir compte du contexte, tandis que les sens spirituels trouvent leur source

---

[63] SPICQ. Esquisse…, *op. cit.,* p. 274. Voir aussi *Super Gal*., cap. 4 l. 7 ; *Quodlibet* VII, q. 6 a. 1 ; *Quodlibet* VII, q. 6 a. 3 co.

[64] SPICQ. *Esquisse…, op. cit.,* p. 274.

[65] *I*[a] q. 1 a. 10 ad 3.

[66] *Cf.* SPICQ. *Esquisse…, op. cit.,* p. 207–209, 281-283 ; SPICQ. « Saint Thomas d'Aquin exégète », *op. cit.,* cols. 713–714. Voir *I*[a] q. 68 a. 3 ; *De potentia*, q. 4 a. 1 co. Comme l'exemple de plusieurs explications voir *Super Sent*., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 2 co.

[67] Par exemple, dans *I*[a] q. 1 a. 10 ad 3 Thomas explique : « Le sens parabolique est inclus dans le sens littéral ; car par les mots on peut signifier quelque chose au sens propre, et quelque chose au sens figuré ; et, dans ce cas, le sens littéral ne désigne pas la figure elle-même, mais ce qu'elle représente. Quand, en effet, l'Écriture parle du bras de Dieu, le sens littéral n'est pas qu'il y ait en Dieu un bras corporel, mais ce qui est signifié par ce membre, à savoir une puissance active. » Voir aussi *I*[a]*-IIae* q. 102 a. 2 ad 1 ; *Quodlibet* VII, q. 6 a. 2 ad 1 ; *Super Gal*., cap. 4 l. 7.

[68] *Cf. I*[a], q. 1, a. 10, ad 1.

[69] SPICQ. « Saint Thomas d'Aquin exégète », *op. cit.,* col. 713.

[70] *Cf. Quodlibet* VII, q. 6 a. 1 ad 5. « Que personne ne veuille réduire ainsi l'Écriture à un seul sens, de sorte que seraient exclus complètement les autres sens qui contiennent en eux une vérité, et peuvent, si on tient compte du contexte, être conformes à l'Écriture. Car il appartient à la dignité de l'Écriture divine que sous une lettre unique, elle contienne de nombreux sens, de sorte qu'elle convient ainsi aux différents esprits des hommes, pour que chacun puisse avec admiration trouver en elle la vérité qu'il aura conçue dans son esprit » (*De potentia*, q. 4 a. 1 co.).

[71] SPICQ. *Esquisse…, op. cit.,* p. 249.

dans « les circonstances concrètes du fait historique »[72]. Malgré le manque de ressources historiques, Thomas d'Aquin a pris soin de replacer les livres qu'il commentait dans leur contexte historique[73], d'éclairer des questions chronologiques concrètes[74]. Il comprend la venue du Christ non seulement comme un événement historique, mais comme le centre et le sommet de l'histoire[75], comme « l'insertion de l'éternel dans le temps »[76]. Le Christ est le principe de la réalité historique, et lui donne son unité et son intelligibilité[77].

Le sens spirituel se fonde sur le sens littéral et en découle[78]. S'il s'agit de la vérité ordonnée à l'action droite, on parle du sens moral ou tropologique. S'il s'agit de la vérité ordonnée à une foi droite, le sens spirituel se divise encore en deux : si l'objet de la foi est que l'Ancien Testament figure le Nouveau, c'est-à-dire le Christ et l'Église, il s'agit du sens allégorique ou typique ; si l'objet est que l'Ancien et le Nouveau Testament figurent ensemble l'Église triomphante, on parle du sens anagogique[79]. Thomas d'Aquin illustre cette quadruple interprétation pour un passage sur le Temple :

> *Remarque aussi qu'il existe un temple historique... [un temple] allégorique, l'Église elle-même... [un temple] typique, le juste lui-même... [un temple] anagogique, Dieu lui-même*.[80]

La principale contribution de Thomas d'Aquin à l'histoire de l'herméneutique est d'avoir saisi l'importance du sens littéral et d'avoir déterminé et justifié doctrinalement l'orientation vers ce sens[81]. En changeant la doctrine classique, qui fondait le sens spirituel sur les mots, et en plaçant son fondement dans des choses dirigées par Dieu et devenant elles-mêmes signifiantes, Thomas d'Aquin avait évité et corrigé le danger d'interprétations spirituelles débordantes et d'allégorisme absolu[82].

---

[72] SPICQ. « Saint Thomas d'Aquin exégète », *op. cit.,* col. 713.

[73] *Cf.* SPICQ. *Esquisse…, op. cit.,* p. 253, 256.

[74] *Cf. Super Io*., cap. 2 l. 2 ; cap. 4 l. 7 ; cap. 13 l. 1 ; cap. 18 l. 4 ; cap. 18 l. 5 ; cap. 19 l. 3. Voir aussi *Super Tit*., cap. 3 l. 2 et dans *III[a]* : q. 31 a. 3 ad 2 ; q. 36 a. 7 co. ; q. 44 a. 2 ad 2 ; q. 44 a. 2 ad 2 ; q. 78 a. 3 ad 9.

[75] *Cf.* TORRELL, Jean-Pierre. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. Paris : Éditions du Cerf, 2017, p. 211–269.

[76] NICOLAS. « Le théologien et l'histoire », *op. cit.,* p. 485-508, p. 495. Voir aussi SECKLER, *Le salut et l'histoire…, op. cit.,* p. 136, qui développe l'idée de l'Incarnation comme l'insertion de l'éternel dans le temps, et TORRELL, Jean-Pierre. « Christ in the "Spirituality" of St. Thomas ». Dans : *Christ and Spirituality in St. Thomas Aquinas.* Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 2011, p. 74–109, p. 85.

[77] *Cf.* HAYEN. « Le thomisme et l'histoire », *op. cit.,* p. 53.

[78] *Cf. I[a]* q. 1 a. 10 co.

[79] *Cf. Quodlibet* VII, q. 6 a. 2 co. Voir aussi LIERE. *An Introduction…, op. cit.,* p. 121.

[80] *In Jeremiam*, cap. 7 l. 4.

[81] *Cf.* SPICQ. *Esquisse…, op. cit.,* p. 288.

[82] *Cf.* CHENU. *Introduction…, op. cit.,* p. 220, note 1.

Cette primauté du sens littéral n'est pas sans portée philosophique. Comme le souligne Torrell, le réalisme thomasien exige que le fondement littéral soit maintenu dans toute sa densité factuelle, car c'est dans l'histoire humaine que Dieu choisit de se révéler[83]. L'analyse des textes sacrés n'est donc pas simple érudition : elle est attention rigoureuse à la matérialité irréductible des événements historiques – ce qui est, pour une philosophie de l'histoire, le point de départ obligé.

L'analyse de l'herméneutique scripturaire de Thomas d'Aquin n'est pas un détour par rapport au sujet de la philosophie de l'histoire, car elle en constitue un élément fondateur. Les commentaires bibliques manifestent une vision unifiée du devenir historique : le temps n'y est pas une suite d'événements contingents, mais l'espace du déploiement de l'économie divine dont le Christ est le centre et la fin[84]. En insistant sur la primauté du sens littéral, Thomas affirme que les événements réels dans le temps sont porteurs d'une signification intelligible irréductible à l'allégorie : l'histoire, dans sa facticité, mérite d'être prise au sérieux comme ordre de réalité. La doctrine des sens spirituels ajoute à cela que le cours des événements temporels est susceptible d'une lecture ordonnée : le passé préfigure l'avenir, les événements particuliers renvoient à un sens qui les dépasse. Cette structure figurative du temps – dans laquelle les choses elles-mêmes, et pas seulement les mots, sont des signes[85] – est précisément ce qui rend possible une philosophie de l'histoire : l'histoire n'est pas une suite d'événements opaques, mais un tissu de causalités et de significations articulées dans le temps. Sur ce fondement herméneutique, nous sommes conduits à nous interroger, dans la section suivante, sur la nature même du temps comme condition de possibilité de tout devenir historique.

2.2. La nature et l'existence du temps et la question de la temporalité du monde

L'histoire, considérée comme le devenir temporel[86] ou comme l'ensemble du cours des événements dans le temps, présuppose l'existence du temps et donne au temps et à l'ordre temporel une signification et une importance particulières. Dans la première section de ce chapitre, nous présentons brièvement l'enseignement de Thomas d'Aquin sur le temps

[83] *Cf.* TORRELL. *Initiation…, op. cit.,* p. 105-107 ; ID. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, op. cit.,* p. 172 sqq., où l'auteur souligne l'enracinement scripturaire de la théologie thomasienne et le rôle central du réalisme historique dans l'économie du salut.

[84] *Cf.* TORRELL. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, op. cit.,* p. 211 sqq.

[85] *Cf. Quodlibet* VII, q. 6 a. 1 co., cité *supra*.

[86] Voir DUFEIL, Michel-Marie. « Le concept d'histoire chez Thomas d'Aquin ». Dans : *Saint Thomas et l'histoire.* Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 1991, p. 65–90, p. 79–80.

physique, « support du processus de l'histoire »[87] et ce qui se comprend dans sa relation à l'éternité. Thomas a formé sa vision du temps à l'école d'Aristote et d'Augustin, mais aussi de Platon, Boèce et Averroès. Dans la deuxième section, nous examinons la réponse de Thomas d'Aquin à la question de la temporalité du monde, c'est-à-dire à la controverse de savoir si le monde est éternel ou s'il a un commencement et/ou une fin.

2.2.1. L'existence et la nature du temps

L'analyse thomasienne du temps fait apparaître trois éléments décisifs pour une réflexion philosophique sur l'histoire : la réalité objective du temps, la dépendance du progrès à la finalité de l'agent, et la subordination du temps à l'éternité qui lui confère la structure d'un itinéraire orienté. L'examen de ces trois dimensions constitue l'objet principal de la présente section.

Thomas d'Aquin reprend la définition aristotélicienne du temps comme la mesure ou le nombre du mouvement selon l'avant et l'après, qui constituent les parties successives du mouvement[88]. Le temps se rapporte au changement et au mouvement, lesquels découlent tous deux de la potentialité comme de leur condition. Le changement et le mouvement sont définis comme l'actualisation de l'être en puissance en tant qu'il reste en puissance, « l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel »[89].

---

[87] SECKLER. *Le salut et l'histoire…, op. cit.,* p. 242.

[88] *Cf. Super Sent*., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 co. ; *Super Sent*., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 co. ; *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 55 n. 7 ; *In Physic*., lib. 4 l. 17 n. 10 ; I^a q. 10 a. 1 co. Voir Aristote, *Physique*, IV, 219 b 1–2.

[89] *Sententia Metaphysicae*, lib. 11 l. 9 n. 6. On peut trouver des définitions semblables dans *Super Sent*., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 3 co. (« l'acte de ce qui existe encore en puissance »), *In Physic*., lib. 3 l. 2 n. 3 et lib. 4 l. 17 n. 8 (« l'acte d'un sujet en puissance »), même en puissance d'exister (*Comp*. lib. 1 cap. 6), ou encore dans *In Physic*., lib. 3 l. 4 n. 1 (« l'acte du mobile en tant que mobile »). Le changement et le mouvement ne sont pas identiques. Les changements sont de quatre sortes : selon la substance (la génération et la corruption), selon la quantité (la croissance et la décroissance), selon la qualité (l'altération selon la passion) et selon le lieu ou le déplacement (*Cf. Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 2 n. 8). Le mouvement est une sorte de changement qui arrive quand « pour chaque terme du changement, il y a un seul substrat commun qui existe en acte » (*De potentia*, q. 3 a. 2 co.). Ainsi il s'effectue d'un sujet à un autre ou d'une forme à une autre, et se trouve dans trois genres d'êtres : la quantité, la qualité et le lieu (*Cf. Sententia Metaphysicae*, lib. 11 l. 11 n. 21 et l. 12 n. 1). Il inclut donc la croissance, la diminution, l'altération et le changement du lieu. En revanche, dans la génération et la corruption « c'est le même substrat commun aux deux termes, non un étant en acte, mais en puissance seulement » car « le substrat de la forme substantielle et celui de la privation est la matière première qui n'est pas un étant en acte », et pour cela « ni la génération, ni la corruption ne sont à proprement parler des mouvements, mais des changements » (*De potentia*, q. 3 a. 2 co.). Thomas d'Aquin présuppose que son lecteur a saisi cette distinction et se sert parfois librement des mots changement et mouvement comme interchangeables. L'Aquinate apporte une autre division du mouvement : mouvement comme acte des réalités corporelles qui sont imparfaites puisque existent en puissance et se meuvent en passant de la puissance à l'acte, et « le mouvement de ce qui est parfait, selon que l'opération même de ce qui existe déjà en acte, demeurant dans celui qui opère » (*In De divinis nominibus*, cap. 4 l. 7). Il parle ici des mouvements comme les opérations de l'âme (sensation, intellection, vouloir).

Le mouvement lui-même est un acte imparfait, car il appartient à l'être en devenir, impliquant la potentialité ou la capacité de passer d'un état à un autre[90]. Puisque tout mouvement se déploie dans la succession, lorsque l'homme saisit comme deux instants les termes d'antérieur et de postérieur dans un mouvement, il perçoit et reconnaît le temps qui en découle, ainsi que son passage[91]. Le mouvement se produit dans un temps donné, lequel en devient proprement la mesure.

Puisque le mouvement continu tient sa continuité de l'étendue continue sur laquelle le temps passe, le temps est aussi une entité continue définie comme la mesure du mouvement continu[92]. Ce temps continu mesure tous les mouvements en acte et les mouvements en puissance des choses matérielles ou corporelles, ce qui inclut leur repos[93]. Il mesure les mouvements physiques eux-mêmes et les autres mouvements qui sont par accident liés aux corps, comme les opérations de l'âme[94].

Outre cette réflexion sur le temps continu, Thomas d'Aquin avait réfléchi avec Augustin sur une autre dimension temporelle : la mesure des mouvements des réalités simples, non corporelles et non continues[95], mais qui possèdent de quelque façon l'avant et l'après. Ce type de temps mesure le mouvement des créatures spirituelles, comme lorsque l'esprit se souvient de choses oubliées, apprend de nouvelles choses, commence à vouloir ce qu'il ne voulait pas auparavant ou avoir des conceptions simples qui se succèdent[96]. Mais l'âme humaine, tout en

---

[90] *Cf. Sententia Metaphysicae*, lib. 11 l. 9 n. 19 ; *In Physic*., lib. 4 l. 16 n. 4. ; 6. *Super Sent*., lib. 1 d. 8 q. 3 a. 3 ad 1 : « le mouvement n'est pas dans le genre du temps comme dans le terme du mouvement ; aucun mouvement en effet ne se termine à un temps comme il se termine à un lieu : le mouvement se termine cependant au temps comme à ce qui le mesure ».

[91] *Cf. Sententia Ethic*., lib. 10 l. 5 n. 6. ; *I*[a] q. 10 a. 1 co. ; *In Physic*., lib. 4 l. 17 n. 9. L'antérieur et le postérieur ne font qu'une réalité avec le changement, tout en se distinguant du changement quant à leur définition (*Cf. In Physic*., lib. 4 l. 17 n. 8).

[92] *Cf. Quodlibet* IX, q. 4 a. 4 co.

[93] *Cf. In Physic*., lib. 4 l. 23 n. 2. Dans *Sententia Metaphysicae*, lib. 11 l. 12 n. 28 : « il faut que le repos soit la privation du mouvement dans un sujet qui est susceptible de mouvement ». Dans *I*[a] q. 10 a. 4 ad 3 : le temps « ne mesure-t-il pas seulement le mouvement, mais aussi le repos, qui affecte ce qui, fait pour se mouvoir, ne se meut pas actuellement ».

[94] *Cf. In Physic*., lib. 8 l. 2, n. 12 et 20. Voir aussi *In Physic*., lib. 4 l. 23, n. 15 et *I*[a] q. 85, a. 4, ad 1, concernant le lien accidentel des opérations de l'âme au temps.

[95] Tels mouvements ne peuvent pas être mesurés par la mesure des choses continues puisqu'ils « appartiennent à des genres différents pour autant qu'elles sont mesurables » (*Quodlibet* II, q. 3 co.). Les mouvements non continus sont les changements discrets des êtres qui se meuvent selon le temps et non selon le lieu. La distinction suit la distinction entre le nombre discret ou absolu qui est, considéré absolument, séparé (comme quand on dit le nombre dix), et le nombre d'une entité nombrée, qui nombre des choses continues (comme quand on dit dix mètres de tissu), ou ce qui est antérieur ou postérieur dans un changement (*Cf. In Physic*., lib. 4 l. 19 n. 4).

[96] *Cf. Super Sent*., lib. 1, d. 8, q. 3, a. 3, ad 4 ; *I*[a] q. 10, a. 5, ad 1.

dépassant le temps en elle-même, reste dans son acte « mesurée par accident par le temps qui est la mesure du premier mouvement »[97].

Thomas soutient que, parmi les trois types de mouvement, le plus régulier est le déplacement circulaire et que, parmi les déplacements circulaires, le premier, le plus simple, uniforme et régulier est la rotation du ciel entier selon le changement diurne ; tous les mouvements sont donc mesurés par la mesure du temps qui est une révolution[98].

Pour Thomas d'Aquin, le temps est un être réel, un accident du mouvement en acte ou en puissance de la chose matérielle[99]. L'existence du temps est donc complètement dépendante de l'existence du mobile en mouvement, dont la motion est divisible[100]. Le temps et le mouvement sont perçus comme des choses différentes mais sont toujours perçus ensemble :

> *Le temps ajoute donc une certaine* ratio *au mouvement et le maintenant ajoute une* ratio *au momentum, bien qu'ils soient identiques dans* re*. Quelle est cette* ratio *supplémentaire ? Le temps est une sorte de mesure du mouvement ; bien qu'il soit en réalité un mouvement, c'est un mouvement utilisé comme mesure d'un autre.*[101]

Les choses sont dans un temps dans le sens où le temps les mesure tant qu'elles existent ou durent puisque leur existence est sujette à changement. Ainsi « être en un temps est la même chose que d'avoir son existence mesurée par ce temps »[102].

En réfléchissant sur l'existence d'un temps sans âme, Thomas répond que puisqu'il y a changement sans l'âme, il y a aussi le temps. Et développant cette pensée, il note :

> *Si donc le changement avait une existence fixe dans la réalité, comme la pierre ou le cheval, on pourrait déclarer absolument que de même aussi que sans l'âme il existe un nombre de pierres, de même aussi, sans l'âme, existerait le nombre*

---

[97] *Super Sent*., lib. 4 d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 ad 3, et il continue : « pour autant que le mouvement de l'âme intellective a un lien avec les mouvements de l'âme sensitive, qui s'exercent par les organes corporels, et qu'ils en dépendent d'une certaine manière ». Dans *De potentia*, q. 3 a. 10 ad 8 Thomas d'Aquin donne une précision : « L'âme est mesurée par le temps selon l'être par lequel elle est unie au corps ; quoique, si elle est considérée comme substance spirituelle, elle soit mesurée par l'ævum ».

[98] *Cf. In Physic*., lib. 4 l. 23 n. 11.

[99] *Cf. In Physic*., lib. 4 l. 23 n. 2.

[100] *Cf*. COUGHLIN, Glen. « The Existence and Nature of Time ». *The Aquinas Review,* vol. 16, 2009, p. 1–36, p. 28–30.

[101] *Ibid*., p. 30. Nous traduisons. Version originale : « Time, then adds some *ratio* to motion and the now adds a ratio to the momentum, but they are the same in *re*. What is the additional ratio? Time is some sort of measure of motion; though it is in reality a motion, it is one used as a measure of another. »

[102] *In Physic*., lib. 4 l. 20 n. 3.

du changement, le temps. Mais ce n'est pas le cas : le changement n'a pas ainsi une existence fixe dans la réalité.[103]

La mesure du mouvement a donc un fondement réel, mais elle présuppose une âme qui fait la mesure :

Le mystère au cœur du temps est le même que l'un de ceux au cœur du mouvement : la nécessité pour le temps et le mouvement d'être mis en relation avec un passé et un futur non existants, et donc d'être en quelque sorte référés à l'esprit, une puissance qui transcende le devenir et atteint l'être unifié.[104]

Comment l'homme connaît-il et comprend-il le temps ? Thomas d'Aquin enseigne que l'homme peut connaître le temps de deux manières. Selon la première manière, le temps « est connu en tant qu'on connaît l'avant et l'après dans le mouvement »[105]. Les puissances vitales de cette première façon de connaître le temps se situent au niveau de l'âme sensitive. Ainsi le temps présent est connu par le sens commun, le passé par la mémoire, et le futur par la cogitative[106]. Selon la deuxième manière, l'homme peut réfléchir sur le temps par son intelligence.

L'existence des choses dans le temps est affectée par le temps de deux façons. La première vient du fait que toute chose est renfermée dans le temps comme un nombré dans son nombre[107]. La deuxième façon dont le temps affecte l'existence des choses est de produire leur génération ainsi que leur corruption. D'une manière générale, Thomas affirme que le temps par lui-même

produit davantage de corruption que de génération. La raison en est qu'il est le nombre du changement. Or le changement est par soi destructif et corruptif, tandis qu'il n'entraîne génération et être que par accident. […] Cette perfection,

---

[103] *In Physic*., lib. 4 l. 23 n. 5). Voir aussi *Super Sent*., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 co.

[104] COUGHLIN. « The Existence… », *op. cit.,* p. 35. Nous traduisons. Version originale : « And the mystery at the heart of time is the same as one of those at the heart of motion, the necessity for time and motion to be related to a non-existent past and future, and so to be referred in some way to mind, a power which transcends becoming and attains unified being. »

[105] *Sentencia De sensu*, tr. 2 l. 2 n. 9.

[106] *Cf. Sentencia De sensu*, tr. 2 l. 1 n. 7 ; 9 et 12.

[107] *Cf. In Physic*., lib. 4 l. 20 n. 4 : « toute chose est en un temps comme un nombré en son nombre. On doit donc toujours pouvoir admettre un temps plus grand que quoi que ce soit qui s'y trouve, comme on peut toujours admettre un nombre plus grand que quoi que ce soit qu'on dénombre. Pour cette raison, tout ce qui est en un temps doit se trouver tout à fait contenu et renfermé en lui comme tout ce qui se trouve en un lieu se trouve renfermé en lui ». Ce renfermement dans le temps, pourrait-on dire, est la raison pour laquelle l'intelligence humaine ne peut pas englober tout le temps d'une manière suffisamment simple et claire pour pouvoir comprendre pleinement l'ordre de l'histoire.

c'est l'intention de l'agent qui la confère au changement, comme il le provoque en vue d'une fin déterminée. Aussi, c'est plutôt la corruption qui mérite de s'attribuer au changement et au temps, et c'est à l'agent et au générateur qu'on doit attribuer la génération et l'être.[108]

Certes, ce n'est pas le temps qui cause la corruption, mais on l'attribue au temps parce que la corruption « se fait en un temps et que la cause corruptrice nous échappe »[109].

Plusieurs questions importantes concernant l'existence du temps dépendent de la manière dont on comprend ce qu'est un instant (*nunc*). Car l'instant, « du fait de correspondre à des dispositions différentes du mobile, fait distinguer dans le temps de l'antérieur et du postérieur ; par son flux, il produit le temps »[110]. Thomas d'Aquin est d'accord avec Aristote sur le fait que l'instant présent est ce qui est en acte dans le temps, puisque le passé n'est plus et que le futur n'est pas encore. Mais Thomas conteste l'idée d'Aristote selon laquelle l'instant constitue un milieu, étant à la fois début et fin[111]. Les arguments de l'Aquinate contre cette idée lui permettront de démontrer que la preuve d'Aristote selon laquelle le monde est éternel n'est pas une démonstration, et qu'en fin de compte le changement et le temps ne sont pas éternels.

Le temps est aussi, d'un point de vue métaphysique, compris comme une créature de Dieu qui, dans son existence, ne dépend pas seulement de l'être en mouvement, mais aussi de la volonté divine. Thomas écrit :

Comme le dit Augustin, dans La cité de Dieu*, II, « le temps n'aurait pas existé, si n'avait été créée une créature qui changerait quelque chose par son mouvement, dont… le mouvement [se produit] lorsqu'une chose et une autre chose, qui ne peuvent exister en même temps, disparaissent et se succèdent…», ce dont découle le temps.*[112]

Le temps n'existe donc pas sans l'acte créateur divin qui l'a concréé dans son principe, avec la création de la matière[113]. Cela signifie aussi que le temps n'existe que dans son rapport à l'éternité. L'éternité enveloppe le temps, elle contient toute la succession du temps.

---

[108] *In Physic*., lib. 4 l. 22 n. 2.

[109] *In Physic*., lib. 4 l. 22 n. 3.

[110] *In Physic*., lib. 4 l. 18 n. 5. *Cf. In Physic*., lib. 4 l. 21 n. 6.

[111] *Cf. In Physic*., lib. 8 l. 2 n. 12 et 20.

[112] *Quodlibet* II, q. 3 co. Voir aussi GRENET, Paul Bernard. « Place de l'élément historique dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin ». *Bulletin du Cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 18, septembre 1961, p. 40–48, p. 47–48.

[113] *Cf. I*^{a} q. 46, a. 3 co.

Thomas d'Aquin distingue deux significations du mot « éternité ». La première dit « l'intervalle contenant toute la durée du ciel, qui est l'intervalle de tout le temps »[114]. L'éternité ainsi comprise implique la succession du passé et du futur suivant le mouvement. La deuxième signification désigne une perfection de ce qui est totalement immobile : l'éternité ainsi comprise existe tout entière en même temps et « comprend tout le temps et tout l'infini » de la durée[115].

Pour préciser sa pensée, l'Aquinate s'appuie sur l'autorité d'Augustin et de Boèce. Selon Augustin, l'expression « toujours être » ne signifie pas éternité si c'est quelque chose qui est soumis à mutation. L'Éternel n'est, précisément parlant, que Dieu dans son essence immuable[116]. Boèce définissait l'éternité comme « la possession tout entière, simultanée et parfaite, d'une vie sans fin »[117]. Thomas explique que cette définition exclut d'une part le temps qui est successif et d'autre part l'instant du temps qui est essentiellement imparfait[118]. Et pourtant, tout en reprenant cette définition classique de Boèce, Thomas « ne définit cependant plus l'éternité en fonction de la vie »[119].

Thomas aborde la question de la connaissance de l'éternité à partir du temps. Philippe explique que « de même que la *ratio temporis* consiste dans la numération de l'antérieur et du postérieur dans le mouvement », la *ratio aeternitatis* « consiste dans l'appréhension de l'uniformité de ce qui est totalement en dehors du mouvement »[120].

---

[114] *Sur le De caelo*, I, 21, 9.

[115] *Sur le De caelo*, I, 21, 9 ; II, 1, 2.

[116] *Cf.* AUGUSTIN D'HIPPONE. « De Genesi ad litteram ». Dans : J. P. Migne. *Patrologia Latina,* vol. 34. 1841, col. 0246-0486, cols. 0389-0390 (liber VIII, caput XXIII. 44). *Cf. De potentia*, q. 3 a. 14 ad s. c. 1 ; *Comp*. lib. 1 cap. 4 – 8.

[117] BOÈCE. *Consolation de Philosophie*. Texte établi et traduit par Jean-Yves Guillaumin. Paris : Les Belles Lettres, 2025, Livre V, pr. 6. Pour le texte latin classique : « *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* », voir *De consolatione philosophiae*. Ed. L. Bieler, Turnhout : Brepols, 1957, V, 6, 4. Pour la reprise et le commentaire de cette définition par Thomas d'Aquin, voir I^a q. 10 a. 1 arg. 1, où il la cite en ces termes : « L'éternité est la possession toute à la fois et parfaite d'une vie sans terme » ; voir aussi *Comp*. lib. 1 cap. 8.

[118] *Cf.* I^a q. 10 a. 1 ad 5. Voir aussi I^a q. 10 a. 4 ad 2. Concernant la perfection de l'existence divine, Thomas d'Aquin avait auparavant écrit les paroles suivantes : « Est parfait en effet ce dont rien n'est en dehors de lui. Mais notre existence a quelque chose qui est en dehors d'elle : elle manque en effet de quelque chose qui lui échappe encore à présent et qui est dans l'avenir. Mais rien ne manque à l'existence divine et qui est dans l'avenir : et c'est pourquoi il possède toute son existence dans sa perfection » (*Super Sent*., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 1 co.). « Dans la succession il y a une double imperfection ; la première imperfection est en raison de la division alors que la deuxième est en raison de la succession, car une partie n'est pas avec l'autre partie ; c'est pourquoi elles ne possèdent l'existence que partiellement » (*Super Sent*., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 1 ad 4).

[119] PHILIPPE, Marie-Dominique. *De l'être à Dieu : De la Philosophie première à la Sagesse.* Paris : Éditions Pierre Téqui, 1977, p. 409. Un tome accompagné de 3 volumes de topique historique : I. *Philosophie grecque et traditions religieuses*, Paris : Éditions Pierre Téqui, 1977 ; II. *Philosophie et foi*, Paris : Éditions Pierre Téqui, 1978.

[120] *Ibid*., p. 409-410. Philippe y cite I^a q. 10 a. 1 à a. 4 et *Super Sent*., lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 ad 1.

Donc, même si le monde avait toujours existé, il n'aurait pas été coéternel à Dieu, car sa durée n'aurait pas été toute en même temps, mais variable selon sa substance, disposition ou opération[121]. Seul Dieu est absolument immuable et absolument éternel[122].

Entre la mesure temporelle des réalités simples non corporelles, dont nous parlions plus haut, et la mesure éternelle de Dieu immobile, Thomas situe une autre mesure qu'il appelle l'*ævum*[123]. Il est « comme une participation à l'éternité par les substances spirituelles qui existent au-delà du temps »[124]. L'*ævum* mesure les êtres spirituels créés, indivisibles et sans changement, dans lesquels il y a une distinction entre l'être et l'essence et qui ont une cause de leur être[125]. La différence entre le temps, l'*ævum* et l'éternité se situe au niveau de la différence essentielle entre l'acte lié à la puissance et l'acte qui n'y est pas lié[126].

La conception thomasienne du temps contient ainsi plusieurs éléments qui fondent la possibilité même d'une histoire philosophiquement intelligible. Premièrement, le temps est réel, continu et mesuré : il n'est pas une illusion ni un simple écoulement indifférent, mais la mesure

---

[121] *Cf. De potentia*, q. 3 a. 14 ad s. c. 1 ; *Quodlibet* X, q. 2 co.; *Super Decretales*, n. 1.

[122] *Cf. I[a]* q. 10, a. 3 ; *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 15. Voir aussi *Super Sent*., lib. 1, d. 8, q. 2, a. 1.

[123] Il faut noter cependant que l'Aquinate savait qu'il n'y a pas une distinction au niveau des mots car « c'est de l'ignorance de la langue grecque que vient généralement chez beaucoup la distinction entre l'ævum et l'éternité, comme si on faisait une distinction entre anthropos et homo » (*Quodlibet* V, q. 4 co.). *Cf*. aussi *Super De causis*, l. 2.

[124] *Quodlibet* V, q. 4 co. *Cf. Super Sent*., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 co. et lib. 1 d. 8 q. 2 a. 2 co.

[125] *Cf. Super Sent*., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 co. Sur la difference de la réflexion philosophique et théologique sur les anges voir *Super De causis*, l. 2.

[126] *Cf. Super Sent*., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 co. *Cf. I[a]* q. 10 a. 5 co. La différence entre le temps, l'*ævum* et l'éternité dépasse donc la simple distinction en raison de la durée (si on a un principe et une fin dans la durée, ou seulement un principe efficient, ou aucun d'eux), et se situe au niveau de la différence essentielle entre l'acte lié à la puissance et l'acte qui n'en est pas lié. L'acte de ce qui est en puissance en tant que tel, et qui est « ordonnée à un acte complet suivant la succession et reçoit l'ajout d'une perfection », est mesuré par le temps ; l'acte parfait mais assujetti à une certaine puissance parce que reçu est mesuré par l'*ævum* ; lorsque l'éternité mesure l'acte sans aucune potentialité. Le temps donc inclut la pluralité et la succession des instants ou des temps, et sa mesure est à la manière d'un nombre, lorsque l'*ævum* et l'éternité n'incluent aucune pluralité ou succession, et leur mesure est à la manière de l'unité (*Super Sent*., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 co. ; *Cf.* lib. 2 d. 2 q. 1 a. 1 ad 5 ; *De potentia*, q. 3 a. 14 ad s. c. 9). Le temps est mesuré par l'instant du temps, qui diffère du temps réellement et selon la raison de succession. L'ævum est mesuré par l'instant de l'*ævum*, qui diffère de l'*ævum* réellement mais non selon la raison de succession. L'éternité, qui se rapporte à l'existence divine, est mesurée par l'instant de l'éternité, qui se rapporte à la quiddité, et les deux « ne diffèrent pas réellement, mais seulement par la raison » (*Super Sent*., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 2 co.). Ces trois réalités existent simultanément, sans se faire défaut (*ibid.* ad 1). Pour plus de précisions, disons encore que l'être substantiel immuable de ces substances spirituelles, souvent appelées anges, et leur opération essentielle n'ont pas d'avant et d'après et sont donc mesurés par l'*ævum*. Cependant, les anges sont mobiles et variables dans d'autres opérations telles que l'élection, les pensées, les affections et leurs relations avec différents lieux. La mesure de la durée de ces opérations et affections possède l'avant et l'après. L'ævum peut donc être accompagné de l'avant et de l'après, et être ainsi mesuré par le temps (*Cf. Quodlibet* X, q. 2 co. ; *I[a]* q. 10 a. 5 co. et ad 1 ; *De spiritualibus creaturis*, a. 5 ad 4). Hayen s'en exprime ainsi : « Il y a donc une durée angélique, l'ange a une histoire… Mais sa durée n'est pas mesurée par le temps, elle le mesure, comme la cause mesure son effet. Sa durée n'est pas « temporelle », soumise au temps, mais « temporalisante » ; elle constitue le temps (par l'exercice d'une causalité sans doute apparentée à la victoire de l'union substantielle…) » (HAYEN. « Le thomisme et l'histoire », *op. cit.,* p. 71–72).

objective du mouvement des réalités corporelles. Deuxièmement, le temps produit davantage de corruption que de génération, et c'est l'intention de l'agent qui confère sens et direction au devenir : sans finalité, le temps n'est que désagrégation. Cette thèse est capitale pour la philosophie de l'histoire, car elle implique que le cours historique n'est pas progressif de soi et ne peut l'être que par la causalité d'un agent agissant en vue d'une fin. Troisièmement, le temps n'existe que dans son rapport à l'éternité qui l'enveloppe et le mesure sans en faire partie : le monde temporel est ainsi enveloppé par un ordre qui le précède et le dépasse, ce qui lui confère la structure d'un itinéraire orienté plutôt que d'un processus aveugle. C'est sur ces trois acquis – réalité du temps, dépendance du progrès à la finalité de l'agent, subordination du temps à l'éternité – que s'appuie la question que Thomas d'Aquin soulève dans la section suivante : le monde temporel a-t-il lui-même un commencement et une fin ?

2.2.2. La question de la temporalité du monde

La question de la temporalité du monde ou de son commencement et de sa fin, en d'autres termes de l'éternité du monde, est une des grandes questions qui suscite encore aujourd'hui interrogations et recherches scientifiques. Thomas d'Aquin fut confronté à plusieurs explications influentes : celle d'Aristote, qui semblait démonstrative et définitive, celle d'Averroès sur les deux vérités[127], et celle de certains théologiens catholiques qui pensaient pouvoir prouver par des raisonnements philosophiques le commencement temporel du monde[128]. Face à ces diverses opinions, Thomas trouva une solution bien différente de celles évoquées, qui a exercé une influence durable sur les débats philosophiques et théologiques ultérieurs.

Thomas d'Aquin a consacré une œuvre à la question de l'éternité du monde, intitulée *De aeternitate mundi*, rédigée probablement en 1270[129]. En dehors de ce texte, il aborde la question dans de nombreux passages de ses autres œuvres. Ainsi dans *Contra Gentiles*, lib. 2

[127] *Cf. Sur le De caelo*, I, 6, 5-6.

[128] « La deuxième opinion est celle de ceux qui disent que le monde a commencé exister, alors qu'il n'avait pas existé, qu'il en est de même pour tout ce qui n'est pas Dieu, et que Dieu ne pouvait pas créer le monde depuis l'éternité, non pas en raison de son impuissance, mais parce que le monde ne pouvait pas être créé depuis l'éternité, puisqu'il est créé. Ils veulent aussi que le fait que le monde a commencé ne soit pas soutenu par la foi seulement, mais que cela soit prouvé par une démonstration. […] je ne crois pas qu'un argument démonstratif puisse être tiré de nous à cette fin, comme pour la Trinité, bien qu'il soit impossible que la Trinité n'existe pas. Et cela montre la faiblesse des arguments qui sont invoqués comme des démonstrations, qui ont tous été affirmés et résolus par les philosophes qui affirmaient l'éternité du monde. C'est pourquoi ils tournent davantage à la dérision qu'à la confirmation de la foi, si quelqu'un, en s'appuyant sur de tels arguments, avait l'intention de prouver contre les philosophes le commencement du monde » (*Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 co.).

[129] Il l'avait écrit en réponse aux murmures des « pseudo-augustiniens de la Faculté de théologie » (MARITAIN. *Le docteur angélique, op. cit.,* p. 36).

cap. 35, Thomas énumère sept réponses aux objections en faveur de l'éternité du monde prises du côté de Dieu ; dans cap. 36 il donne sept réponses aux objections prises du côté des créatures ; et dans cap. 37 il donne sept raisons du côté de la production des choses.

Thomas d'Aquin apprécie les contributions d'Aristote à la discussion car il est allé au-delà du niveau du devenir en réfléchissant également au niveau de l'être[130]. Dans le même temps, Thomas précise que les arguments d'Aristote prouvent en fait la nécessité de la cause première et de la causalité divine du monde, tandis que la partie de son raisonnement qui postule l'éternité du monde n'est ni démonstrative ni nécessaire[131]. D'autre part, dans *De potentia*, q. 3 a. 17, Thomas « explique qu'Aristote avait simplement voulu établir que le monde n'a pu commencer par mode de mouvement »[132].

Gillon parle des trois solutions que Thomas d'Aquin apporte aux arguments d'Aristote. La première dit que l'argument d'Aristote tiré de la matière incorruptible des corps célestes prouve que le ciel n'a pu commencer par manière de mouvement et de génération, *ex materia præexistenti*, mais « ne saurait prouver que le ciel et la matière première sublunaire n'ont pu commencer de façon absolue, sans mouvement et par voie de création *ex nihilo* »[133]. La deuxième solution dit que l'incorruptibilité du ciel « ne concerne que le présent et le futur, non le passé : car un être possède en lui la propriété de faire quelque chose, non de l'avoir fait »[134]. Et la troisième solution dit que l'argument du *nunc*, de l'instant, est un cercle vicieux : supposer que, « de part et d'autre de l'instant, il y a nécessairement du temps, c'est supposer la régression

[130] *Cf. Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 co.

[131] *Cf. In Physic*., lib. 8 l. 2 n. 13 et 17 ; lib. 8 l. 3 n. 6 ; *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 5 n. 11 et n. 12 ; *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 15 ; *Sur le De caelo*, I, 6, 4 et 9 ; I, 26, 6 ; II, 1, 2. Dans le passage suivant, l'Aquinate explique ainsi la position d'Aristote : « C'est ce que signifient les paroles du Philosophe : il dit qu'il existe certains problèmes dont nous ne pouvons pas rendre compte, comme celui de l'éternité du monde. Aussi n'a-t-il pas lui-même eu l'intention de démontrer cela, ce qui ressort clairement de sa manière de procéder, car, partout où il traite de cette question, il s'efforce toujours de persuader en faisant appel soit à l'opinion d'un grand nombre, soit à la confirmation de [leurs] arguments, ce qui n'est pas du tout le fait de quelqu'un qui démontre » (*Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 co.). Plus tard il dira encore : « Les raisons qu'en donne Aristote ne sont pas de véritables démonstrations. Ce sont des arguments pour réfuter les raisonnements de philosophes anciens, qui affirmaient que le monde a commencé en employant des procédés emplis de contradictions. Cela se manifeste de trois façons. Parce qu'il présente pour commencer des opinions comme celles d'Anaxagore, d'Empédocle et de Platon, pour les contredire. Ensuite parce que, chaque fois qu'il traite ce sujet, il invoque le témoignage des anciens, ce qui n'est pas à proprement parler une démonstration, mais l'établissement d'une présomption. Enfin parce qu'il dit expressément qu'il y a des questions dialectiques pour lesquelles nous n'avons pas de solution rationnelle, comme celle de savoir si le monde est éternel » (*I*^{a} q. 46 a. 1 co.).

[132] GILLON, Louis-Bertrand. « Thomas d'Aquin : L'éternité du monde ». Dans : Alfred Vacant, Eugène Mangenot et Émile Amann (éd.). *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. 15, partie 1, col. 66–672. Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1946, col. 666.

[133] GILLON. « L'éternité du monde », *op. cit.,* col. 667. Gillon fait la référence ici aux *Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 1 et ad 2 ; *I*^{a} q. 46 a. 1 ad 3 ; *Sur le De caelo*, I, 6, 7.

[134] GILLON. « L'éternité du monde », *op. cit.,* col. 667. Gillon se réfère ici à *De potentia*, q. 3 a. 17 ad 2.

à l'infini du temps et par conséquent du mouvement »[135], ce qui est précisément ce qui est en question.

Contrairement à Aristote, qui considère que chaque instant du temps est à la fois le début et la fin, Thomas raisonne par analogie avec la ligne et le point : il peut exister un instant qui n'est que le début du temps et un instant qui n'en est que la fin, ce qui signifie que le temps peut être fini[136]. Une telle production, appelée la création, n'est pas en fait un changement car elle n'est pas causée par un agent particulier, mais par la cause première universelle de tout être[137].

[135] GILLON. « L'éternité du monde », *op. cit.,* col. 668. Gillon mentionne la référence à *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 36 n. 6.

[136] *Cf. In Physic*., lib. 8 l. 2. Voir aussi *De aeternitate mundi*, où Thomas précise que l'instant, par analogie avec le point d'une ligne, peut être conçu uniquement comme commencement sans être nécessairement une fin. De même qu'une ligne qui n'est pas infinie a des points qui sont à la fois un début et une fin, elle a aussi un point qui n'est que le début de la ligne ou un point qui n'est que sa fin. Mais on ne peut pas prouver qu'une ligne soit infinie en présupposant que tous les points sont et débuts et fins, comme Aristote avait fait concernant le temps. « Ainsi donc, manifestement, que tout instant soit principe et fin ne tient sa vérité que du fait de soutenir le temps comme éternel. Manifestement donc, Aristote, dans le choix de son moyen terme, suppose l'éternité du temps qu'il doit prouver » (*In Physic*., lib. 8 l. 2 n. 13), et ainsi son raisonnement se montre comme circulaire et ne présente pas une démonstration (*Cf. De potentia*, q. 3 a. 17 ad 15). Il peut donc aussi exister un instant qui n'est que le début du temps et un instant qui n'en est que la fin, ce qui signifie que le temps peut être fini. Thomas d'Aquin trouve également une solution à la difficulté qui dit que, si le monde commençait à exister, il y aurait eu un changement avant le premier changement. L'objection d'Aristote vient du fait qu'il n'a pas envisagé la possibilité que le changement ait commencé « moyennant des choses produites à neuf par le premier principe de toutes choses » (*In Physic*., lib. 8 l. 2 n. 17). Concernant d'autres arguments qui se veulent une démonstration en faveur de l'idée aristotélicienne de l'éternité du monde, Thomas d'Aquin réfute respectivement l'opinion des philosophes arabes sur l'antériorité de la puissance passive avant que le monde existe, l'opinion d'Avicenne sur la procession du monde de Dieu par l'acte de sa volonté immuable, et les opinions d'Averroès sur la proportion du monde à sa fin et sur la succession des mouvements temporels ou imaginaires (*Cf. De potentia*, q. 3 a. 17 arg. 10 et arg. 20 ; *Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 arg. 5 ; arg. 12 à arg.14). Contre l'opinion des philosophes arabes, Thomas tient que pour maintenir l'antériorité de la puissance il suffit de maintenir la puissance active de Dieu ou même la simple non-contrariété logique des termes (*Cf. De potentia*, q. 3 a. 17 ad 10. Voir aussi *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 37 n. 3 ; *Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 99). Contre l'opinion d'Avicenne, il lui suffit d'« observer que l'antériorité de Dieu dans la durée n'est point mesurée par le temps » (GILLON. « L'éternité du monde », *op. cit.,* col. 668. Gillon se réfère à ; *Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 5 ; *De potentia*, q. 3 a. 17 ad 20 ; I^a q. 46 a. 1 ad 8). Contre l'opinion d'Averroès, Thomas observe que si Dieu n'a pas créé le monde de toute éternité, c'est parce qu'il a voulu que le monde commence dans le temps, « au moment où il avait disposé de toute éternité que les choses seraient » (GILLON. « L'éternité du monde », *op. cit.,* col. 668. *Cf. Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 35 n. 4 ; *Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 14). Et il observe qu'il n'y a pas de succession imaginée ni dans l'intelligence divine qui intellige tout simultanément, ni avant la création du monde (*Cf. Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 13).

[137] Dans *In Physic*., lib. 8 l. 2 n. 17 : « un agent particulier qui agirait en présupposant un sujet qui passerait alors du non-être à l'être, ou d'une privation à une forme ». Voir aussi : HERMAN DUVEL, Maja. « Stvoriteljsko-providnosna struktura prema Tomi Akvinskomu ». *Obnovljeni život,* vol. 76, n° 3, 2021, p. 361–372, p. 362–365. Il suffit alors de postuler l'existence éternelle de ce premier moteur qui a créé le monde à partir d'un premier instant déterminé pour que, de son essence éternelle, ne suive pas nécessairement l'existence éternelle d'autres moteurs et mobiles. Ces effets de Dieu n'existent pas toujours, mais dans un certain temps déterminé par Dieu (*Cf. De potentia*, q. 3 a. 14 ; *De veritate*, q. 2 a. 4 ad 5).

Thomas d'Aquin reprend de ses prédécesseurs certaines idées, notamment d'Albert le Grand et de Moïse Maïmonide[138]. Selon l'Aquinate, il est possible de démontrer la création du monde, mais sa création dans le temps reste indémontrable, car la création dépend de la simple volonté et de l'intelligence de Dieu, et non de la nécessité de la nature[139]. Thomas d'Aquin est donc obligé de maintenir deux possibilités : que le monde a pu commencer dans le temps et que le monde peut être éternel[140]. L'argument de Thomas d'Aquin prend finalement la forme de l'argument de convenance, lorsqu'il dit que nous devons considérer que Dieu

> *a donné à son œuvre autant de temps qu'il a voulu, comme il lui a semblé bon pour manifester sa puissance. En effet, le monde nous fait mieux connaître la puissance divine du Créateur, s'il n'a pas toujours existé, plutôt que s'il avait été éternel ; car il est manifeste que ce qui n'a pas toujours existé a une cause, tandis que cela n'est pas aussi évident avec ce qui a toujours existé.*[141]

Des raisonnements semblables s'appliquent à la question de la fin du monde. Thomas était d'accord que la substance du monde ne changera pas, mais seulement ses dispositions ; avec cette différence que, selon le raisonnement philosophique, on peut affirmer le changement

---

[138] *Cf.* GILSON, Étienne. *Le thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin.* Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1979, p. 198. : « Maïmonide ne veut admettre la création du monde qu'au nom de la révélation ; Thomas d'Aquin la fonde, au contraire, sur des raisons démonstratives. »

[139] *Cf. Quodlibet* III, q. 14 a. 2 co. Dans *I^a* q. 46 a. 1 co. : « Rien, en dehors de Dieu, n'a existé de toute éternité. Et il n'est pas impossible de l'établir. On a montré précédemment que la volonté de Dieu est la cause des choses. Donc un être n'est nécessaire que s'il est nécessaire que Dieu le veuille, puisque la nécessité de l'effet dépend de la nécessité de la cause, dit Aristote. Or, on a montré précédemment que, à parler absolument, il n'est pas nécessaire que Dieu veuille autre chose que lui-même. Il n'est donc pas nécessaire que Dieu veuille que le monde ait toujours existé. Mais le monde n'existe que dans la mesure où Dieu le veut, puisque l'existence du monde dépend de la volonté de Dieu comme de sa cause. Il n'est donc pas nécessaire que le monde ait toujours existé et on ne peut pas le prouver de manière démonstrative. » Les arguments qui montrent que le monde n'est pas nécessairement éternel ne sont pas contre la raison, comme Averroès en a pensé.

[140] L'homme ne peut pas, par lui-même, savoir laquelle des deux options Dieu a choisi, sauf si Dieu le révèle. En philosophe, Thomas d'Aquin ne peut pas en postuler aucune nécessité scientifique. Un Dieu éternel et tout-puissant peut vouloir de donner aux choses à être après qu'elles n'avaient pas été, et non pas seulement pendant un temps infini, sans lui-même subir aucun changement. Il faut cependant noter que cette phrase ne représente qu'une manière figurative de s'exprimer. L'Aquinate est bien soucieux qu'on est clair sur ce point : « Dieu précède le monde non seulement par nature, mais aussi selon la durée, non pas selon la durée du temps, mais selon celle de l'éternité, car, avant le monde, le temps n'existait pas dans la nature des choses, mais en imagination seulement. En effet, nous imaginons qu'avant ce temps fini, Dieu pouvait ajouter plusieurs années et que, pendant toutes [ces années], l'éternité était présente. On dit ainsi que Dieu pouvait créer le monde avant qu'il ne l'ait fait, [de même qu'un monde] plus grand et plusieurs mondes » (*Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 5 ad 7). Ou dans un autre lieu : « quand il s'agit de l'agent universel, qui produit la chose et le temps, il n'y a pas à considérer qu'il agisse maintenant et non avant, selon la représentation du temps qui passe, comme si le temps était présupposé à son action » (*I^a* q. 46 a. 1 ad 6). Voir aussi *Super De causis*, l. 11 et *De potentia*, q. 3 a. 1 ad 10. La démonstration du commencement temporel du monde n'est pas possible ni du côté des créatures car le principe de toute démonstration est l'essence, et puisque « l'essence est intemporelle, elle fait comme telle abstraction du *hic et nunc*. On ne peut donc partir de l'essence pour démontrer l'existence ou la non existence d'une chose à un moment donné du temps » (GILLON. « L'éternité du monde », *op. cit.,* col. 669. *Cf. I^a* q. 46 a. 2).

[141] *I^a* q. 46 a. 1 ad 6.

d'une partie particulière du monde, mais on ne peut pas affirmer le changement dans la disposition du monde tout entier comme l'enseigne la foi catholique. L'Aquinate avait dit que les deux positions ne peuvent être ni démontrées ni repoussées par des raisons démonstratives[142].

En l'absence de preuve scientifique, l'Aquinate cherche des raisons probables ou des arguments de convenance. Il en trouve un dans le fait que le mouvement circulaire du ciel ne peut être que capable d'un tel mouvement et en être le principe passif ; son principe actif doit être quelque chose de séparé, un agent qui agit en vue d'une fin[143]. Thomas d'Aquin justifie sa préférence pour la finitude du monde en disant que la génération des hommes est l'effet le plus noble du mouvement du ciel :

> *L'âme rationnelle, en effet, est plus noble que n'importe quel corps et que le ciel même. C'est pourquoi il n'est nullement inconvenant de penser que la fin du mouvement du ciel est la multiplication des âmes rationnelles, mais pas à l'infini, parce que cela ne pourrait pas provenir du mouvement du ciel ; c'est pourquoi il reste que la multitude limitée des âmes rationnelles est la fin du mouvement du ciel. C'est pourquoi une fois cela atteint, le mouvement du ciel cessera.*[144]

La finitude du monde implique qu'avec la cessation du mouvement du ciel, le temps cessera également d'exister[145]. Mais cela n'implique pas que la substance du monde cessera nécessairement elle aussi. Plus important encore, les hommes, en tant qu'âmes rationnelles,

---

[142] « Que cela ne puisse être démontré et repoussé par une démonstration suffisante, la raison en est que les raisons démonstratives viennent toujours d'une certaine cause. Or, la cause qui fait le monde est la volonté de Dieu, et [sa cause] finale est la bonté de Dieu. Si tu pouvais le démontrer, il faudrait que tu le démontres soit du point de vue de la fin — mais cela ne peut être, car, la fin étant posée, il n'est nécessaire qu'existe que ce sans quoi la fin ne peut exister ; mais si la fin peut exister sans cela, alors il ne peut y avoir de démonstration de ce qui se rapporte à la fin. En effet, la bonté de Dieu ne dépend pas des choses créées. Cela ne peut non plus être démontré du point de vue de la volonté, car celle-ci agit en vue de la fin, et son acte ne comporte aucune nécessité que celle qui vient de la fin » (*Quodlibet* XII, q. 6 a. 1 co.).

[143] Pour cette raison, Thomas considère quelle est la fin du mouvement du ciel, et il dit que, « si en effet il convient à sa fin que le mouvement se termine un jour, le ciel s'arrêtera quelque jour ; mais si l'arrêt ne convient pas à sa fin, son mouvement sera éternel » (*De potentia*, q. 5 a. 5 co. Voir aussi *De potentia*, q. 5 a. 5 ad 13).

[144] *De potentia*, q. 5 a. 5 co. La raison de probabilité ou l'argument de convenance que nous citons ici ne constitue en fait que la partie de l'argumentation qui peut être atteinte philosophiquement. Le raisonnement de Thomas d'Aquin se poursuit en ce sens que la fin du mouvement du ciel est l'achèvement du nombre des élus, c'est-à-dire le salut des hommes qui se réalisera pleinement au ciel.

[145] *Super Sent*., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 3 qc. 4 ad 1. Voir aussi *De malo*, q. 16 a. 4 co. : « …dans le mouvement qui cause le temps, la succession du temps et celle du mouvement se suivent, parce que par la priorité et la postériorité dans le mouvement, il y a priorité et postériorité dans le temps, comme on le dit dans les *Physiques* (IV, 17). Et c'est pourquoi tout ce qu'on distingue en un tel mouvement se trouve en divers instants du temps; en effet, ce qui n'est pas distinct en un tel mouvement ne peut se trouver en des instants différents; aussi, lorsque cesse le mouvement du ciel, il est nécessaire qu'il y ait en même temps arrêt du temps ».

possèdent la partie intellectuelle qui est « de soi au-dessus du temps »[146]. Il est possible donc que les âmes humaines demeurent toujours et mènent une vie incorruptible[147].

Le dernier instant de tout temps sera l'ultime instant indivisible. Il ne sera que la fin du passé et non le commencement du futur. Ce qui va suivre ne sera pas dans le temps, ni mesuré par le temps qui mesure le mouvement des corps[148].

Les deux sections de ce chapitre ont permis d'établir deux résultats préliminaires indispensables à la démonstration qui suivra. D'une part, Thomas d'Aquin n'était pas étranger à l'histoire : il en connaissait les sources, en maîtrisait les méthodes critiques et en exploitait les données dans ses œuvres philosophiques et théologiques. Plus encore, sa théorie des sens scripturaires, et en particulier la primauté qu'il accorde au sens littéral ou historique, implique que les événements réels dans le temps sont porteurs d'une signification intelligible qui ne se réduit ni à la chronique ni à l'allégorie. L'histoire, pour Thomas, n'est pas un matériau brut à transcender, mais un ordre de réalité doté d'une consistance propre et d'une valeur cognitive.

D'autre part, la conception thomasienne du temps fournit le cadre métaphysique sans lequel une philosophie de l'histoire serait impossible. Le temps est réel, continu et mesuré par le mouvement, mais il est aussi créé, contingent et ordonné à une fin par la volonté de l'agent. Il produit davantage de corruption que de génération, et seule la finalité de l'agent confère sens et direction au devenir. Cette thèse, qui distingue radicalement le devenir temporel d'un pur écoulement indifférent, est le fondement sur lequel repose la possibilité d'une histoire intelligible. La notion d'*ævum* est philosophiquement importante pour la suite, car les substances spirituelles, dont la causalité dans l'histoire sera analysée au chapitre 3, possèdent leur propre mode de durée, irréductible au temps des corps comme à l'éternité divine. De plus, le temps n'existe que dans son rapport à l'éternité qui l'enveloppe et le mesure sans en faire partie : le monde temporel a un commencement et, selon toute vraisemblance, une fin, ce qui lui confère la structure d'un itinéraire orienté. Sur le plan méthodologique, le fait d'accepter ce qui ne peut être ni démontré ni réfuté, et chercher des arguments de convenance là où la démonstration s'avère impossible, est caractéristique de la démarche thomasienne et se retrouvera dans la réflexion sur les limites de la connaissance de l'histoire au chapitre 5. C'est toutefois sur les deux acquis de la présente recherche, à savoir la conscience historique effective

[146] *Iª-IIae*, q. 53 a. 3 ad 3.
[147] *Cf. In Physic*., lib. 8 l. 2 n. 16.
[148] *Cf. De potentia*, q. 5 a. 5 ad 10 et 11.

et le fondement métaphysique du devenir temporel, que s'ouvre la question du chapitre suivant : quelles sont les causes concrètes qui meuvent le cours de l'histoire selon Thomas d'Aquin ?

3. Causes de l'histoire

La question sur les causes du devenir historique se fonde sur la connaissance que Thomas d'Aquin avait de l'histoire et sur sa conception du temps. L'histoire en général a quelque chose de grand et d'important à apporter, sans lequel l'homme resterait seul, sans maîtres, appauvri dans sa recherche, et risquerait ainsi de manquer la vérité. Mais, en tant que philosophe, Thomas d'Aquin n'a pas pu s'arrêter à la réflexion sur les récits historiques et leur construction. Ses interrogations le conduisaient vers un contact direct et simple avec le réel historique. Car l'objet historique de la réflexion philosophique est le monde, et en particulier le monde des hommes, dans sa temporalité, dans son devenir. L'enseignement philosophique de Thomas d'Aquin se développe donc à partir de l'expérience, et d'abord de cette expérience immédiate du temps qui passe, telle qu'elle se donne à l'homme dans sa vie sensible.

La méthode scientifique de Thomas d'Aquin ne nécessite donc pas une connaissance étendue de l'histoire ou de la méthodologie historique. Mais elle exige une grande expérience humaine. L'être naturel que Thomas étudie est un être réel, existant, qui diffère de l'être logique ou de raison[1]. Il ne conçoit pas l'être de la nature en dehors du temps et de l'histoire. Les natures et le monde qu'il expérimente sont en mouvement et existent dans le temps. Et ce que nous pouvons expérimenter, ce n'est pas le devenir en lui-même, mais telle ou telle réalité en devenir, en mouvement, et telle ou telle réalité qui agit et cause le mouvement. Puisque chaque agent agit selon sa nature propre, dans un premier moment Thomas étudie les réalités dans leurs natures ou dans leurs essences.

Thomas définit le devenir comme l'acheminement ou le mouvement d'une chose causée et composée vers l'être[2]. Il différencie le devenir en tant que changements quantitatifs et qualitatifs par accident, du devenir par soi de la substance[3]. Les causes de cet acheminement vers l'être peuvent être les corps par leur mouvement, mais aussi il est impossible que l'être d'une chose en devenir demeure sans l'action divine.

---

[1] *Cf. Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 4 n. 5.

[2] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 43 n. 3 ; lib. 3 cap. 65 et cap. 69. « Le devenir d'un être est en fonction de son être ». « […] motion is a becoming, and becoming is distinct from being, since it is rather the way to being. To become is to become a being » (COUGHLIN, Glen. « The Ground and Properties of Time ». *The Aquinas Review,* vol. 19, 2013–2014, p. 23–78, p. 25).

[3] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 21 n. 9.

Le devenir ou la succession historique consiste essentiellement dans les événements. Or, les événements sont liés à des activités. L'analyse du mouvement et la compréhension du devenir avaient conduit Aristote à la découverte de la distinction entre l'acte et la puissance. L'Aquinate, pour sa part, distingue deux sortes de puissance : la puissance à exister et la puissance à agir. La première puissance, celle à exister, « se tient du côté de la matière qui est de l'être en puissance », tandis que la seconde, la puissance à agir, se tient « du côté de la forme qui est principe d'action, du fait que chacun agit dans la mesure où il est en acte »[4]. L'action est définie par Thomas comme « l'actualité de la puissance active »[5]. Il la divise en deux sortes : les actions immanentes et les actions transitives[6].

Selon Thomas d'Aquin, les trois caractéristiques du savoir absolu ou de la science d'une chose sont qu'il s'agit d'un savoir parfait, efficace ou actuel et certain de la chose en elle-même :

> savoir *une chose revient à la connaître parfaitement, c'est-à-dire à saisir parfaitement sa vérité : en effet, les principes de l'existence de la chose et ceux de sa vérité sont les mêmes […]. Il faut donc que celui qui sait, s'il connaît parfaitement, connaisse parfaitement la cause de la chose qu'il sait. Mais s'il connaissait seulement la cause, il ne connaîtrait pas encore l'effet en acte ou absolument mais seulement en puissance, à savoir* sous un certain rapport *et comme par* accident.[7]

Cette interrogation intellectuelle scientifique par laquelle on peut démontrer consiste essentiellement dans la recherche du pourquoi, c'est-à-dire dans la recherche des causes de l'existence et des causes des faits :

> *savoir* ce qu'est *la chose, c'est savoir la cause de son existence, tout comme savoir le* pourquoi*, c'est savoir la cause* du fait *; et* la raison de cela*, à savoir celle qui explique que savoir ce qu'est la chose c'est savoir la cause de*

[4] *Iª-IIae* q. 55 a. 2 co.

[5] *Iª* q. 54 a. 1 co.

[6] Les actions immanentes demeurent et se déroulent dans l'agent, sans aller vers quelque chose d'extérieur (*cf. Iª* q. 54 a. 2 co.). Telles sont les opérations des facultés cognitives et appétitives, qui sont ordonnées à la perfection du sujet. Les actions transitives sont « comme des actions qui portent sur quelque chose qui est en dehors (de l'agent); elles ont le caractère d'une influence de l'agent sur autre chose qui la subit » (ELDERS, Léo J. *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique.* Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1994, p. 294).

[7] *Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 4 n. 5.

l'existence de la chose, c'est qu'il doit y avoir une cause pour tout ce qui est une chose possédant l'existence.[8]

La recherche philosophique de Thomas d'Aquin regarde donc les faits, en respectant la réalité telle qu'elle est donnée, et l'interroge de diverses manières pour en saisir les causes propres. Il utilise la méthode de l'interrogation conduisant à l'induction (au sens aristotélicien) afin de pouvoir découvrir les causes et d'identifier et analyser des éléments essentiels. S'agissant de cette réalité très complexe qu'est l'histoire, Thomas d'Aquin n'a pas cherché directement son intelligibilité, mais il a étudié les éléments relatifs à l'histoire.

L'enquête philosophique de Thomas d'Aquin sur l'histoire inclut tout ce que les réalités physiques peuvent changer ou modifier par leur propre activité et tout ce qu'elles ne peuvent pas changer. S'il n'existait pas des aspects qui sont en dehors de toute influence de l'homme et des autres êtres, il serait pour Thomas légitime de chercher à comprendre seulement la causalité humaine dans l'enchaînement des événements. Mais en reconnaissant qu'il y a dans l'histoire des raisons qui nous échappent, il ne pouvait pas s'arrêter à la seule causalité humaine. Le regard philosophique de Thomas d'Aquin sur l'histoire ne pouvait donc pas rester fixé sur le seul devenir : il inclut la question de l'être, il inclut la recherche philosophique qui saisit ce qui dépasse l'histoire et la rend possible.

Dans ce chapitre nous examinerons donc l'enseignement de Thomas d'Aquin sur les multiples causes des événements historiques et sur les relations des causes à leurs effets. Car le savoir parfait rattache « une affirmation à l'ensemble des causalités qui la constitue »[9], faisant savoir le « pourquoi ». Autrement, la connaissance repose uniquement sur la connaissance des effets : elle ne donne pas la raison mais seulement la preuve.

Nous utilisons le terme « cause » dans deux sens. Le premier est la cause comme sujet, comme telle ou telle réalité existante, comme l'être substantiel qui, par sa manière d'exister et

---

[8] *Expositio Posteriorum*, lib. 2 l. 7 n. 2. Voir aussi DELAPORTE, Guy. *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de la démonstration d'Aristote.* Paris : Éditions L'Harmattan, 2005, p. 108. Seckler fait une observation pertinente : « La contribution de S. Thomas à la reconstruction rationnelle du passé, à l'édification des prétendues « lois » de l'histoire, à l'explication d'événements historiques concrets est minime. […] son importance ne réside pas dans l'interprétation de l'évolution interne de la pensée ni dans l'histoire externe des idées, mais dans le fait qu'il rend visibles les structures de l'événement et son déroulement. L'homme est livré à l'événement temporel et au devenir, mais le devenir est l'objet de sa réflexion et il s'interroge sur le sens de l'événement. S. Thomas ne décrit pas seulement l'homme comme abandonné aux voies de l'événement, comme évoluant et errant sans cesse, mais il s'interroge aussi sur le « pourquoi » et le sens de cette voie et de ce devenir, sans toutefois tomber dans l'illusion que la feuille de route est connaissable en détail. Mais, en posant ainsi la question du sens, il rejoint tout simplement la question que pose la philosophie de l'histoire » (SECKLER. *Le salut et l'histoire…, op. cit.,* p. 22).

[9] DELAPORTE. *Lecture du commentaire… (Démonstration), op. cit.,* p. 29–30.

d'agir, cause et influence le mouvement. Chaque agent agit selon le mode ou la forme de son essence ou sa nature, même quand il s'agit des actions des formes accidentelles[10]. Toute action historique entraine avec elle la passion. Les actions affectent les choses, qui ne peuvent que pâtir sous l'action des agents.

Le second sens du terme « cause » est celui d'un des genres de causes par lesquels ces êtres substantiels sont des principes de mouvement. Thomas d'Aquin distingue quatre ou cinq genres de causes[11] : la cause matérielle, la cause efficiente, la cause formelle, la cause exemplaire et la cause finale. Les genres de causes sont des principes au sens de ce dont quelque chose provient, sans provenir eux-mêmes d'une autre réalité.

Le premier niveau d'analyse de l'action ou opération est celui du devenir étudié en philosophie de la nature. Toute action d'un agent de nature simple suit « ce qui est propre et conforme à cette nature »[12]. Dans ce niveau, l'action ou l'opération est quelque chose dont nous pouvons faire l'expérience. L'action est toujours en vue de quelque chose, en vue d'un but ou d'une œuvre. Elle comprend que la chose passe d'un état à un autre état, c'est-à-dire elle comprend un mouvement, dont la condition est que la chose implique une potentialité, qu'elle soit en puissance. L'Aquinate suit Aristote quand il dit que « le terme d'action évoque l'origine du mouvement »[13]. L'action déboute le mouvement qui se termine dans la passion. Le deuxième niveau est celui de la vie. L'être vivant est un être qui se meut, qui opère selon son autonomie. Pour lui, l'action est essentielle et première, sans pourtant être sa substance. Un être vivant par son action acquiert des nouvelles qualités, il s'ennoblit, devient influent. Le troisième niveau est celui de l'action humaine, de l'opération qui est propre à l'homme. Le philosophe peut connaître le mode de la nature humaine, qui est une nature composée ou mixte, et donc aussi son mode d'action. L'homme possède des puissances et des actions qui relèvent de sa nature spirituelle et de sa nature corporelle ou végétative. Des actions qui dépendent des puissances spirituelles de l'homme d'intelligence et de volonté sont des actions proprement humaines. Et le quatrième niveau est celui de l'être, de la métaphysique, qui atteigne l'existence de l'action

[10] *Cf. Quodlibet* III, q. 3 a. 2 co. ; VI, q. 2 a. 1 co. ; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 1.

[11] Thomas lui-même distingue les quatre causes aristotéliciennes (matérielle, formelle, efficiente, finale) et traite la cause exemplaire comme une modalité de la cause formelle dans certains contextes, comme une cinquième cause distincte dans d'autres.

[12] *Quodlibet* VI, q. 2 a. 1 co.

[13] I^a q. 41 a. 1 ad 2.

divine. Thomas d'Aquin découvre un ordre entre ces diverses causalités, et une certaine unité entre eux[14].

Suivant l'ordre de sa découverte scientifique des agents, nous commencerons par les plus faciles à comprendre, c'est-à-dire par ceux qui nous sont plus proches parce qu'ils sont d'un degré inférieur[15], et nous terminerons par les plus difficiles, c'est-à-dire par l'agent suprême nécessaire, incorruptible et immuable. À la fin du chapitre, nous examinerons leurs relations mutuelles.

3.1. Causalité naturelle

Cette section sur la causalité naturelle englobe plus généralement l'ensemble de la science de la nature : l'analyse des caractéristiques communes de l'être en mouvement et l'analyse des caractéristiques communes des êtres vivants, c'est-à-dire philosophie de la nature (anciennement appelée physique)[16] et science des êtres vivants.

Selon l'enseignement de Thomas d'Aquin, les réalités physiques existent en étant limitées et donc capables de mouvement. Les corps sont générés et ils se corrompent, ils grandissent et ils rétrécissent, ils changent de lieu. Leur devenir est multiple, selon les modes de changement irréductibles : le devenir substantiel (la possibilité d'être et de ne pas être) et les devenirs quantitatifs, qualitatifs et selon le lieu. Les êtres physiques sont toujours dans le devenir : ils n'existent pas en dehors de leur devenir, ils se réalisent dans le devenir. Le devenir est le mode d'être, la manière d'exister du monde physique.

La première manière de mesurer le devenir est le temps. Et puisque c'est l'être des réalités physiques qui est dans le mouvement, ces réalités sont essentiellement mesurées par le temps. La temporalité fait partie de leur manière d'exister. Elles sont liées à la temporalité, au devenir qui les conditionne.

Au niveau de la philosophie de la nature, Thomas d'Aquin définit la nature comme le « principe de changement et de repos, en ce en quoi elle se trouve en premier, par soi et non par

[14] Voir NICOLAS. « Le théologien et l'histoire », *op. cit.,* p. 488–489 : « Chaque événement comme chaque être, si contingent, si libre, si apparemment inutile ou aberrant qu'il soit, retentit sur un ensemble en train de se faire. L'histoire n'est jamais individuelle mais totale. Elle n'est pas d'un être, mais de l'univers. S'il se passe quelque chose d'inutile et d'insignifiant, il est jugé tel par rapport à l'ensemble dont le déroulement et la composition méritent seuls proprement le nom d'histoire ».

[15] « De sorte que les derniers se corrompent dans leur être, sont mobiles dans leurs comportements, ont une causalité contingente et non nécessitante » (*Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 94).

[16] *Cf. In Physic*., lib. 1 l. 1 n. 3.

accident »[17]. Thomas propose également une seconde définition complémentaire, d'ordre téléologique, selon laquelle la nature n'est rien d'autre que « une espèce d'art, un art divin, inséré dans les choses, grâce auquel les choses elles-mêmes procèdent à une fin déterminée »[18] Cette définition, qui insiste sur la nature comme principe ordonné par une intelligence extérieure, prolonge la première en révélant la dimension de la finalité inhérente à toute causalité naturelle[19]. Plé explique que

> *la nature est un principe de mouvement, c'est-à-dire, non pas un principe de déplacement, mais le dynamisme de ce qu'il appelle le passage de la puissance à l'acte, ou, si l'on préfère, le devenir d'un être qui se développe et met en œuvre ses capacités latentes*.[20]

Aristote a découvert que le devenir ou le mouvement se comprend grâce à la différence entre l'acte et la puissance en fonction de l'être, réconciliant ainsi le devenir d'Héraclite avec le principe d'identité de Parménide. Ce qui devient provient de l'être en puissance.

La philosophie de la nature de Thomas d'Aquin saisit les principes propres des êtres sensibles dans leur diversité et leur unité. Les principes et causes de changement ou de mouvement des choses naturelles que la méthode naturelle étudie sont la forme, l'agent ou le moteur, la fin et la matière[21]. La matière, cause de l'indétermination, est le principe de changement parce qu'elle est en puissance à diverses formes[22]. Thomas souligne que, pour parler proprement, il faut dire que la forme est « tirée de la puissance de la matière » et pas « que la forme est faite dans la matière »[23]. Puisque la matière n'existe qu'en puissance,

---

[17] *Ibid*., lib. 2 l. 1 n. 5. *Cf. Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 12 n. 2 et lib. 4 l. 17 n. 1. ; *In Physic*., lib. 3 l. 1 n. 2.

[18] *In Physic*., lib. 2 l. 14 n. 8.

[19] Pour des aperçus généraux sur l'actualité de la pensée thomasienne et de sa conception de la nature dans les publications croates récentes, on pourra signaler : GAVRIĆ, Anto. « Tražitelj istine, učitelj mišljenja i genij realnosti ». *Obnovljeni Život*, vol. 80, nº 1, 2025, p. 3–8, p. 7 et note 5 ; NOVINA, Marina. « Narav otvorena nadnaravi ». *Bogoslovska smotra*, vol. 92, nº 1, 2022, p. 137–149, p. 139–140 (sur la double dimension de la nature comme source de changement et comme ouverture à un principe extérieur).

[20] PLÉ, Albert. « Saint Thomas et la psychologie contemporaine ». Dans : *Actualité de saint Thomas.* Paris : Desclée, 1972, p. 59–73, p. 61.

[21] Selon *In Physic*., lib. 2 l. 11 n. 2 ; l. 4 n. 7 et n. 10, la forme est principe de changement comme ce qui donne une forme ou un être différent à la matière propre ou appropriée, ou comme ce qui est absent de la matière. La cause finale de changement naturel est un effet déterminé qui n'est rien d'autre que la forme. La fin et la forme ne font donc numériquement qu'un. La cause efficiente ou motrice est aussi spécifiquement identique à la forme et à la fin dans le cas de l'agent univoque, parce qu'il engendre une forme spécifiquement semblable, la fin de ce changement de génération. Dans le cas de l'agent non univoque, l'espèce produite développe une forme différente de cet agent, tout en lui ressemblant le plus possible. De cette manière agissent non seulement les agents propres, mais aussi les corps célestes, et en particulier le soleil qui est comme « l'agent universel au regard de tout être susceptible de s'engendrer » (*In Physic*., lib. 2 l. 4 n. 10).

[22] Dans *In Physic*, introduction par Yvan Pelletier.

[23] *De potentia*, q. 3 a. 8 co.

« indéterminément par rapport à une multiplicité de possibles »[24], elle ne peut pas agir. Plus une matière est indéterminée, comme la matière première qui est seulement en puissance à une forme, plus elle est le principe de changement.

En somme, la philosophie de la nature découvre que dans l'être naturel la matière « constitue l'être en puissance, tandis que l'agent, comme tel, constitue l'être en acte ; quant à la forme et à la fin, elles constituent l'acte et la perfection mêmes »[25]. La matière semble contenir la forme, la concrétise, la particularise et la limite. La forme est le principe qui donne la nature de l'espèce car la forme est « *le principe intérieur d'organisation* qui donne à une substance corporelle sa nature »[26].

Chaque chose naturelle, à cause de sa matière, est en puissance par rapport à ce qu'une autre nature est en acte. Les êtres naturels agissent et pâtissent simultanément, se changeant mutuellement[27]. Ils agissent en tant qu'ils sont en acte, et pâtissent en tant qu'ils sont en puissance[28]. Ils peuvent agir par eux-mêmes ou par accident, et produire des formes substantielles et des formes accidentelles ou des dispositions de la matière[29]. En produisant des formes substantielles, les agents naturels corporels deviennent « les principes de l'être, quant à son commencement mais pas quant à l'être même dans l'absolu »[30]. Les changements qui sont la génération et la corruption sont incessants « parce que la corruption d'une chose est la génération d'une autre et inversement »[31].

Par son corps, l'homme fait partie de l'univers matériel, du monde naturel. Du fait de sa corporéité, l'homme peut être transformé, modifié. Ainsi la « dimension de la temporalité se

[24] *Super Sent*., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 co.

[25] *In Physic*., lib. 2 l. 11 n. 2. Puisque, selon Thomas d'Aquin, le mouvement est ordonné à une fin, et que les êtres naturels ne possèdent que deux principes, leur ordonnance à leur fin ne peut provenir que d'un principe intelligent. La conséquence en est que « l'œuvre de la nature est manifestement œuvre d'intelligence, et procède avec des moyens précis à réaliser des fins arrêtées » (*In Physic*., lib. 2 l. 4 n. 6). *Cf. In De generatione*, lib. 1 l. 7 n. 2).

[26] DAUJAT, Jean. « Saint Thomas d'Aquin et la physique moderne ». Dans : *Actualité de saint Thomas.* Paris : Desclée, 1972, p. 29.

[27] *Cf. In Physic*., lib. 3 l. 2 n. 6.

[28] *I*^{a} q. 115 a. 1 co.

[29] Ainsi une qualité active accidentelle, comme la chaleur corporelle, peut agir comme instrument de la forme substantielle et produire une forme substantielle. Cet accident pourtant ne dépasse pas son sujet dans son essence, mais seulement dans son action.

[30] *De potentia*, q. 5 a. 1 ad 5.

[31] *In De generatione*, lib. 1 l. 7 n. 6.

retrouve dans toutes ses activités, mais elle ne les *détermine* pas: elle les *conditionne*. »[32] Les êtres inanimés, cependant, sont par leur nature

> *déterminés à un unique effet ; ils le produisent toujours à moins que ne surgisse un empêchement dont la cause est à chercher soit dans la faiblesse de leur virtualité, soit dans une intervention étrangère, soit dans une absence de préparation de la matière ; pour cette raison les causes actives naturelles sont unilatérales ; elles sont ordinairement constantes dans la production de leur effet ; elles échouent rarement*.[33]

Le mouvement des êtres physiques inanimés est l'acte de ce qui existe en puissance. Et puisque tout ce qui est en puissance comme tel est imparfait, ce mouvement est aussi l'acte de ce qui est imparfait et déficient.[34]

La causalité naturelle affecte et regarde également les êtres vivants et leurs mouvements. Les êtres vivants sont ceux « qui se déterminent eux-mêmes à un mouvement ou à une opération quelconque »[35]. Ainsi, « la vie appartient proprement aux êtres qui possèdent par eux-mêmes le mouvement et l'opération sans avoir à être mus par d'autres »[36]. Les êtres vivants se meuvent, agissent ou opèrent d'eux-mêmes, de manière autonome ; ils ne sont pas uniquement mus par un autre. Ils sont les sources de leurs propres opérations, et plus ils sont vivants, moins ils sont dépendants des autres et moins mus par les autres.

La source de leur vie ou de leur motricité, c'est-à-dire leur principe moteur est leur âme. L'âme possède la capacité d'exercer des actes de mouvement et de la sensation, et pour certains êtres vivants elle exerce aussi des mouvements intellectuels[37]. Thomas d'Aquin définit l'âme comme « l'acte premier du corps physique ayant la vie en puissance »[38] ou comme « l'acte premier du corps physique organisé »[39], mais aussi, de manière plus propre, comme la forme substantielle du corps humain[40]. L'âme, en tant qu'acte premier, se distingue des actes seconds,

---

[32] PHILIPPE, Marie-Dominique. « L'homme à la lumière d'une métaphysique de l'être ». *Seminarium,* Anno XXXII, n.s. 20, n° 1, janv.-mars 1980, p. 182–202, p. 189–190.

[33] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 73.

[34] *Cf. Sentencia De anima*, lib. 3 l. 12 n. 2

[35] *I[a]* q. 18 a. 1 co.

[36] *Sentencia De anima*, lib. 1 l. 14 n. 11.

[37] *Cf. ibid.*, lib. 3 l. 14 n. 1.

[38] *Ibid.,* lib. 2 l. 1 n. 19. L'Aquinate commente et reprend ici la première définition aristotélicienne tirée de *De anima*, II, 1, 412a 27.

[39] *Ibid.,* n. 23. Il s'agit de la seconde définition d'Aristote (*De anima*, II, 1, 412b 5).

[40] *Cf. I[a]* q. 76 a. 1 co. C'est ici que Thomas formule de la manière la plus systématique sa propre position métaphysique ; voir également, pour un développement parallèle, *Q. d. de anima*, a. 1.

c'est-à-dire des opérations qui en découlent. Pour autant, elle demeure intrinsèquement liée à ces opérations qui manifestent sa nature.

Les mouvements tels que la sensation, l'intellection et le vouloir, selon lesquels l'âme se meut elle-même, sont proprement appelés opérations. Les opérations sont distinctes de mouvements physiques et elles sont des mouvements parfaits en ce sens qu'elles conviennent aux sens, à l'intelligence ou à la volonté en tant qu'ils existent déjà en acte[41]. L'action vitale peut être immanente, qui demeure dans le sujet vivant, et transitive, qui passe à l'extérieur. En agissant vers l'extérieur, le vivant agit sur son milieu et il peut produire quelque chose.

Les êtres vivants que nous pouvons expérimenter sont plus complexes que les êtres matériels non vivants. Ils se meuvent et ils sont mus en même temps. En les analysant, Thomas discerne trois éléments : la cause finale qui meut l'agent, la cause efficiente ou l'agent lui-même, qui agit selon sa forme, et parfois la cause instrumentale qui exécute l'action en vertu de l'agent principal[42].

Thomas hiérarchise les êtres vivants selon l'indépendance de leurs opérations vitales : de moins parfaites ou ceux de la seule exécution, en passant par ceux qui incluent la cause efficiente, jusqu'aux plus parfaites qui concernent aussi la cause finale. Le moins parfaites sont donc les plantes, qui se meuvent elles-mêmes quant à l'exécution du mouvement, tandis que « la forme par laquelle elles agissent, et la fin vers laquelle elles tendent leur sont assignées par la nature »[43]. Les animaux sont des êtres vivants intermédiaires car leur principe d'action ou des mouvements qu'ils exécutent n'est pas une forme imposée par la nature, mais reçue ou acquise par les sens[44]. Il hiérarchise ensuite les animaux d'après la perfection de leurs facultés de sentir, car une faculté plus parfaite leur permet de se mouvoir plus parfaitement. Cependant, les animaux ne choisissent pas eux-mêmes la fin de leurs mouvements ou de leurs opérations. La fin est inscrite en eux par la nature, les poussant à se mouvoir ou à agir en vertu de leur forme. C'est pourquoi au sommet de la hiérarchie se trouvent les animaux raisonnables qui, « par raisonnement et par l'intelligence, faculté à laquelle il appartient de connaître le rapport entre la fin et le moyen, et d'ordonner l'un à l'autre »[45], ordonnent leurs mouvements à une fin qu'ils déterminent eux-mêmes. Dans l'homme donc « l'intelligence meut les facultés sensitives,

[41] *Cf. ibid.,* lib. 3 l. 12 n. 2.
[42] *Cf. I^a* q. 18 a. 3 co.
[43] *Ibid.*
[44] *Cf. ibid*.
[45] *Ibid*.

lesquelles commandent et meuvent les organes, qui a leur tour exécutent le mouvement »[46]. La vie intellectuelle humaine est une chose noble, mais l'autonomie vitale des hommes reste néanmoins limitée car certains choses lui restent fixées par la nature. Thomas parle des premiers principes que tout homme doit reconnaître et de la fin dernière que tout homme veut nécessairement, ce qui prouve qu'il y a des fins vers lesquelles l'homme est mû par un autre[47].

Tous vivants vivent d'une vie végétative, certains ont une vie animale ou psychique (qui connaît la diversité de l'action des cinq sens, du sens commun, de l'imagination, de la mémoire, des différentes passions, de la connaissance sensible), et les hommes vivent aussi d'une vie intellectuelle ou spirituelle. La vie humaine est complexe. Elle implique des degrés et la croissance et décroissance vitale s'effectuant dans un devenir.

Le corps des êtres vivant reste matériel et il unit les êtres vivants à l'univers physique. Mais parmi ses organismes animaux, le corps humain est unique, « doué d'une complexion parfaitement équilibrée »[48]. Il est animé par une âme pensante qui

> *peut être considérée comme une sorte d'horizon et de ligne frontière entre l'univers corporel et l'univers incorporel : substance incorporelle, elle est pourtant forme d'un corps. Et le composé formé par l'âme intellectuelle et le corps qu'elle anime est au moins aussi un, voire même davantage, que celui du feu et de sa matière : plus la forme triomphe de la matière, plus forte est l'unité du composé*.[49]

Parmi tous les corps naturels, Thomas d'Aquin s'attarde le plus longuement sur la question des corps célestes. Le mouvement des corps célestes est le premier mouvement. Et ce mouvement est le moins variable et le moins multiple parmi tous les mouvements. Les corps célestes causent les mouvements des divers corps terrestres[50]. Thomas pose les corps célestes

---

[46] *Ibid*.

[47] *Cf. ibid*.

[48] *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 68. Voir aussi TORRELL. *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin, op. cit.,* p. 124 ; JOURNET, Charles. « Saint Thomas est-il périmé ». Dans : *Actualité de saint Thomas.* Paris : Desclée, 1972, p. 7.

[49] *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 68.

[50] *Cf. I^a* q. 115 a. 3 co.

comme un autre principe actif mobile qui cause des variations dans la génération et la corruption des corps terrestres, selon les diverses dispositions de leur matière[51].

Le ciel est la cause motrice ou efficiente qui est toujours en mouvement. Par leurs mouvements uniformes, les corps célestes agissent de trois manières : directement et par soi, directement et par accident, indirectement et par accident[52]. Ils agissent directement et par soi sur les autres corps célestes et sur les corps terrestres, sur leurs mouvements naturels. Ils causent leur existence ou génération et corruption, leur conservation, la multiformité de leurs mouvements, et les qualités de leurs corps. Ces effets se produisent naturellement car les vertus actives des choses leur sont naturellement subordonnés[53]. Ainsi les corps célestes sont des principes de la génération des hommes et des animaux par l'intermédiaire des puissances propres qui se trouvent dans la semence[54]. Même les mouvements volontaires des hommes dépendent d'une certaine façon des mouvements locaux des corps célestes[55].

De manière directe et par accident les corps célestes agissent par leur mouvement sur les puissances sensitives des êtres vivants et sur d'autres puissances liées aux organes corporels comme leurs perfections. D'autre part, les corps célestes ne peuvent pas directement et par soi agir sur l'intelligence et la volonté humaine car ces puissances sont spirituelles. Leur influence sur eux ne peut être qu'indirecte et par accident puisque leur puissance « rejaillit sur l'intelligence et la volonté, pour autant que celles-ci se servent des puissances sensitives »[56].

---

[51] *Cf. ibid*. Voir aussi q. 91 a. 2 ad 2 et ad 3. Les principes actifs des corps terrestres, qui sont leurs qualités accidentelles ou dispositions matérielles comme la chaleur et le froid, le rare et le dense, ne sont pas suffisants pour agir de telle manière de mouvoir des corps terrestres vers les formes substantielles déterminées et diversifiés.

[52] Thomas d'Aquin distingue ce qui est par soi et ce qui est par accident. L'effet par soi d'une puissance naturelle ne peut être qu'un, lorsque les effets qui se produisent par accident sont multiples. Cette causalité est liée à l'indétermination de la matière. Ainsi, par exemple, quelque chose peut par accident empêcher les pluies et les tempêtes, malgré l'existence des signes déterminés (*cf. Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14). Le fait que l'uniformité des mouvements des corps célestes semble contraster avec l'énorme variété des mouvements des corps inférieurs ou corruptibles conduit Thomas à des réflexions sur le hasard que nous aborderons plus loin.

[53] *Cf. De 30 articulis*, arg. 8 ; arg. 17 et ad. 17 ; *I^a* q. 65 a. 4 ad 3 ; *I^a* q. 115 a. 4 ad 2 ; *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 85 et cap. 99. Dans *I^a* q. 96 a. 3 co. Thomas note : « Et ainsi rien n'empêche de dire que, selon les différentes dispositions de l'air ou les diverses dispositions des étoiles, les uns auraient été engendrés plus vigoureux de corps que les autres, plus grands, plus beaux, avec une meilleure complexion… ».

[54] *Cf. De malo*, q. 16 a. 9 co. Thomas d'Aquin reprend d'Aristote aussi l'idée de la putréfaction des animaux imparfaits.

[55] *Cf. ibid.,* a. 10 ad 5.

[56] *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14. *Cf. Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 84 et cap. 85 ; *De veritate*, q. 5 a. 10 co. ; *Super Mt*., cap. 2 l. 1 ; *De decem praeceptis*, a. 3 ; *Comp*. lib. 1 cap. 126 à 128. Dans *I^a* q. 115 a. 4 co. l'Aquinate précise : « Mais on doit admettre que les impulsions des corps célestes peuvent agir indirectement et par accident sur l'intelligence et la volonté, en tant que l'intelligence aussi bien que la volonté sont plus ou moins tributaires des puissances inférieures qui sont liées à des organes. Mais sur ce point l'intelligence et la volonté se comportent différemment. En effet, l'intelligence est nécessairement tributaire des puissances inférieures de connaissance ; c'est pourquoi son activité est nécessairement troublée si les puissances de l'imagination, de la cogitative ou de la mémoire le sont elles-mêmes. Tandis que la volonté ne suit pas fatalement l'inclination de l'appétit inférieur. Car,

L'homme peut donc par son action volontaire et libre empêcher « l'effet des corps célestes, non seulement dans l'homme lui-même, mais aussi dans les autres domaines auxquels s'étend l'activité des hommes »[57].

Le mouvement produit par le corps céleste semble être naturel pour le corps terrestre, bien qu'il « ne paraisse pas convenir au mouvement qu'il possède naturellement de lui-même »[58]. Ainsi la lune et le vent mettent la mer en mouvement qui lui est naturel, « bien que le mouvement naturel de l'eau en lui-même la porte vers le bas »[59]. D'autre part, la causalité des corps célestes ne produit pas toujours nécessairement ses effets, même dans le cas des choses matérielles, car certains effets se produisent par accident ou sont empêchés, comme lorsque l'action est empêchée par une autre cause, ou lorsque les dispositions déterminées de la matière ne sont pas conformes à ce qui est requis[60]. De plus, la causalité des corps célestes ne produit pas nécessairement d'effets dans les corps terrestres en raison de leur instabilité et de leur fluctuation de forme[61].

Par leur mouvements, les corps célestes peuvent donc causer et influencer certains événements historiques, notamment en ce qui concerne les événements dont le déroulement est nécessaire et les effets directs de leur influence tels que les éclipses, les marées, la température, les pluies, la sécheresse…[62] Les événements contingents peuvent être causés par les corps célestes, comme tout ce qu'ils produisent de manière directe et par accident, mais les effets concrets de leur influence échappent souvent à la connaissance humaine de l'histoire. L'influence des corps célestes sur le libre arbitre de certains hommes qui, au lieu d'obéir à la raison, se sont laissé incliner à agir par leurs facultés sensitives, l'acte d'organes corporels, reste la moins connue[63].

---

bien que les passions de l'irascible et du concupiscible exercent une certaine pression pour incliner la volonté, celle-ci garde le pouvoir de les suivre ou d'y résister. C'est pourquoi l'impulsion des corps célestes, capable de modifier les puissances inférieures, influence moins la volonté, qui est la cause immédiate des actes humains, qu'elle n'influence l'intelligence. »

[57] *I^a* q. 115 a. 6 co.

[58] *De potentia*, q. 1 a. 3 ad 1.

[59] *Ibid*.

[60] *Cf. I^a* q. 115 a. 6. La question du hasard et de la fortune, c'est-à-dire des effets qui résultent de la rencontre imprévisible de plusieurs séries causales, sera traitée systématiquement dans la section 3.5.4. Il suffira de noter ici que, pour Thomas d'Aquin, ce qui apparaît comme fortuit du point de vue d'une cause particulière est toujours ordonné du point de vue de la cause universelle : le hasard n'est pas une lacune dans l'ordre providentiel, mais son expression dans l'ordre des causes secondes. Voir *De sortibus*, cap. 4 et *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 74.

[61] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 86.

[62] *Cf. II^a-IIae* q. 95 a. 5 co.

[63] *Cf. ibid*. Delaporte commente à ce sujet : « une telle science, si elle est théoriquement possible, reste encore à élaborer aujourd'hui à cause de sa complexité » car il faudrait, entre autres, par de longues expérimentations «

Plus généralement encore, selon Thomas d'Aquin, la pleine connaissance de la causalité de la nature sur les événements historiques échappe à l'homme. L'homme ne peut connaître que certaines choses naturelles. Une connaissance parfaite de l'histoire n'est pas possible même au niveau des effets naturels. Cette limite de la causalité naturelle dans l'explication de l'histoire n'est pas un constat négatif, mais un résultat philosophiquement décisif. Elle montre que le devenir historique ne peut être réduit à la mécanique des corps, ni à la succession des générations et des corruptions, ni à l'influence des astres sur les dispositions humaines, sans que quelque chose d'essentiel ne nous échappe. La causalité naturelle est réelle, permanente et constitutive du cadre dans lequel l'histoire se déroule ; elle en est, pour ainsi dire, le sol. Mais elle ne suffit pas à en rendre compte dans sa dimension proprement humaine, c'est-à-dire dans ce qui fait que l'histoire est histoire d'hommes et non simple succession de phénomènes naturels. C'est pourquoi Thomas d'Aquin n'en reste pas à ce niveau : l'insuffisance explicative de la causalité naturelle ouvre la question de la causalité humaine, qui introduit dans le devenir une dimension nouvelle – celle de la délibération, du choix libre et de la responsabilité morale. C'est ce niveau, proprement éthique et pratique, que les sections suivantes s'attachent à analyser.

3.2. Causalité humaine productive, éthique, économique et politique

L'homme est un être d'action. Ce qui est propre à l'homme, c'est son âme intellectuelle ou son esprit avec ses deux puissances spirituelles d'intelligence et de volonté ou de libre arbitre. Ces deux puissances sont à l'origine d'actes proprement humains dont l'homme est le maître[64]. Une telle causalité humaine, au niveau des actes proprement humains, n'implique pas de nécessité. L'homme peut agir ou non, selon ses choix, et être la cause des événements contingents.

La causalité proprement humaine comporte donc la délibération et l'action humaine. Ce qui la distingue de la causalité naturelle, c'est la maîtrise de l'homme sur ses actes, c'est-à-dire sa possibilité de juger librement sur ce qu'il va faire. Dans sa délibération, l'homme n'est pas soumis à ses propres puissances sensitives, ni à la puissance des corps célestes et corps terrestres, comme c'est le cas avec ses actes des puissances nutritive et générative et les autres

établir des corrélations constantes entre une configuration donnée du système planétaire et un état spécifique du caractère et des émotions. » (DELAPORTE, Guy. *Saint Thomas pour l'an 2000.* Montsûrs : Éditions Résiac, 1997, p. 37 et 49).

[64] *Cf. De veritate*, q. 5 a. 10 co.

actes corporels[65]. De plus, l'étude de la causalité humaine appartient aux sciences pratiques, et non aux sciences spéculatives, comme c'est le cas avec l'étude des choses naturelles que la raison humaine ne peut que connaître, tandis que l'agir humain et les artefacts peuvent être connus et produits par l'homme[66]. Causalité naturelle et causalité humaine se distinguent aussi en ce que la nature atteint sa fin dans la plupart des cas parce que son sens, ses moyens et sa manière d'agir sont déterminés, alors que l'agir humain moral et son action productrice ne sont pas des effets de la nature, et pour cette raison ils sont moins souvent droits et corrects[67].

Thomas d'Aquin enseigne donc que les hommes, par le jugement de la raison sur les choses à faire, peuvent agir et se mouvoir librement. L'homme est libre, c'est-à-dire cause de soi-même, dans ses mouvements et dans son jugement, car il est doué de libre arbitre, « de libre jugement sur l'agir ou le non-agir »[68]. L'homme peut ainsi connaître « la nature de la fin et du moyen, ainsi que la relation et l'ordre entre l'un et l'autre », alors que les animaux « de la même espèce opèrent semblablement » car elles « agissent et se meuvent toutes par un jugement naturel »[69].

Le choix, c'est-à-dire l'appétit intelligent ou l'intelligence appétitive des moyens[70], est le moteur par mode de cause efficiente. Mais ce qui ordonne le choix vers une fin sont l'intelligence et la volonté. Le choix donc dépend de l'intelligence pratique, principe de l'action. Ce principe, joint à « l'habitus moral qui parfait la puissance appétitive »[71], dirige l'opération active ou éthique qui reste dans l'agent. S'il s'effectue dans une matière extérieure, il dirige l'activité du faire[72]. Dans l'activité éthique, la bonne action même est la fin ; dans l'activité du faire, l'œuvre ou le produit est la fin[73].

L'étude de la causalité humaine délibéré appartient donc aux sciences pratiques. Les sciences pratiques se divisent en deux : sciences de l'agir et sciences du faire. La principale science de l'agir est l'éthique. Elle contient la science politique et économique. Les sciences du faire se répartissent selon différents types de travaux, qu'ils soient plus manuels, artisanaux,

---

[65] *Cf. Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14.
[66] *Cf. Sententia Politic*., pr. 2.
[67] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 85.
[68] *De veritate*, q. 24 a. 1 co.
[69] *Ibid*.
[70] *Cf. Sententia Ethic*., lib. 6 l. 2 n. 14.
[71] *Ibid.,* n. 10.
[72] *Cf. Sententia Ethic*., lib. 6 l. 2 n. 12.
[73] *Cf. ibid.,* n. 13.

techniques ou artistiques. L'étude de l'homme dans sa causalité pratique démontre clairement que « Thomas possède au plus haut degré le sens […] de l'homme comme être en devenir »[74]. La temporalité affecte la personne humaine dans ses activités, tout comme la communauté humaine dans toutes ses formes.

L'analyse de la causalité humaine s'articule en deux niveaux d'inégale étendue, mais d'importance complémentaire. Le premier, la causalité du *faire*, est philosophiquement plus circonscrit : il concerne la production d'œuvres extérieures selon une forme préconçue, et permet d'établir les limites réelles de la puissance transformatrice de l'homme sur la matière. Le second, la causalité des actions volontaires libres dans leur dimension éthique, économique et politique, est philosophiquement plus central pour la compréhension de l'histoire : c'est là que se joue la liberté humaine dans sa dimension temporelle, communautaire et morale, et c'est pourquoi son traitement est plus développé.

3.2.1. Causalité du faire

Thomas d'Aquin n'a pas élaboré une philosophie du faire pour elle-même, mais il aborde et soulève explicitement des questions importantes et explique la place et le rôle du faire par rapport à l'agir éthique. Ce faisant, Thomas montre qu'il considère l'activité de faire comme quelque chose de noble et d'ennoblissant, mais qui a aussi ses limites.

Selon Thomas d'Aquin, l'habitus de « l'art est une règle de la raison en matière de fabrication (*facere*) »[75]. Cet habitus est l'un des cinq habitus intellectuels et Thomas le définit comme « la droite règle des ouvrages à faire »[76]. Par cet habitus opératif, l'art s'enracine dans l'homme et l'ennoblit. Il permet à l'homme de réfléchir par sa raison sur la manière de parvenir à la fin fixée de son activité de faire, qui est une œuvre[77]. La qualité de l'homme travailleur dépend de la qualité de son ouvrage car la fabrication est la perfection « de l'objet fabriqué, comme le mouvement est l'acte et la perfection du mobile »[78].

Les arts sont différenciés selon les différents sujets. Puisqu'il n'y a pas de liens entre les sujets, les divers habitus de l'art ne sont pas connexes non plus[79]. Thomas suit la division en arts libéraux, qui sont spéculatives, et en arts mécaniques, qui sont pratiques. Les opérations

---

[74] TORRELL. *Nouvelles recherches thomasiennes, op. cit.,* p. 142.
[75] *II^a-IIae* pr.
[76] *I^a-IIae* q. 57, a. 3 co.
[77] DELAPORTE. *Lecture du commentaire… (Démonstration), op. cit.,* p. 11.
[78] *I^a-IIae* q. 57, a. 5 ad 1.
[79] *Cf. ibid.* q. 65, a. 1 ad 3.

ordonnées à des travaux de la raison portent une certaine similitude avec des arts et pour cette raison sont appelées des arts libéraux. Les arts mécaniques sont ordonnés aux travaux du corps[80]. L'artiste est ordonné à une fin particulière fixé et pour cela il procède par des voies déterminées et il emploie des moyens déterminés[81]. Cependant, dans certains arts, comme la médecine et la navigation, les moyens ne sont pas déterminés et l'artiste atteint donc la fin par la délibération.

En comparant l'activité humaine du faire avec la causalité naturelle, Thomas d'Aquin dit que les choses produites par la nature et par les arts sont toutes sujettes au devenir, mais la nature est le principe intérieur du mouvement, tandis que l'activité du faire est le principe extérieur du mouvement ou de l'effet qui « imite la nature dans sa manière d'agir »[82]. L'art humain imite la nature et lui ressemble tant par son opération, comme en procédant du simple au composé, que par ses effets qui sont des œuvres d'art. Ainsi l'art « parvient à des effets que la nature ne peut pas faire, mais où elle lui vient en aide ; comme le médecin aide la nature à guérir, en changeant, en éliminant, par opposition à ce qui a un pouvoir naturel pour cela »[83]. Cette imitation ou ressemblance dérive de ce que « le principe des choses qui sont produites selon l'art est l'intelligence humaine, laquelle, selon une certaine ressemblance, provient de l'intelligence divine qui est le principe des choses naturelles »[84].

Dans ce contexte, l'apport de Michael J. Dodds permet d'éclairer la structure analogique de la causalité telle que Thomas la conçoit. Dodds souligne que la causalité créaturelle – y compris la causalité productive humaine – ne doit pas être pensée de manière univoque, comme si Dieu et l'homme agissaient au même niveau et selon le même mode. La causalité divine est transcendante. Elle est la source de l'être même des agents seconds, de leur pouvoir d'agir et de l'exercice de ce pouvoir. Ainsi, lorsque l'artisan produit une œuvre, cette action est entièrement la sienne en tant que cause seconde, mais elle est également, selon un mode tout autre, l'action de Dieu comme cause première. Dodds précise : « Dieu concourt à toute action de la créature, sans pour autant supprimer sa causalité propre, car Il en est le principe premier »[85]. Cette perspective enrichit considérablement la compréhension de la causalité productive

[80] *Cf. ibid.* q. 57, a. 3 ad 3.

[81] *Cf. II*^{a}*-IIae* q. 47 a. 2 ad 3 et a. 4 ad 2.

[82] *I*^{a} q. 117 a. 1 co. Voir aussi *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 6 n. 1.

[83] *De potentia*, q. 6 a. 3 co.

[84] *Sententia Politic*., pr. 1.

[85] DODDS, Michael J. *Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas*. Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 2012, p. 228. Nous traduisons. Version originale : « God is involved in every creaturely act, not as negating or interfering with the proper causality of the creature, but as its very

chez Thomas : la créativité humaine dans le *facere* n'est pas une autonomie fermée sur elle-même, mais s'inscrit dans un ordre participatif où la causalité de l'artisan est réelle et irréductible, tout en demeurant foncièrement dépendante de l'action divine.

Sur les choses produites ou fabriquées par l'art « l'intelligence de l'agent a une complète maîtrise de manière à pouvoir les faire ainsi ou autrement »[86]. L'homme est capable de modifier la forme de la matière corporelle parce qu'il est lui-même l'agent composé de matière et de forme, lorsque par son âme seule il peut le faire par l'intermédiaire corporel[87].

La raison principale pour laquelle les hommes produisent des choses est un certain manque. Ainsi, « celui qui bâtit une maison, je suppose, la construit pour y prendre son repos, de même encore celui qui travaille le fer fabrique un couteau parce qu'il se propose un gain »[88]. L'autre aspect important du travail humain est le repos. Le travail et le repos sont étroitement liés. Jusqu'à ce moment de repos, l'homme reste orienté vers l'achèvement de l'œuvre projetée. L'homme qui travaille trouve donc son véritable repos dans son ouvrage, dans son œuvre achevée[89].

L'analyse de l'activité du faire ou de l'art inclut la réflexion sur quatre genres des causes. La cause matérielle est présupposée à tout le travail humain car « de rien, rien ne peut devenir »[90]. La matière n'est pas le principe d'action, mais le sujet qui reçoit l'effet produit, « le substrat du changement ou du mouvement »[91]. Le travail humain cause donc un changement ou une mutation d'un sujet que présuppose l'activité humaine[92]. La causalité humaine du faire est donc limitée car l'homme « ne produit absolument pas un étant », il « ne peut pas faire quelque chose à partir de rien »[93]. L'homme est mû à faire quelque chose par la cause finale, le premier principe d'action[94]. Cette fin est l'œuvre à réaliser, le terme de son

---

source ». Parmi les commentateurs contemporains, Michael J. Dodds, dans son étude *Unlocking Divine Action* (2012), offre l'une des lectures les plus rigoureuses de la doctrine thomasienne de la causalité en dialogue avec la philosophie analytique et les sciences naturelles ; c'est à lui que nous empruntons la formulation du principe de non-compétition des causalités.

[86] *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 6 n. 14.

[87] *I^a* q. 117 a. 3 ad 2.

[88] *Super Heb*., cap. 4 l. 1.

[89] *Cf. ibid.*

[90] *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 6 n. 32.

[91] *De potentia*, q. 3 a. 1 co.

[92] *Cf. Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 co.

[93] *De potentia*, q. 3 a. 1 co.

[94] « [L]'artiste ou l'artisan, en concevant à l'avance son œuvre, considère premièrement la fin; et ensuite il considère l'ordre de la chose qu'il cherche à faire par rapport à cette fin, et aussi l'ordre des parties entre elles, par exemple que les fondations sont sous les murs et les murs sous le toit; et cet ordre des parties entre elles est finalement ordonné à la fin de la maison. Troisièmement il faut qu'il considère les choses par lesquelles il progresse

activité de faire. Pour cela, les hommes s'appliquent à l'action comme des agents ou la cause efficiente. La dimension de l'activité du faire met en lumière l'efficacité humaine. Et au but il y a la cause formelle ou « la forme de la réalité que l'agent applique à l'action (quoique l'agent lui-même agisse par le moyen de sa propre forme) »[95]. Car la causalité transformatrice « ne s'étend-elle pas à tout qui se trouve dans la chose, mais à la forme, qui est amenée de la puissance à l'acte »[96].

Thomas parle aussi d'un autre type de la forme, appelée la cause exemplaire. Cette forme exemplaire est la quiddité ou la conception qui existe dans l'âme de l'homme et dont procède la production de la chose[97]. L'homme réalise une œuvre grâce à la forme ou à l'idée de cette œuvre qu'il a déjà formée dans son esprit. Et son œuvre est jugée convenable ou non selon sa ressemblance avec cette forme ou cette idée préconçue. Si son œuvre extérieure « se rapporte au plan préconçu, c'est une œuvre ordonnée comme il convient, autrement elle n'est pas telle ».[98] La forme exemplaire est donc la cause de la chose produite, mais aussi par elle l'homme connaît cette chose. Puisqu'il ne produit pas la matière, mais, par son travail et la forme qu'il a dans son esprit, il introduit cette forme dans une matière déjà existante, son œuvre n'est alors semblable que selon la forme à la forme qui est dans son esprit. Ainsi l'homme connaît les choses faites par les idées, en tant qu'il les fait et en proportion de ce qu'il cause en elles. N'étant pas la cause de la matière, l'homme ne connaît intellectuellement son œuvre que dans l'universel, mais pas en particulier, sauf pour ce qu'il en perçoive la forme et reçoit ainsi de connaissance par les sens[99].

L'activité du faire est aussi un lieu de la meilleure compréhension de la cause instrumentale. L'instrument est la chose qui ne saisit pas la raison du mouvement, mais qui est simplement mu[100]. L'homme utilise les vertus des choses naturelles en vue d'une action. Il est donc la cause principale de cette action, tandis que la chose utilisée est un instrument.

---

dans la poursuite de la fin et qu'il fasse disparaître celles qui empêchent de la réaliser ; d'où il imagine des compléments de la maison par certains appendices et fenêtres par lesquels la maison est apte à être habitée » (*Super Sent*., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 co.).

[95] *I^a* q. 105 a. 5 co.

[96] *Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 co.

[97] *Cf. Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 6 n. 24 à 28 ; *Quodlibet* VII, q. 1 a. 3 co.

[98] *Super Heb*., cap. 11 l. 2. Voir aussi *I^a* q. 15 a. 1 co. Thomas considère que « la perfection de l'art consiste dans le jugement » (*II^a-IIae* q. 47 a. 8 co.). L'artiste juge pendant tout le temps qu'il travaille, mais surtout à sa fin, lorsqu'il porte un jugement sur la valeur de son œuvre.

[99] *Cf. Q. d. de anima*, a. 20 co. ; *Quodlibet* VII, q. 1 a. 3 co.

[100] *Cf Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 78.

L'Aquinate en donne l'exemple d'un cuisinier qui « est cause de la cuisson qui se fait par le feu »[101].

L'activité du faire prend diverses formes ou des métiers différents selon « la fin que l'on se propose et les éléments propres de l'opération : un art s'exerce diversement selon le but assigné et la matière travaillée »[102]. Ainsi, « le médecin applique des traitements différents, selon qu'il s'agit de guérir une maladie ou d'affermir une santé ; il est divers encore selon la différence des tempéraments »[103].

L'art humain est souvent réalisé en coopération[104]. La coopération exige que l'ordre, l'organisation et le gouvernement existent entre ceux qui travaillent et entre les arts multiples dans le cas d'œuvres complexes. Dans des conditions normales, la commande, l'organisation et la direction du travail sont confiées à celui qui est le plus prudent dans l'art en question, c'est-à-dire à celui qui est capable de bien ordonner les choses jusqu'à leur fin. Lorsqu'il s'agit d'une œuvre complexe, qui demande l'engagement de plusieurs arts, c'est un art particulier, celui qui tient la fin comme l'art architectonique ou principal, qui commande les autres arts[105]. Dans les deux cas, la place principale de diriger et de commander aux autres personnes ou aux arts qui ne font qu'exécuter l'œuvre appartient à la personne ou à l'art qui « saisit mieux la raison du mouvement », à « celui qui a raison de fin et en qui l'œuvre tout entière trouve son sens »[106].

Thomas d'Aquin avait également réfléchi à la question de savoir pourquoi les hommes sont enclins à diverses fonctions ou à différents métiers[107]. Selon lui, il s'agit de l'inclination individuelle qui diffère de l'inclination de la nature humaine en général et par laquelle « l'un est davantage enclin à une de ces fonctions, et un autre à une autre »[108]. Outre cette inclination individuelle qui gouverne le choix de métier, l'homme est en même temps gouverné par la providence divine.

L'homme est donc, par son travail, la cause de certaines choses quant à leur devenir. La production est en fait précédée par la matière préexistante et par la forme exemplaire. À la fin, la matière et la forme exemplaire font partie de la chose produite ou de l'œuvre réalisée. L'agent

[101] *Ibid.,* cap. 67.
[102] *Contra Gentiles,* lib. 3 cap. 111.
[103] *Ibid*.
[104] Voir *De regno*, lib. 1 cap. 1.
[105] *Cf. Contra Gentiles,* lib. 1 cap. 1 et cap. 67.
[106] *Ibid.,* lib. 3 cap. 78.
[107] Voir *De regno*, lib. 1 cap. 1.
[108] *Super Sent.,* lib. 4 d. 26 q. 1 a. 2 ad 4.

ou l'homme travailleur ne produit ni matière ni forme à proprement parler, mais le tout ou le composé. Le composé est produit

> *à partir d'une matière dans une forme qui est telle. En effet, les formes à proprement parler ne sont pas engendrées, mais elles sont tirées de la puissance de la matière dans la mesure où la matière qui est en puissance à la forme devient en acte sous la forme*.[109]

De telles réalités, « qui ont une cause quant au devenir seulement, peuvent subsister quand la cause cesse »[110]. Aujourd'hui, par exemple, nous pouvons admirer des cathédrales médiévales, même si leurs bâtisseurs sont morts depuis des siècles.

3.2.2. Causalité des actions volontaires libres : éthique, économique et politique

L'étude des actions volontaires libres de l'homme se divise en trois : l'éthique, qui traite de la vie de l'homme en tant qu'individu, la politique, vue comme la science de la vie de l'homme en tant qu'un être social qui vit dans une communauté politique, et l'économie, qui étudie l'homme en tant qu'un être social qui vit dans la famille.

Selon Thomas d'Aquin, le sujet de l'éthique est « l'opération humaine ordonnée à une fin, ou même l'homme pour autant qu'il est en train d'agir volontairement en vue d'une fin »[111]. L'éthique est donc la science des actions humaines volontaires et libres en tant qu'elles sont ordonnées à une fin selon l'ordre de la raison[112]. L'éthique de Thomas d'Aquin comprend l'étude de nombreux thèmes : la quête du bonheur, les actes humains, le bien et le mal, la volonté, les passions, les habitus, les vertus en général et en particulier, les espèces de lois, l'amour et l'amitié, la conscience, les bonnes œuvres[113].

La considération de la cause finale ou de la finalité de l'agir proprement humain présuppose la connaissance des facultés ou puissances spirituelles d'intelligence et de volonté, mais aussi des facultés ou puissances de connaissance sensible et d'appétit sensible. L'Aquinate définit les puissances spirituelles par leur objet. Il définit l'intelligence « par son orientation vers la vérité et son adhésion aux premiers principes de la raison », et la volonté « par sa relation

---

[109] *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 7 n. 7.

[110] *Super Io*., cap. 5 l. 2.

[111] *Sententia Ethic*., lib. 1 l. 1 n. 3.

[112] *Cf.* SERTILLANGES, Antonin Gilbert/Dalmace. *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin.* Paris : Librairie Félix Alcan, 1916, p. 3 ; ELDERS, Léo J. *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin : Une lecture de la Secunda Pars de la Somme de Théologie.* Trad. française de Véronique Pommeret. Paris : Presses universitaires de l'IPC et l'Harmattan, 2005, p. 17.

[113] Voir ELDERS. *L'Éthique…, op. cit.* ; SERTILLANGES. *La philosophie morale…, op. cit.*

à la fin dernière qui est le bonheur »[114]. La raison ou l'intelligence pratique analyse les actions des autres facultés humaines et les dirige[115]. En coopérant avec la volonté et les vertus, la raison devient droite, et en tant que telle est « une expression de la personne humaine libre »[116]. L'intelligence et la volonté sont

> *en perpétuelle interaction : l'intelligence meut la volonté à la façon dont la cause finale meut la cause efficiente (le bien ne saurait être voulu, s'il n'est d'abord connu), mais la volonté meut à son tour l'intelligence, car elle a pouvoir de mettre en branle toutes les facultés de l'âme, à l'exception des puissances végétatives, qui ne lui sont pas soumises*.[117]

C'est ainsi que le choix devient « vraiment un acte humain, c'est-à-dire intelligent et libre »[118].

La liberté humaine vient de la volonté, mais pour que la volonté soit libre, il faut qu'elle soit unie à la raison. Car l'acte humain qui est essentiellement libre est l'élection, c'est-à-dire « un acte de la volonté en relation à la raison » puisque c'est la raison qui propose à la volonté « le bien comme plus utile pour la fin »[119]. Thomas écrit :

> *La racine de la liberté est la volonté à titre de sujet, mais à titre de cause, c'est la raison. Car si la volonté peut se porter librement vers les objets divers, c'est parce que la raison peut concevoir le bien de diverses façons. C'est pourquoi les philosophes définissent la liberté : « un jugement libre de la raison », comme si la raison était cause de liberté*.[120]

Cette structure de l'agir humain, où la raison apparait comme la cause formelle de la liberté, trouve son expression achevée dans la *Somme Théologique*. Toutefois, pour comprendre

---

[114] TORRELL, Jean-Pierre. « Thomas d'Aquin, 1224/1225-1274. La « philosophie » morale de Thomas d'Aquin ». Dans : Monique Canto-Sperber (dir.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* vol. 1. 4e éd. revue et augmentée. Paris : Presses Universitaires de France, 2004, p. 1947–1954, p. 1950.

[115] *Cf.* DELAPORTE. *Lecture du commentaire… (Démonstration), op. cit.,* p. 11.

[116] ELDERS. *L'Éthique…, op. cit.,* p. 32.

[117] TORRELL. « Thomas d'Aquin, 1224/1225-1274… », *op. cit.,* p. 1950.

[118] *Ibid*., p. 1950.

[119] *De veritate*, q. 22 a. 15 co. Dans *De veritate*, q. 24 a. 1 co. Thomas réaffirme : « Sans nulle incertitude, il est nécessaire d'affirmer que l'homme est libre par son arbitre », c'est-à-dire que les hommes « agissent et se meuvent par un jugement de la raison ». L'homme, « jugeant par la puissance de la raison sur les choses à faire, peut juger sur son arbitre, en tant qu'il connaît la nature de la fin et du moyen, ainsi que la relation et l'ordre entre l'un et l'autre ; voilà pourquoi il est cause de soi-même non seulement dans le mouvoir, mais aussi dans le jugement ; et c'est pourquoi il est doué de libre arbitre – on dirait semblablement : de libre jugement sur l'agir ou le non-agir. »

[120] *Iª-IIae* q. 17 a. 1 ad 2. Sur la connexion entre le jugement pratique et l'élection, voir aussi GILLON, Louis-Bertrand. « Thomas d'Aquin : Intellectualisme et volontarisme ». Dans : Alfred Vacant, Eugène Mangenot et Émile Amann (éd.). *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. 15, partie 1, col. 687-693. Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1946, cols. 691–692.

comment cette autonomie rationnelle se déploie dans l'histoire sans entrer en conflit avec la souveraineté divine, il convient de se tourner vers la doctrine thomasienne de la Providence. Dans le *Contra Gentiles* (lib. 3, cap. 73), l'Aquinate démontre que la causalité divine n'exclut pas les causes secondes, mais qu'elle leur communique au contraire leur propre dignité d'agir, en produisant l'effet de telle sorte qu'il advienne librement. Michael J. Dodds apporte ici un éclairage précieux en réactualisant cette métaphysique pour répondre à une conception univoque de la causalité qui rendrait la liberté humaine et la toute-puissance divine mutuellement exclusives (ce que Dodds appelle le « paradoxe de la double agentivité »). En s'appuyant rigoureusement sur Thomas, Dodds souligne que Dieu, en tant que cause première, ne s'inscrit pas dans la même catégorie causale que les créatures : « Si nous gardons à l'esprit la transcendance divine, nous reconnaitrons qu'il ne peut y avoir de contradiction ou de compétition entre la causalité de Dieu et celle de la créature, puisque Dieu crée la causalité même de la créature »[121]. Ainsi, la causalité divine ne diminue pas la causalité libre de la volonté humaine, mais en est le fondement même : puisque Dieu est la cause de l'être et de la puissance d'agir, il ne concurrence pas la liberté de la créature, mais il la crée et la soutient de l'intérieur.

La volonté s'incline naturellement et nécessairement vers le bien ultime, et pour cela le choix de cette fin est unique. La volonté choisit aussi entre les biens finis et limités, dont certains sont des moyens et d'autres des fins intermédiaires. L'homme est donc un être libre, mais sa liberté n'est pas absolue. Elle reste

> *inscrite dans le mouvement nécessaire vers le bien qui définit la puissance appétitrice rationnelle, elle tient de cela même la capacité de n'être déterminée par aucun bien particulier. Lorsqu'elle choisit celui-ci ou celui-là, elle doit en fait lui conférer le surcroît d'amabilité dont il a besoin pour emporter son adhésion. D'où l'axiome toujours répété :* Qualis est unusquisque talis finis uidetur ei *(« Chacun juge de la fin selon ce qu'il est lui-même»). D'où aussi la nécessité d'éduquer la liberté, car il lui arrive fréquemment de se tromper et de choisir un mal sous les apparences d'un bien*.[122]

De plus, la liberté humaine est limitée par son deuxième principe. Car outre les principes intérieurs des actes humains, c'est-à-dire les divers habitus qui perfectionnent les puissances de

[121] DODDS. *Unlocking Divine Action…, op. cit.,* p 207. Nous traduisons. Version originale : « If we keep divine transcendance in mind, we will recognize that there can be no contradiction or competition between the causality of God and that of the creature, since God creates the causality of the creature ».

[122] TORRELL. « Thomas d'Aquin, 1224/1225–1274… », *op. cit.,* p. 1950.

l'âme dans leur liberté d'exercice[123], les actes humains peuvent avoir des principes extérieurs. Les principes de l'agir humain qui sont en un certain sens extérieurs à la personne humaine peuvent être doubles : Dieu et les démons. Dieu est le principe extérieur qui fait que les hommes agissent bien, tandis que les démons tentent les hommes au mal moral[124]. Ainsi « le péché et la loi ne lui viennent pas seulement du dedans »[125].

La finalité de l'agir éthique est, comme chez Aristote, le bonheur. Pour identifier clairement ce bien qui constitue le bonheur humain, dans *I^a-IIae* Thomas procède de manière dialectique en éliminant successivement les biens comme la richesse, honneurs, renommée, gloire, puissance, santé, plaisirs. La fin propre à l'homme ne peut non plus

> *être incréée, mais bien créée ; qu'elle ne peut être une substance, mais une opération ; non une opération sensible, mais spirituelle ; non un acte de la volonté, mais de l'intelligence, et naturellement de l'intelligence spéculative, et non pratique (puisque Dieu n'est pas un* factibile*)*.[126]

Ainsi Thomas, à travers les biens provisoires, découvre que la fin ultime, que le vrai bonheur réside dans la contemplation de Dieu. Mais alors que pour Aristote l'atteinte du bonheur est une chose rare et difficile, pour Thomas d'Aquin, en outre, le bonheur lié aux biens de ce monde, y compris la contemplation philosophique des choses divines, n'est qu'un bonheur imparfait[127]. Car « il n'est pas possible d'écarter tous les maux dans la vie présente […]. Pareillement, le désir du bien ne peut être rassasié en cette vie ; car il est naturel à l'homme de désirer la permanence du bien qu'il possède. »[128]

---

[123] Ces habitus s'appellent les vertus s'ils « perfectionnent la personne dans le sens de sa nature orientée vers le bien, la conduisant ainsi vers la béatitude » (*ibid*., p. 1951). Voir aussi TORRELL. *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin, op. cit.,* p. 138.

[124] *I^a* q. 114 a. 1-3. Les démons font partie des substances spirituelles ou anges que nous avons déjà évoquées en parlant de l'ævum, et dont nous parlerons de causalité plus tard.

[125] GRENET. « Place de l'élément historique… », *op. cit.,* p. 43.

[126] TORRELL. « Thomas d'Aquin, 1224/1225-1274… », *op. cit.,* p. 1949.

[127] *Cf. I^a-IIae* q. 2 a. 6 ; q. 3 a. 1 et a. 6 ; q. 5 a. 3

[128] *Ibid.* q. 5 a. 3 co. Voir aussi BRADLEY. *Aquinas on the Twofold Human Good…, op. cit.,* p. 126, où Bradley attire l'attention sur la doctrine thomiste de la participation : « Comme le reconnait l'Aquinate, il existe des biens terrestres qui valent la peine d'être poursuivis. Cependant, les biens terrestres sont imparfaits ; néanmoins, ils participent à un bien parfait. Les biens terrestres découlent de la cause même de leur bonté : Dieu. Ce qui peut être atteint par la recherche des biens terrestres, à savoir la béatitude imparfaite, ne peut être envisagé que comme une participation à la béatitude parfaite de la vie à venir. La béatitude terrestre, qui consiste en la contemplation philosophique des choses divines, est un reflet imparfait ou une imitation de la béatitude parfaite, c'est-à-dire la vision directe de Dieu dans le monde à venir. Enfin, même la possession finale de la béatitude parfaite n'est elle-même qu'une participation à la propre béatitude de Dieu. » Nous traduisons. Version originale : « There are, Aquinas acknowledges, earthly goods worth pursuing. But earthly goods are imperfect; nonetheless, they participate in a perfect good. Earthly goods derive from the cause of their goodness, God. What can be achieved by the pursuit of earthly goods, imperfect beatitude, can only be viewed as a participation in the perfect beatitude

Le bonheur vrai et parfait ne peut donc être qu'un bien parfait qui se suffit à lui-même, excluant tout mal et satisfaisant tout désir. Il est la fin de l'être humain, qui le perfectionne et l'achève selon sa nature et dans lequel se repose son appétit. Le désir de l'homme est ainsi porté vers ce que Thomas appelle la vision de l'essence divine, mais cette vision l'homme ne peut obtenir dans la vie présente.

L'homme s'achemine vers le bien suprême par la pratique des vertus[129]. Les vertus éthiques sont les habitus qui perfectionnent la nature dans ses puissances opératives, principes d'action. Elles sont définies par rapport au bien, car rien de ce qui est un mauvais habitus et qui opère le mal ne peut être une vertu, mais seulement « un habitus foncièrement bon et qui opère le bien »[130] ou « un habitus opératif bon, qui rend bon celui qui le possède et que rend bonne son œuvre[131]. Les actes vertueux requièrent qu'ils soient selon la raison, puisque c'est la raison qui connaît le bien qui est la fin de la nature humaine[132], et le bien éthique est atteignable par la volonté, spécifié dans son acte par son objet.

Les vertus éthiques régissent directement les actions humaines dans l'existence concrète[133]. L'homme s'ordonne lui-même à sa fin « en accomplissant les actes appropriés dans les circonstances changeantes de la vie »[134]. Les vertus acquises par les actes humains « sont des dispositions qui permettent à l'homme d'être harmonieusement ordonné en regard de sa nature d'homme »[135]. Thomas explique cette relation du dynamisme de la vie éthique avec la nature humaine en disant que :

> *les vertus morales ne se trouvent pas en nous par nature, et qu'elles ne se trouvent pas non plus en nous contre nature. C'est plutôt une aptitude naturelle à les recevoir qui nous appartient […]. Elles se parfont par ailleurs en nous par l'accoutumance, pour autant que de ce que nous agissons plusieurs fois en*

---

of the life to come. Earthly beatitude, philosophical contemplation of divine things, is an imperfect reflection or an imitation of perfect beatitude, the direct vision of God in the world to come. Finally, even the eventual possession of perfect beatitude is itself but a participation in God's beatitude. »

[129] Thomas, par ailleurs, accorde une grande importance à deux autres manières d'agir humainement : les bonnes œuvres et l'endurance patiente du mal.

[130] *I^{a}-IIae* q. 55 a. 3 co.

[131] TORRELL. *Nouvelles recherches thomasiennes, op. cit.,* p. 145.

[132] *Cf. I^{a}-IIae* q. 18 a. 5 ad 1 ; *I^{a}-IIae* q. 19 a. 3. Sur l'ordonnance vers la fin selon que cela convient à la nature humaine préexistante, voir *I^{a}-IIae* q. 110 a. 3 co.

[133] *Cf.* TORRELL. *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin, op. cit.,* p. 144.

[134] ELDERS. *L'Éthique…, op. cit.,* p. 25.

[135] *I^{a}-IIae* q. 110 a. 3 co.

conformité à la raison, une forme s'imprime, de par la force de la raison, dans l'appétit. Et cette impression, certes, ce n'est rien d'autre que la vertu morale.[136]

Toutes les vertus morales se ramènent et se rattachent d'une certaine manière aux quatre vertus cardinales[137]. Le rôle central et architectonique appartient à « la vertu la plus nécessaire à la vie humaine »[138] : la prudence. La vertu de la prudence donne aux actes à accomplir la juste mesure rationnelle en permettant aux hommes de choisir des moyens adaptés à la fin due, et de ne pas agir uniquement par impulsion ou passion[139]. Cette vertu assure « la vérité de l'agir ». qui « résulte de la conformité de l'action à l'intelligence qui la mesure d'après sa fin […]. Loin de désigner l'attitude timorée qu'elle évoque dans notre langage actuel, la prudence est au contraire la vertu du choix et de la décision, de la responsabilité personnelle, du risque consciemment pris. »[140]

Par les vertus connexes à la prudence, la raison aussi juge, conseille et commande[141]. Le rôle directeur de la prudence est complété par trois autres vertus morales ou cardinales : la justice, la tempérance, la force. Ces vertus sont également accompagnées de leurs vertus connexes.

Thomas d'Aquin précise que le jugement éthique porte principalement sur les actes humains. Ils sont bons dans la mesure où ils sont conformes à la règle de la raison, puisque c'est la raison qui ordonne droitement à la fin. La raison se mesure donc elle-même par sa relation à son objet et elle doit se conformer à la loi éternelle, exprimée par la loi naturelle, pour que l'homme puisse répondre à son orientation naturelle vers le bien qui est le bonheur et ne pas s'en écarter. La règle de raison est donc la mesure de l'éthique, d'une vie éthique[142]. D'autres

---

[136] *Sententia Ethic*., lib. 2 l. 1 n. 5.

[137] *Cf. II^a-IIae* pr.

[138] *I^a-IIae* q. 57 a. 5 co.

[139] *Cf. ibid*. ; TORRELL. *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin, op. cit.,* p. 146 ; TORRELL. « Thomas d'Aquin, 1224/1225-1274… », *op. cit.,* p. 1953.

[140] TORRELL. « Thomas d'Aquin, 1224/1225-1274… », *op. cit.,* p. 1953.

[141] *Cf. II^a-IIae* q. 51 ; TORRELL. *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin, op. cit.,* p. 147.

[142] *Cf*. TORRELL. « Thomas d'Aquin, 1224/1225-1274… », *op. cit.,* p. 1951. Un peu plus loin Torrell précise : « C'est cela encore qui permet de comprendre la nature propre de l'obligation morale : loin de résulter de l'intervention d'une loi qui s'impose à la liberté de l'extérieur, l'obligation morale proprement dite est antérieure et supérieure à toutes les formulations qui la concrétisent. Même si la loi positive (divine ou humaine) exprime l'obligation et si elle joue ainsi un rôle éducateur qu'on ne peut méconnaître, l'obligation naît d'abord de ce rapport fondamental au bien. C'est pourquoi, loin d'aller à contre-courant de la nature, elle va au contraire dans le sens de son accomplissement. C'est ainsi que la morale thomasienne est une morale de l'agir vertueux spontané et non pas imposé, et que l'épanouissement humain en est le terme normal ». Voir aussi TORRELL. *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin, op. cit.,* p. 133.

éléments des actes humains libres sont l'objet, les circonstances et la fin. Ils apportent de la précision à notre agir, à notre vie éthique.

Binotti avait réalisé le projet de reconstruire l'historicité dans la pensée de Thomas d'Aquin en termes de morale, en interprétant la doctrine morale de Thomas d'Aquin comme un genre d'historicité. Le caractère moral de l'historicité découle, selon Binotti, du fait que les actes humains sont nécessairement moraux, bons ou mauvais[143]. Il parle d'une historicité thomasienne et d'une condition pour laquelle l'être humain est historique. Ses arguments se fondent sur le fait que la nature humaine n'est pas abstraite parce qu'elle diffère dans sa réalisation concrète et communautaire, que Thomas démontre le caractère naturel de la vie civilisée en rendant l'historicité nécessaire à la réalisation de la nature humaine personnelle, et que les hommes réalisent leur tâche de devenir bons dans l'histoire. Et Binotti conclut en disant :

> *La historicité s'instaure dans la dimension du* bonum hominis*, qui est à la fois* bonum *ontologique et* bonum *moral. C'est dans cette différence que réside le problème de la historicité, et c'est dans cet enracinement que se trouve sa substance éthique.*[144]

L'éthique de Thomas d'Aquin considère les vertus par rapport à la fin. L'homme acquiert des vertus et grandit dans ces habitudes progressivement, par ses actions qu'il opère au fil du temps, successivement. C'est le temps qui lui permet de se mouvoir et d'agir librement, de croître comme l'homme en coopérant à son auto-réalisation et d'influencer la vie et les choix des autres hommes[145]. L'éthique de Thomas d'Aquin est en ce sens inséparable de l'historicité, et son mouvement dura « tout le temps qu'a duré l'histoire humaine »[146].

La politique est, selon Thomas d'Aquin, « la science de la vie en société »[147]. L'homme est naturellement enclin à vivre en société, comme « vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre »[148]. Concernant la raison que Thomas donne pour affirmer la primauté et le rôle architectonique de la science politique sur toutes les sciences pratiques –

---

[143] *Cf.* BINOTTI. « La Storicità… », *op. cit.,* p. 82. Nous traduisons. Version originale : « La storicità si instaura nella dimensione del *bonum hominis*, che è *bonum* ontologico, e *bonum* morale. In questa differenza sta il problema della storicità, in questo radicarsi, la sua sostanza etica. »

[144] *Ibid.,* p. 38.

[145] *Cf.* HAYEN. « Le thomisme et l'histoire », *op. cit.,* p. 73.

[146] GRENET. « Place de l'élément historique… », *op. cit.,* p. 43.

[147] *Sententia Politic*., pr. 5.

[148] *Iª-IIae* q. 94 a. 2 co.

disant que « c'est elle qui, parmi les choses qui se rapportent à l'homme, considère son bien ultime et parfait », et que c'est dans l'objet politique que « la philosophie qui a pour objet les choses humaines trouve sa perfection »[149] – on peut dire que cette même raison s'applique également pour expliquer pourquoi l'histoire considère principalement les communautés politiques, comme des cités, des états ou des royaumes.

De nombreux événements politiques et leur enchaînement historique peuvent s'expliquer par la nature humaine, avec ses déterminations et son indéterminisme ou sa liberté. Comme pour l'éthique dont elle dérive, la principale causalité en matière de la politique est la finalité, le bien auquel la cité est ordonnée. C'est la finalité temporelle qui est précisément ce bien qui permet aux individus qui vivent en cité d'atteindre leur perfection humaine. Selon Thomas d'Aquin, cette finalité de la communauté humaine est le bien commun[150]. Les hommes le réalisent dans la coopération, et il doit être tel qu'il réalise une certaine unité qui dépasse la diversité. Ce bien est meilleur, plus parfait que le bien de l'individu et il l'inclut[151]. Il doit être tel qu'il aide les individus à mieux découvrir et vivre leur véritable fin.

L'homme vit comme un animal politique, agissant selon les principes internes que nous avons évoqués en parlant d'éthique, mais aussi selon les principes externes des actions humaines. Le principe extérieur important dans la communauté politique est la loi. Thomas définit la loi comme « une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté »[152]. Il parle de la loi comme d'une règle d'action et d'une mesure qui lie les hommes à une certaine manière d'agir ou de ne pas agir[153]. Le besoin de la loi surgit du fait que l'agir humain a des répercussions inévitables sur la communauté. Œuvre de la raison, la loi vise à « créer un ensemble de conditions générales […] de façon à ce que chaque personne parvienne à son accomplissement propre », mettant ainsi en lumière son « rôle pédagogique »[154] plutôt que sa simple dimension coercitive.

Thomas d'Aquin analyse les notions de loi éternelle, de loi naturelle, de loi divine et de loi humaine ou positive. La loi éternelle est le principe externe le plus important qui nous instruit à bien agir. Thomas l'identifie au gouvernement divin, c'est-à-dire à la gouvernance

[149] *Sententia Politic*., pr. 7.
[150] *Cf. De regno*, lib. 1 cap. 1. ; *I^a-IIae* q. 90 a 2 co.
[151] *Cf. Sententia Politic*., lib. 1 l. 1 n. 3.
[152] *I^a-IIae* q. 90 a. 4 co.
[153] *Cf. ibid.,* a. 1 co.
[154] TORRELL. « Thomas d'Aquin, 1224/1225-1274… », *op. cit.,* p. 1952.

rationnelle de l'univers par Dieu[155]. La loi naturelle est une participation de la loi éternelle dans la créature rationnelle[156]. Par elle, l'homme est « appelé à être sa propre providence », non seulement dans son individualité, mais aussi « dans sa qualité de membre engagé dans une communauté »[157]. Dans cette loi naturelle, Thomas voit « moins un catalogue de préceptes qu'une inclination qui fait juger sainement du bien et du mal »[158]. Enfin, si la loi divine est reçue par révélation pour guider les hommes et l'élargir leur compréhension des principes moraux et juridiques, la loi humaine ou positive dérive directement de la loi naturelle, appliquant ses conclusions ou déterminations à la société[159].

Pour Thomas d'Aquin, tout comme pour Aristote, la législation est nécessaire pour que les gens deviennent bons et il est nécessaire qu'il y ait un législateur[160]. La législative est la partie principale de la vie politique. Les actions civiles des législateurs doivent procéder de leur esprit, c'est-à-dire de l'intelligence et de la science. Mais les actions civiles qu'ils accomplissent sont souvent incorrectes et manquantes car « paraissent davantage procéder d'une puissance, c'est-à-dire d'un habitus acquis par accoutumance, et d'une expérience »[161]. Les vertus politiques qui rendent un homme politique bon coïncident avec les vertus éthiques. Puisque « l'organisation politique est une partie de la prudence »[162], un citoyen ou un dirigeant politique sont bons quand ils sont des hommes bons, c'est-à-dire prudents. La coopération exige que les hommes acquièrent aussi la vertu de justice, qui ne peut s'épanouir que s'ils sont ordonnés vers le bien commun.

La causalité humaine politique peut être intentionnelle et accidentelle. Comme un exemple de causalité humaine accidentelle, Thomas commente les paroles d'Aristote sur la décision de Solon d'instituer la démocratie malgré lui[163].

La question de la succession ou de l'enchaînement historique apparaît à plusieurs reprises dans les réflexions de Thomas d'Aquin sur la politique. Reprenant Aristote, il rappelle

---

[155] *Cf. Iª-IIae* q. 91, a. 1.

[156] *Cf. ibid.,* a. 2.

[157] TORRELL. « Thomas d'Aquin, 1224/1225-1274… », *op. cit.,* p. 1952.

[158] RONDET, Henri. « St. Thomas a-t-il une Philosophie de l'Histoire ? ». *Recherches de science religieuse,* vol. 51, n° 2, avril-juin 1963, p. 177–195, p. 185.

[159] *Cf. Iª-IIae* q. 91, a. 3 et 4. Voir aussi SIGMUND, Paul E. « Thomisme ». Dans : Monique Canto-Sperber (dir.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* vol. 1. 4e éd. revue et augmentée. Paris : Presses Universitaires de France, 2004, p. 1958–1965, p. 1959–1960.

[160] *Cf. Sententia Ethic*., lib. 10 l. 14 n. 17 et lib. 10 l. 15 n. 2.

[161] *Ibid.,* lib. 10 l. 16 n. 5.

[162] *Sententia Politic*., lib. 3 l. 3 n. 5.

[163] *Cf. ibid.,* lib. 2 l. 17 n. 4.

que la première forme de gouvernement, « le gouvernement du roi sur la cité ou la nation, procède du gouvernement du plus ancien sur la famille ou le village » [164]. De même, concernant les différentes organisations politiques et l'évolution des institutions, Thomas souligne la nécessité de l'expérience historique : que

> *presque tout ce qui pouvait être imaginé a déjà été inventé au sujet des rapports humains ; mais certaines de ces réflexions n'ont pas été poussées plus loin, c'est-à-dire jusqu'à ce point qu'elles fassent partie d'un processus qui conduise à leur réalisation au moyen d'une loi, car aussitôt qu'on les considérait, les difficultés apparaissaient ; d'autres en vérité ont été décrétées mais ont disparu car les hommes ont connu par l'usage qu'elles n'étaient pas utiles.*[165]

Dès lors, pour valider la pertinence d'une législation, « il faut envisager une longue période de temps et de nombreuses années pour qu'il devienne évident par l'expérience que telles lois ou tels décrets sont pertinents »[166].

La loi humaine est sujette au changement ou à modification au fil du temps. Thomas en donne deux motifs : du côté de la raison « parce qu'il semble naturel à la raison humaine de parvenir progressivement de l'imparfait au parfait », et du côté des hommes dont les actes sont réglés par la loi, chez qui « cette loi peut être modifiée à juste titre, en raison des changements survenus dans la condition des hommes »[167] Thomas enseigne ainsi que la loi est bonne parce qu'elle éduque à la liberté personnelle et sert le bien commun, mais il la relativise également comme quelque chose de temporel et de changeant.

Jean-Yves Jolif dans deux de ses études trouve que c'est dans la philosophie pratique, notamment histoire politique, que la métaphysique de Thomas d'Aquin s'ouvre à l'histoire[168]. Puisque l'homme existe et se perfectionne humainement dans la communauté politique, alors que sa finalité ultime se trouve en Dieu, ces deux désirs constitutifs et essentiels de l'homme gardent des rapports mutuels bien étroits. Leurs rapports de passages et immanences mutuelles font apparaître « que l'existence politique est la médiation qui permet à l'homme d'actualiser

---

[164] *Sententia Politic*., lib. 1 l. 1 n. 21.

[165] *Ibid.,* lib. 2 l. 5 n. 4.

[166] *Ibid.*

[167] *I^a-IIae* q. 97 a. 1 co. Voir aussi *I^a-IIae* q. 94 a. 4 et 5 ; *I^a-IIae* q. 104 a. 3 ad 2 et ad 3 ; *Sententia Politic*., lib. 2 l. 12 ; *Sententia Ethic*., lib. 5 l. 12. « Selon le Philosophe dans *Éthique*, VI, la nature humaine n'est pas immobile comme [la nature] divine. C'est pourquoi ce qui relève du droit naturel varie selon les divers états et conditions des hommes » (*Super Sent*., lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 ad 3).

[168] JOLIF. « Saint Thomas, le Père Fessard… », *op. cit.,* p. 142–144. et JOLIF. « Le sujet pratique… », *op. cit.,* p. 36–44.

la dimension métaphysique qui l'établit dans un incessant dialogue avec l'Absolu »[169]. Et Jolif en conclut que, puisque la philosophie d'Aquinate est réaliste, l'histoire présente le réel même qu'elle cherche à connaitre. Jolif lui-même reconnaît que sa thèse est seulement de l'inspiration thomasienne, et que, proprement parlant, elle n'a pas sa source dans l'œuvre de Thomas d'Aquin[170]. Ici il agit plutôt en disciple de Thomas : disciple qui, pour pouvoir répondre aux exigences de son temps, développe ses propres pensées en les enracinant dans celles de son maître.

Disons encore que Thomas d'Aquin n'a pas plané au-dessus des grandes questions politiques de son temps. L'exemple en est *Lettre à la comtesse de Flandre*, où Thomas fonde la légitimité de la perception de l'impôt dans le principe de l'utilité publique. Les principes de ses réponses, qui sont enracinés dans les grandes questions politiques de tous les temps, sont valables pour toujours.

Thomas d'Aquin commente que l'économie, selon Aristote, est l'art de l'administration domestique. L'art de l'acquisition des richesses est au service de l'administration domestique et de l'administration politique comme leur auxiliaire car leur opération propre est de faire des aliments produits « une distribution judicieuse dans la maison ou dans la cité »[171]. La richesse est au service du bon usage, et cela plus comme la cause instrumentale que comme la cause matérielle[172]. Thomas d'Aquin ne consacre pas de traité systématique aux questions économiques, mais ses réflexions sur le juste prix, la monnaie et l'échange s'avèrent d'une richesse considérable, à tel point que Joseph Alois Schumpeter a pu voir dans les scolastiques les « fondateurs de la science économique »[173]. L'idée que l'argent fait tourner le monde ou constitue ce qui détermine le plus probablement l'histoire du monde ne lui convient pas. Il

[169] JOLIF. « Saint Thomas, le Père Fessard… », *op. cit.,* p. 144.

[170] JOLIF. « Le sujet pratique… », *op. cit.,* p. 44.

[171] *Sententia Politic*., lib. 1 l. 8 n. 10.

[172] *Cf. ibid*., l. 6 n. 2.

[173] Sur la conception économique thomasienne du juste prix et de l'usure, voir SIVÉRY, Gérard. « La notion économique de l'usure selon saint Thomas d'Aquin ». *Revue du Nord,* vol. 86, nº 356–357, 2004, p. 697–708. Pour un élargissement aux questions du marché et de la monnaie, on consultera également : LAUZUN, Pierre de. *Thomas d'Aquin et le marché. Vers une économie humaine*. Paris : Éditions du Cerf, 2021 ; *ID*., « Saint Thomas d'Aquin et la monnaie », disponible sur : https://www.pierredelauzun.fr/SAINT-THOMAS-D-AQUIN-ET-LA-MONNAIE.html (consulté le 13 juin 2026) ; VAN ROEY, Ernest. « La monnaie d'après saint Thomas d'Aquin ». *Revue néo-scolastique*, vol. 12, nº 45, 1905, p. 27–54.

emprunte également à Aristote des petits récits comme ceux de l'histoire du commerce[174] ou de l'histoire du changement des lois[175].

La causalité humaine des événements historiques est réelle et effective. La temporalité et l'historicité sont des caractéristiques de l'activité humaine de faire et d'agir. Et pourtant, la causalité humaine reste limitée. Car l'homme est, d'une part, « la cause de l'acte de la volonté mais non pas de la puissance elle-même »[176], et d'autre part, de multiples facteurs peuvent intervenir et empêcher la réalisation des vouloirs humains, personnels et communautaires.

3.3. Les fondements métaphysiques de l'historicité humaine

L'analyse des causalités naturelle et humaine au niveau des actes et des opérations ne suffit pas à rendre compte de la raison pour laquelle l'homme est, par sa nature même, un être historique. Il faut remonter à un niveau plus radical : non plus les causes qui produisent tel ou tel événement, mais les conditions métaphysiques qui rendent possible et nécessaire l'existence historique de l'homme comme telle. Ce n'est donc plus à proprement parler une causalité que Thomas d'Aquin met ici en lumière, mais un fondement ontologique : la composition hylémorphique de l'homme, union d'une âme intellective et d'un corps matériel, fait de lui un être essentiellement temporel dans ses opérations, même là où sa puissance spirituelle dépasse le temps.

L'activité humaine, « sur la base de puissances spécifiées par les objets formels, produit au long du temps *l'actualité historique* »[177]. Mais au-delà de ces réflexions pratiques, Thomas d'Aquin étudie l'activité à un autre niveau, celui de la philosophie spéculative, de la métaphysique. Sa philosophie, qui se veut réaliste, implique un intérêt pour ce qui est tel qu'il est, considéré du point de vue de l'être. Or, temporalité et historicité caractérisent l'existence des êtres matériels soumis au mouvement, dont l'existence n'est pas nécessaire mais advient à leur essence[178]. Ces êtres sont dans le devenir, mais eux-mêmes ne s'identifient pas à leur devenir. Les réalités ne sont pas leur devenir car il y a des choses que le devenir n'explique pas.

---

[174] *Cf. ibid*., l. 7 n. 3 à n. 7.

[175] *Cf. ibid*., lib. 2 l. 12.

[176] *Super Sent*., lib. 1 d. 48 q. 1 a. 1 co.

[177] LAFONT, Gislain. *Structures et méthode dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin.* Paris : Desclée de Brouwer, 1961, p. 480.

[178] *Cf.* NICOLAS. « Le théologien et l'histoire », *op. cit.,* p. 488.

La métaphysique de Thomas d'Aquin fait l'effort scientifique de recherche qui se sert des inductions et des abstractions pour découvrir des principes et des causes propres de la réalité. Il affirme que l'être en tant que tel n'a ni cause matérielle ni cause efficiente immanente absolue[179], car les êtres en mouvement ne peuvent produire l'être absolument ni être cause de la nature prise absolument. Ce qu'ils peuvent, c'est produire l'être « en tant qu'il est celui-ci ou qu'il est tel »[180], c'est-à-dire causer « l'être dans cet être-ci »[181].

Il n'y a que deux causes des réalités en tant qu'elles sont des êtres : la cause selon la forme et la cause finale. La substance ou l'essence se découvre ainsi par rapport aux accidents, et l'être en acte par rapport à l'être en puissance. Thomas distingue encore l'acte premier, c'est-à-dire l'être, la réalité métaphysique des choses, et l'acte second, c'est à dire l'action de cet être. À ce niveau d'analyse des principes et des causes de l'être, l'action se découvre comme seconde, accidentelle par rapport à la substance. Cela s'explique par le fait qu'elle présuppose toujours l'être substantiel, à savoir le sujet qui opère. L'historicité n'apparaît donc pas lorsque l'Aquinate parle de l'essence et de la fin de l'être en tant qu'être, bien qu'il l'étudie au niveau des accidents et de l'être en puissance[182].

La découverte des principes et des causes de l'être n'épuise ni n'explique cependant tout le réel. Thomas d'Aquin, après s'être demandé ce qu'est la réalité, se pose la question du *comment*. Il cherche à expliquer la manière d'exister des réalités, leur *comment* existentiel. Cette deuxième interrogation complète la première. Après avoir analysé les causes de l'être, Thomas d'Aquin revient donc à la réalité existante. Ce retour lui permet de découvrir l'existence d'un

---

[179] L'être en tant que tel n'a pas de cause efficiente – non pas au sens de cause transcendante et universelle absolument, puisqu'il parlera de causalité divine. La métaphysique de Thomas d'Aquin comprend également la théologie naturelle. Elle atteint l'existence de Dieu et l'existence des agents purement spirituels, dont nous ne connaissons pas le mode de leur nature en soi, ni leurs actions qui suivent ce qui est propre et conforme à leur nature. On en acquiert alors une certaine connaissance par la similitude avec les agents sensibles, chez qui « ce qui est en acte agit sur ce qui est en puissance » et qui exigent « qu'un agent soit uni à un patient en un endroit par un contact corporel » (*Quodlibet* III, q. 3 a. 2 co.). Plus une nature est spirituelle ou intellectuelle, plus elle est en acte. Les natures spirituelles ou intellectuelles créées font tout par l'ordre de leur volonté, mais leur action reste limitée car ni leur puissance ni leur essence ne sont infinies (*Quodlibet* VI, q. 2 a. 1 co.). Seul Dieu est acte pur et infini dans son essence, sa puissance et son opération. En Dieu, l'action n'est pas accidentelle, mais substantielle.

[180] *I^a* q. 45 a. 5 co.

[181] *Ibid*., ad 1. Pour une explication dans le contexte polémique voir DELAPORTE, Guy. « Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin de Cornelio Fabro : Note de lecture et saute d'humeur ». *Grand Portail Thomas d'Aquin,* 2016, p. 24–25. Disponible sur : https://www.thomas-d-aquin.com/ (consulté le 16.05.2023). Il s'agit d'une note de lecture sur FABRO, Cornelio. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin.* Réimpr. de l'éd. française de 1961. Sion : Parole et Silence, 2015. Pour consulter l'édition italienne : FABRO, Cornelio. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino.* 2e éd., Opere Complete, vol. 19. Segni : Editrice del Verbo Incarnato, 2010.

[182] « On peut même dire que, par l'étude de l'acte et de la puissance, le devenir (au sens de la possibilité d'être) a acquis une place dans la philosophie de l'être, bien qu'il ne s'agisse pas du devenir des choses matérielles en tant que matérielles » (ELDERS. *La métaphysique…, op. cit.,* p. 183).

être tout à fait simple, dont l'être même s'identifie à sa substance et qui est l'acte pur, n'étant que l'être premier sans aucun accident ou potentialité secondaire. Il découvre également la possibilité qu'il existe des êtres d'une plus grande complexité, ayant des aspects secondaires, mais sans la potentialité de la matière. Et il analyse l'existence d'êtres bien plus complexes et qu'on peut expérimenter, étant composées de matière et de forme. Lorsqu'il s'agit de ces réalités matérielles, l'analyse du devenir fait donc partie des réflexions sur leur être. Car

> *Tout ce qui devient, devient en vue d'exister : le devenir étant un acheminement à l'être. Le devenir convient donc à tout être causé de la même manière que lui convient l'être. Or l'être ne convient pas à la forme seulement, ou à la matière, mais au composé : la matière, en effet, est pure puissance, et la forme, étant un acte, est ce par quoi une chose est. Il reste alors que ce soit le composé qui existe, à proprement parler. C'est donc à lui seul qu'il appartient de devenir, non à la matière sans la forme*.[183]

La matière, avec la forme, il est vrai, apparaît déjà dans l'étude de l'essence parce qu'elle appartient à l'essence et à la définition des choses matérielles, constituant leur nature. Mais à ce premier moment, la question de la matière est envisagée en faisant abstraction de sa réalisation concrète et individuelle[184]. Et la matière est discernée comme ce qui n'est pas un principe et une cause propre de l'être en tant qu'être parce que la matière est un être en puissance. Elle est le principe de potentialité, « le principe ultime de passivité » et de réceptivité qui est toute relative à l'être en acte[185]. Elle est ce qu'il y a de plus imparfait, sans être ni bonne ni mauvaise en elle-même.

C'est donc en réfléchissant sur le *comment* des êtres physiques et mixtes – leur manière concrète d'exister – à la lumière des principes et causes préalablement découverts au niveau de l'être, que Thomas d'Aquin analyse philosophiquement leur existence dans le devenir[186]. Le devenir, la temporalité, l'histoire constituent ainsi une dimension constitutive du mode d'être des réalités physiques, et non un simple accident extérieur à leur nature. Dans cette perspective, la métaphysique thomasienne n'est pas essentialiste au sens d'une pensée qui s'arrêterait à

---

[183] *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 43 n. 3. *Cf. ibid.*, lib. 3 cap. 65 et cap. 69.

[184] *Cf.* ELDERS. *La métaphysique…, op. cit.,* p. 240.

[185] *I*^{a} q. 44 a. 2 ad 2.

[186] « Comme on le voit, l'étude de l'acte dans ce qu'il a de libre, donc d'historique, oblige de considérer tous ses objets, et non pas seulement les objets formels qui sont toujours identiques en nature et par nature, mais bel et bien les objets matériels, c'est-à-dire les réalités qui ne sont pour les facultés que selon leur actualité seconde » (GRENET. « Place de l'élément historique… », *op. cit.,* p. 47).

l'essence abstraite : elle éclaire aussi la condition concrète et temporelle des choses physiques, et singulièrement de l'homme.

La distinction thomasienne entre l'être nécessaire et l'être contingent, centrale dans cette métaphysique du devenir, est précisément ce qui permet à Thomas de penser ensemble la contingence des créatures et la certitude de la providence divine. Dans le *Contra Gentiles* (lib. 3, cap. 73), il démontre que la providence divine ne se borne pas à produire un effet, mais qu'elle en détermine également le mode d'existence. C'est précisément ce point que Michael J. Dodds vient éclairer, non pas en y ajoutant une idée nouvelle, mais en explicitant la portée de cette transcendance causale pour la pensée contemporaine. En s'appuyant sur Thomas, Dodds souligne que Dieu est la cause non seulement de l'existence des créatures, mais aussi de leur mode d'existence – nécessaire ou contingent : « Il appartient à la providence divine non seulement de faire exister un tel effet, mais aussi de le faire exister de manière contingente ou nécessaire. Dieu veut donner aux choses le mode d'être qui est approprié à chacune, et ordonne en conséquence des causes nécessaires pour les effets nécessaires, et des causes contingentes pour les effets contingents. »[187]. Cet apport interprétatif permet de lever l'équivoque moderne sur la causalité : Dodds montre que les événements contingents, y compris les actions libres des hommes, ne sont pas soustraits à la providence divine, mais s'inscrivent dans l'ordre providentiel précisément en tant que contingents. Ainsi la métaphysique thomasienne de l'être ouvre directement sur une philosophie de l'histoire où liberté et providence, contingence et ordre, s'articulent sans contradiction.

En s'intéressant à des réalités telles qu'elles existent, concrètement et individuellement, Thomas d'Aquin met en premier plan leur composition de matière et de forme. Cette complexité fait que l'être même des choses physiques implique un devenir. La matière apparaît comme ce qui les conditionne et ce qui les rend relatifs les uns aux autres et unis à l'univers tout entier. Elle permet de les localiser, de les situer et de les mesurer par le temps. Car leur matière concrète et individuelle est limitée par le temps, le lieu et d'autres qualités ou qui peuvent leur être attribuées[188]. Il s'agit ici d'un retour de Thomas d'Aquin au concret, individuel et historique, du point de vue métaphysique.

---

[187] DODDS. *Unlocking Divine Action…, op. cit.,* p 207, citant *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 94. Nous traduisons. Version originale : « It belongs to divine providence not only to make such an effect exist, but also to make it exist contingently or necessarily. God wills to give things the mode of being which is appropriate to each, and accordingly ordains necessary causes for necessary effects and contingent causes for contingent ones. »

[188] *Cf. Compendium theologiae*, lib. 1 cap. 18.

Thomas d'Aquin remet en question la manière d'exister, surtout lorsqu'il réfléchit sur la personne humaine, sur sa composition de matière et de forme, ce qui dans le cas de l'homme signifie sur son union de l'âme et du corps[189]. L'âme humaine est la forme substantielle, mais son corps matériel n'est pas un accident. Le corps humain est ordonné à la forme et devient en acte par la forme substantielle. Il est ce qui est déterminant pour l'existence humaine, tout en étant en puissance. Par sa potentialité radicale, le corps matériel conditionne donc l'existence humaine. On peut dire, comme Philippe l'affirme, qu'il est le conditionnement humain substantiel[190].

Thomas distingue, « en fonction de la matière, différents degrés de perfection : être, vivre, sentir, penser »[191]. En commençant par le premier acte qui est l'être, nous pouvons dire que cette unité concrète, individuelle, historique de l'âme et du corps humain, ce tout composite, c'est d'abord la réalité qui existe. Selon Thomas d'Aquin, le corps humain conditionne le commencement de l'existence humaine. Avant que l'union de l'âme et du corps ne soit réalisée, l'âme humaine ne préexistait pas car « il est contraire à la nature de cette âme d'exister sans un corps et elle ne possède pas la perfection de sa nature si elle existe sans un corps »[192]. Après la séparation de l'âme du corps, il n'existerait plus en tant que l'homme temporel, historique. L'âme humaine actualise le corps humain matériel dans sa potentialité dans un moment historique précis.

Le corps conditionne également l'âme humaine au niveau de la vie spirituelle : de l'intelligence en sa puissance de connaître la vérité et de la volonté en sa puissance d'aimer le bien. Thomas affirme que « l'âme intellectuelle pose son opération propre sans le corps », puisque « elle est une réalité subsistante, […] et on doit donc lui attribuer l'être et le devenir »[193]. L'acte d'intellection n'a pas donc besoin d'un organe corporel, mais il a besoin que les sens lui donnent son objet en forme des images[194]. La puissance intellectuelle de

---

[189] *Cf. I^a* q. 75.

[190] « Le corps joue donc un rôle extraordinairement important dans le développement de la personne, un rôle substantiel. Il est second mais substantiel, ce qui nous oblige à assouplir nos catégories ! En effet, ce qui est substantiel est premier. Mais dans l'homme, il y a un substantiel second qui coopère et existe dans l'unité avec l'âme. Le corps n'est pas seulement une source accidentelle de conditionnement. Il est un principe substantiel second. C'est pourquoi nous pouvons dire que le corps, pour la personne humaine, est son conditionnement substantiel » (PHILIPPE. *Retour à la source…, op. cit.,* p. 426).

[191] *I^a* q. 76 a. 4 ad 3.

[192] *Ibid*., q. 118 a. 3 co.

[193] *Ibid*., a. 2 co.

[194] *Cf. ibid*., q. 75 a. 2 ad 3.

l'homme possède donc « non seulement la faculté de penser, mais encore celle de sentir » [195], et les sens et les puissances sensitives sont tous liés aux organes corporels. Ils permettent aux hommes d' « avoir une connaissance parfaite et directe des réalités », en « recevant des choses sensibles elles-mêmes une connaissance propre de ces choses »[196]. L'intelligence dépend donc, dans son conditionnement, des sensations, de l'imagination et de tout l'univers physique, matériel. De cette manière la matière conditionne l'exercice de notre vie intellectuelle, en introduisant une succession, un devenir temporel. Grâce à son corps et à sa limitation par le temps, l'homme est aussi plus dépendant dans l'exercice de sa volonté dans son ordre vers le bien. Là, le devenir apparaît non seulement parce que la volonté est liée dans son exercice à nos passions, à nos appétits et à nos désirs, mais aussi parce qu'elle est toujours ordonnée vers un bien réel et existant. L'homme s'achève, se perfectionne en atteignant son bien. Car le bien est ce qui est désirée et ce qui agit sur les choses existantes en les attirant comme leur fin et leur perfection[197]. Le bien est donc le but du mouvement, la réalisation d'une possibilité, le résultat d'un processus de devenir. Leo Elders, parlant de la bonté de l'étant selon la doctrine de Thomas d'Aquin, précise que, « si dans la personne qui agit, la cause finale agit en premier, dans les choses qui deviennent le bien n'est rejoint qu'au terme de ce devenir »[198].

La matérialité du corps humain conditionne également les opérations vitales de la vie végétative et de la vie sensible. Les puissances vitales sont ordonnées à leurs opérations, et leur passage de la puissance à l'acte s'effectue dans le temps. Pour notre recherche, l'un des aspects les plus importants est que, grâce à la matière mesurée par le temps, les êtres vivants peuvent être sources de vie pour d'autres êtres vivants. Car « la transmission de leur vie se fait selon un certain devenir, en se servant de dispositions matérielles »[199]. L'homme, par son corps, contrairement à son âme, est par nature corruptible[200]. N'existant donc que pour un temps, la perpétuité et la permanence de l'espèce humaine sont préservées par la génération naturelle. De

[195] *Ibid*., a. 5 co.

[196] *Ibid*., q. 89 a. 1 co.

[197] *Cf. De veritate*, q. 1 a. 1 co. ; q. 22 a. 1

[198] ELDERS. *La métaphysique…, op. cit.,* p. 141. Voir aussi RONDET. « St. Thomas a-t-il… », *op. cit.,* p. 183, où il écrit que l'homme tend librement, par une inclination naturelle, vers le bien « par une série de choix qui s'étalent dans la durée. Cette assertion fondamentale autorise à reconnaître chez le docteur angélique une historicité fondamentale de l'homme ».

[199] PHILIPPE, Marie-Dominique. « Étude de la Somme théologique (74e leçon). La création (II). De la procession des créatures à partir de Dieu (Ia q. 44 a. 2) ». *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 107, septembre 1985, p. 38–55, p. 47.

[200] *Cf. I^a* q. 98 a. 1 co.

plus, la génération permet la multiplication des individus. L'Aquinate qualifie donc ce pouvoir de génération pour la multiplication du genre humain comme un « si grand bien »[201].

Ajoutons encore que le corps humain conditionne aussi par son aspect physique, purement matériel, de la potentialité au mouvement, de la pure passivité. Le corps peut être déplacé, il est soumis à des changements quantitatifs et qualitatifs, et à la fin, lorsque la force unificatrice de l'âme n'est plus présente, il se décompose en éléments simples. Car le fait « qu'il soit corruptible, cela tient aux nécessités d'une telle matière »[202]. L'influence ou le passage du temps est à ce niveau le plus visible.

Dans leur devenir, les hommes sont donc, grâce à leur corps matériel, substantiellement orientés vers la recherche de la vérité, réceptifs à la communication du bien et de l'amour, capables d'être féconds. La matière leur permet de changer, de se transformer, de grandir. Elle est la condition *sine qua non* de toute croissance humaine et de toute fécondité. Mais elle est aussi la condition de toute décroissance et de toute corruption. L'étude du conditionnement physique de l'être humain, qui conditionne l'exercice de notre vie intellectuelle et plus encore de notre volonté, et qui permet à l'homme de perpétuer son espèce à travers le temps, est la preuve que Thomas d'Aquin n'exclut pas l'histoire de la métaphysique[203]. Dans la métaphysique de Thomas d'Aquin, le devenir prend sa place selon l'objet de l'analyse. Au niveau de l'analyse des causes de l'être, le devenir occupe une place seconde ou secondaire parce qu'il est envisagé comme un accident de l'être et comme une possibilité d'être. Mais au niveau de l'analyse de la manière d'exister de la réalité composée existante, le devenir se montre comme le cheminement ou le mouvement vers l'être, au sens de l'être premier et de l'être second : vers l'existence, vers des opérations ou des actions, vers la passion. La métaphysique a ainsi permis à Thomas d'Aquin d'avoir une compréhension plus approfondie des êtres dans leur devenir temporel, dans leur histoire.

---

[201] *Ibid.*

[202] *Ibid*., q. 76 a. 5 ad 1.

[203] Torrell s'exprime de manière semblable : « Son insistance sur la composante matérielle de l'être humain et sur la qualité proprement rationnelle de son esprit (*ratio* distinguée d'*intellectus*), est une manière bien plus radicale d'ancrer métaphysiquement son historicité, non pas accidentelle mais bien structurelle. Cela vaut la peine d'être souligné car, aussi étonnant que cela paraisse à nos esprits modernes, Thomas ne met aucune opposition entre métaphysique et histoire. Chez lui les deux aspects sont intimement liés : il a une vue historique de l'homme parce qu'il en a une intelligence proprement métaphysique. Cette donnée fondamentale est évidemment présupposée à tout le mouvement de la créature rationnelle finalisée par la béatitude dont parle la *Secunda Pars* de la *Somme*. » (TORRELL. *Nouvelles recherches thomasiennes, op. cit.,* p. 144)

3.4. Causalité des substances spirituelles et divine

La découverte des causes de l'être en tant qu'être permet à Thomas d'Aquin d'emprunter des chemins qui conduisent à la reconnaissance de l'existence des êtres purement spirituels. Thomas conclut, à partir de deux voies distinctes, que tout mouvement manifeste une source qui est elle-même au-delà du mouvement[204]. La première voie de la *Somme théologique* part de l'expérience du mouvement : tout ce qui est mû est mû par un autre, et cette série ne peut remonter à l'infini ; elle exige donc un Premier Moteur lui-même immobile. Le devenir existe, et en tant qu'il est, il requiert un Être premier qui soit acte pur. Par cette voie Thomas découvre la source ou la causalité spirituelle et divine. Elle concerne les êtres le plus élevés dont le pouvoir est le plus universel[205]. Ceux-ci incluent de nombreuses créatures spirituelles ou incorporelles, autrement appelées intelligences pures, substances spirituelles ou anges, et Dieu. Il convient toutefois de noter que la philosophie parle des anges différemment de la religion. La philosophie traite des anges « de la même manière que de la cause première qui est Dieu, en tant, par exemple, qu'ils sont aussi eux-mêmes des principes seconds »[206].

3.4.1. Causalité des substances spirituelles

L'existence de créatures incorporelles ou substances spirituelles – anges, incluant les démons – est, selon Thomas d'Aquin, atteignable philosophiquement, mais pas avec certitude scientifique [207]. Leur causalité ne peut être démontrée par la seule raison philosophique avec la même rigueur que la causalité naturelle ou humaine. Thomas d'Aquin lui-même le reconnaît implicitement lorsqu'il distingue ce que la philosophie peut établir sur les substances séparées en tant que principes seconds, et ce que la théologie ajoute à partir de la révélation. Dans le cadre d'une réflexion philosophique sur l'histoire, la causalité angélique est donc prise en compte non comme une conclusion démontrée, mais comme une hypothèse philosophiquement cohérente avec la métaphysique thomasienne des causes, et comme un facteur qui explique pourquoi la connaissance humaine de l'histoire est structurellement incomplète. De fait, une

[204] *Ibid*., q. 2 a. 3 co.

[205] *Cf. De malo*, q. 16 a. 9 co.

[206] *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4 ad 3.

[207] Le raisonnement de Thomas part de la fin ou de bien principal de l'œuvre divine de la création qui est l'assimilation des créatures à Dieu. Cette assimilation, pour être parfaite, requiert que la créature imite ce qui est en Dieu son principe. Puisque Dieu crée par son intelligence et sa volonté, la « perfection de l'univers exige donc qu'il existe des créatures intellectuelles » (*I*^{a} q. 50 a. 1 co.). Sur les voies philosophiques pour parvenir à la connaissance des substances spirituelles voir *De spiritualibus creaturis*, a. 5 co.

part des causes réelles du devenir historique échappe nécessairement à l'intelligence humaine, non par défaut de méthode, mais par limitation ontologique de son mode de connaître.

Les anges sont des êtres intellectuels, doués de volonté et libres dans leur jugement et dans leur agir [208]. Ils sont appelés intellectuels ou spirituels parce que l'intellection est un acte spirituel et non du corps ou des puissances corporelles. Leur incorporéité est de telle sorte qu'ils se situent entre Dieu et les créatures corporelles, étant plus parfaits que les autres créatures en termes de proximité et de ressemblance avec Dieu ou de participation à Dieu[209].

Les actions des anges sur les choses de ce monde relèvent de leur intellect par l'intermédiaire de leur volonté[210]. Ils agissent en causes secondes par deux mouvements qui ne sont pas semblables au mouvement des choses naturelles : mouvement au sens métaphorique lorsqu'il s'agit de mouvement qui vient de l'élection de la volonté ou de l'intellect, et le mouvement local[211]. Le mouvement local des anges « ne se rapporte pas à la circonscription locale, mais à l'opération qu'il exerce en tel ou tel lieu, ou à quelque autre habitude à l'égard d'un lieu tout-à-fait équivoque à celle d'un corps localisé à l'égard du lieu »[212]. C'est par l'entremise du mouvement local que les substances spirituelles peuvent utiliser les agents

---

[208] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 47 et cap. 48

[209] *Cf. I^a* q. 50 a. 1 ad 1 ; q. 57 a. 1 co.

[210] *Cf. Quodlibet* VI, q. 2 a. 1 co. Les anges peuvent intelliger à la fois les choses universelles et les choses singulières (*Quodlibet* VII, q. 1 a. 3 co.), mais, contrairement à la connaissance divine, les espèces reçues dans leur intelligence sont les principes de la connaissance et non de la réalisation, et ils ne peuvent pas connaître toutes choses à partir d'une seule (*Quodlibet* VII, q. 1 a. 3 co.). La connaissance angélique diffère aussi de la connaissance humaine en ce qu'elle est plus efficace, que les similitudes des choses dans leur intelligence sont plus universelles, et que par les similitudes des réalités matérielles ils atteignent les réalités matérielles même dans leur individualité (*Cf. Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 100). Les anges connaissent donc les choses matérielles singulières d'une manière plus simple et plus parfaite que nous, car ils les connaissent selon leur mode d'être immatériel, par les espèces intelligibles inhérentes concréées ou infusées par Dieu, qui leur « suffisent pour connaître tout ce qui est connaissable » (*Quodlibet* VII, q. 1 a. 3 ad 1. Voir aussi *I^a* q. 57 a. 1 co. ; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 99). Ainsi ils connaissent les effets des causes nécessaires, tandis que les effets des causes contingentes, ils les connaissent lorsqu'ils ont déjà été produits en acte. Leur connaissance des singuliers par des formes universelles leur permet de connaitre même les futurs particuliers, « qui n'ont pas encore participé à la matière et à la forme, qui est représentée par les espèces de l'intellect angélique » (*De spiritualibus creaturis*, a. 5 ad 7). Ainsi ils peuvent connaître avec certitude l'avenir des choses qui procèdent nécessairement de leurs causes, tandis que l'avenir des choses qui procèdent le plus souvent de leurs causes, ils le connaissent par conjecture et de façon incertaine, mais plus universellement, plus parfaitement et avec plus de pénétration que les hommes (*Cf. I^a* q. 57 a. 3 co. et ad 1). Cependant, les anges ne peuvent connaitre le futur en lui-même, car une telle connaissance est réservée uniquement à Dieu. Les anges connaissent les singuliers, tels qu'ils sont dans leurs circonstances de lieu et de temps. Puisque l'être singulier est le principe d'action, les anges peuvent agir sur eux : ils peuvent leur servir, leur pourvoir et les mouvoir (*Cf. I^a* q. 57 a. 2 co. ; *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 9 n. 8).

[211] *Cf. Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4 ad 3. Voir *aussi Sententia Metaphysicae*, lib. 10 l. 1 n. 9 ; *Sententia Metaphysicae*, lib. 11 l. 11 n. 19. Dans *I^a* q. 110 a. 3 co. Thomas explique pourquoi : « ce qui peut être mû localement n'est pas, en tant que tel, en puissance à quelque chose d'intrinsèque, mais seulement à quelque chose d'extrinsèque : le lieu. C'est pourquoi la nature corporelle est apte à être mue immédiatement par la nature spirituelle, d'un mouvement local ».

[212] *Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 4 ad 3.

corporels pour provoquer d'autres mouvements dont ces corps sont capables et produire ainsi certains effets[213]. Parce que les anges ne sont unis à aucun corps, leur puissance motrice n'est pas restreinte et peut atteindre divers corps[214].

L'action des anges sur les choses de ce monde n'est pas infinie en raison de la finitude de leur essence. Ils sont incapables de créer quoi que ce soit de spirituel ou de corporel ; ils ne peuvent que faire passer les choses déjà existantes de la puissance à l'acte[215]. Pourtant, pour la connaissance humaine, la puissance angélique peut sembler infinie en raison de leur plus grande perfection et de l'incapacité de l'intelligence humaine à « savoir le ministère de ces substances célestes »[216]. Cette impossibilité humaine de connaître parfaitement la causalité angélique signifie donc l'impossibilité de connaître non seulement tous les effets de leurs actions, mais aussi de savoir avec certitude quels effets particuliers ils ont causé ou causent.

L'influence des anges sur les choses de ce monde varie selon la nature des choses. Sur les êtres corporels, ils agissent par l'intermédiaire des corps célestes. Thomas d'Aquin parle de la théorie que les anges « par leur commandement, en vertu du pouvoir que Dieu leur a donné »[217] sont les moteurs des corps célestes[218].

En ce qui concerne l'action des anges sur les choses corporelles terrestres, Thomas d'Aquin note les affirmations des philosophes, en particulier Aristote, Averroès et Avicenne, et des théologiens chrétiens, en particulier Augustin, qui tous s'accordent à dire que les substances séparées, par leur seul pouvoir, meuvent les corps célestes d'un mouvement local, et que par l'intermédiaire de ce mouvement local, ils sont « la cause de toutes les choses qui sont engendrées ou se corrompent naturellement en ce monde »[219]. Concernant la question contestée si les anges peuvent immédiatement produire une forme dans la matière, l'Aquinate dit que :

> *bien que la matière corporelle n'obéisse pas [à la substance spirituelle créée] pour ce qui est de la transmutation immédiate de la forme, elle lui obéit*

---

[213] *Cf. I^a* q. 110 a. 3 ad 2.

[214] *Cf. ibid*., ad 3.

[215] *Cf. Quodlibet* IX, q. 4 a. 5 ad 3.

[216] *De 43 articulis*, a. 15 ad arg.

[217] *De 30 articulis*, arg. 10. Voir aussi *De 36 articulis*, a. 3 ad arg.

[218] *Cf. De 30 articulis*, ad 1 ; *I^a* q. 51 a. 3 ad 3 ; *I^a* q. 57 a. 2 co. Dans les articles parallèles de *De 30 articulis*, ad 4 ; *De 36 articulis*, a. 2 ad arg ; *De 43 articulis*, a. 3 ad arg. ; *De 43 articulis*, a. 5 ad arg. l'Aquinate ajoute qu'il semble la preuve philosophique en question peut être considérée comme une démonstration, mais il la n'affirme pas comme telle.

[219] *De 30 articulis*, arg. 2. Voir aussi *De 36 articulis*, a. 8 arg. ; *De 43 articulis*, a. 7 ad arg ; *Quodlibet* IX, q. 4 a. 5 co. ; *De potentia*, q. 6 a. 3 co.

cependant naturellement pour le mouvement local, et, par cette puissance, [les anges] peuvent rassembler et regrouper certains agents naturels pour réaliser un effet[220].

Les anges peuvent agir en agents seconds sur toutes choses, mais leur agir est déterminé et proportionné « à ceux qui les reçoivent en propre »[221], c'est-à-dire aux esprits humains. Leur action ou leur influence sur les choses spirituelles ne nécessite pas l'intermédiaire corporel ou local[222]. Les anges peuvent agir sur l'intelligence humaine en l'illuminant de deux manières : en renforçant l'intelligence des hommes ou en leur offrant des espèces intelligibles[223]. Sur la volonté humaine, les anges ne peuvent pas agir de manière à la changer ou à la modifier de l'intérieur[224]. Ils peuvent cependant le faire par persuasion, car « l'impression de l'ange sur l'intelligence rejaillit sur la volonté par accident »[225], et en suscitant les passions dans l'appétit sensible.

Lorsqu'il s'agit des puissances sensitives de l'imagination et des sens externes, les anges peuvent, en vertu de leur puissance naturelle, agir sur eux et les modifier. Sur l'imagination, ils le font par mouvement local, en agissant sur les esprits, les humeurs et les sens corporels[226]. Les sens externes peuvent être modifiés en provoquant des impressions dans les sens par les objets sensibles extérieurs ou en agissant de l'intérieur, troublant les esprits et les humeurs des hommes[227]. L'action des anges atteint aussi les puissances et les actions naturelles des corps composés, comme c'est le cas avec le travail humain, qui est dépendant de l'existence de l'homme travailleur, qui à son tour dépend de mouvement céleste[228]. « Une telle motion n'est cependant pas contraignante, car la volonté demeure toujours libre de consentir à la passion ou de lui résister »[229].

---

[220] *Quodlibet* IX, q. 4 a. 5 co. Voir aussi *I^a* q. 110 a. 1 ad 2.

[221] *Super Sent*., lib. 2 d. 10 q. 1 a. 2 ad 1.

[222] *Cf. Quodlibet* III, q. 3 a. 2 co.

[223] Pour qu'ils puissent les saisir, en adaptant la vérité universelle à la capacité humaine et éclairant les représentations sensibles humaines par leur lumière. *Cf. I^a* q. 111 a. 1 co. Voir aussi *Quodlibet* IX, q. 4 a. 5 co.

[224] *Cf. I^a* q. 111 a. 2 co. et *I^a* q. 115 a. 4 ad 1. Dieu seul peut mouvoir efficacement la volonté aussi de l'extérieur, comme la « cause de ce qu'un autre appréhende quelque chose comme un bien désirable » (*I^a* q. 111 a. 2 co.).

[225] *De veritate*, q. 5 a. 10 co.

[226] *Cf. I^a* q. 111 a. 3 co.

[227] *Ibid*., a. 4 co.

[228] *Cf. De 30 articulis*, ad 9.

[229] *I^a* q. 111 a. 2 co.

Les anges, par leur pouvoir naturel[230], ne peuvent pas faire des choses qui dépassent le cours habituel de la nature, mais en mouvant localement d'une manière immédiate des corps célestes et d'autres corps, ils agissent et produisent les effets d'une manière comparable à l'art humain. Ces effets ne peuvent pas être (convenablement) produits par nature, mais ils sont néanmoins produits « par l'intermédiaire de l'action des principes naturels »[231], c'est-à-dire selon la puissance active naturelle des corps. En agissant ainsi par mode d'art, les anges sont plus efficaces et ils produisent de meilleurs effets que les hommes[232].

D'une manière générale, à cause des pouvoirs plus universels des anges que ceux des hommes, « les êtres passifs les plus bas ne sont pas proportionnés pour recevoir un effet universel de façon directe, mais par des puissances intermédiaires plus particulières et limitées »[233]. Ainsi, pour transformer la forme substantielle des corps inférieurs, les anges utilisent comme instruments les agents naturels qui sont proportionnés aux effets qu'ils recherchent[234]. Entre la substance spirituelle dont la substance est « unie d'une certaine manière aux choses qu'elle meut »[235] et les corps qu'elle meut « il n'y a pas contact corporel mais virtuel, qui réclame cependant une convenance de proportion entre le moteur et le mobile »[236].

---

[230] Ils peuvent agir comme des instruments divins pour des actions qui dépassent leur nature (*De potentia*, q. 6 a. 4 co.).

[231] *De potentia*, q. 6 a. 3 co.

[232] Thomas en donne trois raisons : « La première, parce que, comme les effets corporels dans les êtres inférieurs dépendent surtout des corps célestes, alors l'art peut surtout obtenir un effet, quand le pouvoir du corps céleste y coopère. C'est pourquoi dans les opérations de l'agriculture et de la médecine, la considération du mouvement et de la situation du soleil, de la lune et des autres étoiles est efficace ; les anges en connaissent les pouvoirs, les lieux et les mouvements avec plus de certitude que les hommes. C'est pourquoi ils peuvent mieux choisir les heures, où le pouvoir du corps céleste participe davantage aux effets recherchés. […] Seconde raison, parce qu'ils connaissent mieux que les hommes, les puissances actives et passives dans les corps inférieurs, et ils peuvent les appliquer plus facilement et plus rapidement pour un effet, en tant qu'ils meuvent les corps localement par leur pouvoir ; […]. Il peut exister une troisième raison, parce que, comme l'instrument agit non seulement dans son pouvoir, mais dans celui du moteur, […] il n'est pas inconvenant de penser que les corps naturels eux-mêmes, dans la mesure où ils sont mus par la substance spirituelle, obtiennent un effet plus grand […]. » (*De potentia*, q. 6 a. 3 co. ; *cf. De potentia*, q. 6 a. 5 ad 7). Dans un commentaire biblique Thomas écrit : « …avec la permission de Dieu les démons peuvent agiter l'air, faire souffler le vent et faire descendre le feu du ciel. En effet bien que la matière corporelle en tant que sujet des formes (c'est-à-dire spécifique) n'obéisse pas au gré de la volonté des anges, bons ou mauvais, mais à Dieu seulement, cependant pour le mouvement local, la nature corporelle est apte à obéir à la nature spirituelle : on en a un exemple chez l'homme : car sur l'ordre de la volonté, nos membres se mettent en mouvement pour exécuter le désir exprimé par la volonté. Donc tout ce qui peut se faire par mouvement local, peuvent le faire par vertu naturelle non seulement les bons mais aussi les mauvais esprits à moins d'en être divinement empêchés. Or les vents et les pluies et les autres perturbations de l'air peuvent se produire du seul mouvement des vapeurs qui se dissolvent à partir de la terre et de l'eau. D'où pour les produire le pouvoir naturel du démon suffit; mais parfois la vertu divine les en empêche de sorte qu'ils ne leur est pas loisible de faire tout ce qu'ils peuvent naturellement » (*Super Iob*, cap. 1 ; *cf. Super Io*., cap. 10 l. 5).

[233] *De malo*, q. 16 a. 9 co.

[234] *Cf. ibid.*

[235] *Quodlibet* VI, q. 2 a. 1 ad 1.

[236] *De malo*, q. 16 a. 10 ad 3.

Les effets de leurs actions, sans l'aide divine, ne dépassent donc l'ordre des causes naturelles, mais « ils sont produits par la puissance de principes actifs naturels qui dépassent la compréhension et la capacité des hommes »[237].

En général, Thomas d'Aquin affirme que « Dieu gouverne toute la création corporelle par le ministère des anges »[238]. Toutes les actions des anges procèdent de Dieu comme de leur principe premier et s'achèvent en Dieu comme en leur fin ultime [239].

3.4.2. Causalité divine

Dieu, selon la première voie de la *Somme théologique*, en tant que moteur immuable, est nécessairement la cause première de tout mouvement[240]. La saisie de l'action de Dieu sur le monde suit le principe de similitude entre action et agent. Si l'action de Dieu est similaire à Dieu, il est nécessaire de constater que Dieu est absolument simple, sans division entre l'essence et l'être, qu'il est l'être même subsistant par soi, et que par son intelligence et sa bonté il agit librement et communique ce qu'il veut, selon sa propre sagesse. Partant de la simplicité absolue de Dieu, Thomas affirme que toutes les réalités autres que Dieu ne peuvent que participer dans l'être. « [L']unique être premier, qui est absolument parfait »[241], est antérieur aux autres réalités, selon diverses causalités. Toutes les réalités ayant un être participé existent nécessairement en étant causées. Elles dépendent de Dieu dans leur être, leur vie et leur devenir.

La causalité divine, d'une puissance infinie, n'est déterminée par aucune chose créée et n'agit pas par une nécessité de la nature [242]. Dieu cause les réalités en agissant par son intellect, sa volonté et sa puissance : trois principes qui, en Dieu, ne sont pas distincts de son essence, mais s'identifient à elle. L'intellect divin est le plus élevé, le plus parfait et le plus perspicace parmi les intellects car « il connaît toutes choses par sa seule essence simple »[243]. La science

---

[237] *Ibid*., a. 9 ad 11. « Et de la sorte, les actions faites par les démons passent pour des miracles chez les hommes, comme passent aussi pour des miracles chez les hommes sans expérience les actions faites par les hommes de l'art ».

[238] *Super Eph*., cap. 2 l. 1. Voir aussi *Super Eph*., cap. 1 l. 7.

[239] *Cf. I*^{a} q. 112 a. 1 co.

[240] *Cf. ibid*., q. 2 a. 3 co. Dans q. 9 a. 2 co. ; « Dieu seul est immuable au sens absolu, et toute créature est mobile en quelque manière. […] soit par une potentialité qui est en lui ; soit par une puissance qui est dans un autre ». Dans tous les êtres corporels, il y a la puissance de changement ou la mutabilité par rapport à leur être substantiel, leur être accidentel ou leur lieu, et d'autre part ils sont tous mobiles à cause de la puissance qui est en Dieu.

[241] *Ibid*., q. 44 a. 1 co.

[242] Thomas d'Aquin enseigne donc « que Dieu est cause d'être dans les êtres naturels, qu'il a une connaissance propre et une providence pour chacun, et qu'il n'agit pas par nécessité de nature » (*De potentia*, q. 6 a. 1 co.).

[243] *Quodlibet* VII, q. 1 a. 3 co. Dans l'esprit divin il n'y a « aucune pluralité de formes idéales, si ce n'est selon divers rapports de l'essence divine aux choses connues ».

divine englobe tout le temps, tout ce qui se passe dans la durée du temps[244]. Dieu connait le temps en lui-même, il voit le passé, le présent et le futur[245] comme s'ils étaient présents ; il connaît les choses nécessaires, celles qui surviennent le plus souvent et celles qui sont fortuites ou de pur hasard ; il connaît la multiplicité dans sa simplicité, tous les universaux et tous les singuliers[246]. Dieu est la cause première de tout ce qui existe, c'est-à-dire Créateur de l'être dans toute sa substance et dans sa singularité. Il produit la forme et la matière selon les idées qui sont dans son esprit, vu que ces formes idéales sont les principes de la connaissance et de la réalisation des choses. La connaissance divine des réalités autres que lui est réaliste, objective, concrète, certaine, précise, propre et distincte[247].

L'œuvre de Dieu est déterminée par la science divine, mais « parce que la science est tournée vers les opposés car elle s'intéresse à la fois aux biens et aux maux »[248], la causalité est principalement et parfaitement attribuée à sa volonté. En même temps, elle n'écarte pas les causes prochaines. Ce choix d'inclure d'autres causes

> *ne vient pas d'une insuffisance de la part de cette volonté, mais de l'ordre de sa sagesse qui a décidé que les effets allaient provenir d'autres causes intermédiaires, de manière à communiquer ainsi aux créatures aussi le mérite d'être causes.*[249]

La volonté divine a pour son objet la fin. Elle détermine ainsi l'œuvre comme cause finale, qui est la cause des causes. Dieu peut agir en vue d'une fin même si c'est la bonté qui a raison de la fin et que Dieu est parfait dans sa bonté car il n'agit pas comme des créatures par désir d'une fin qu'on ne possède pas, mais par amour de la fin possédée, qui est sa propre bonté[250]. Toutes les créatures désirent acquérir une certaine ressemblance à la bonté divine, tandis que les créatures intellectuelles tendent également à acquérir la bonté divine elle-même « comme une perfection qui est l'objet d'une opération, dans la mesure où il est possible à la créature raisonnable de voir et d'aimer Dieu »[251]. Aucune créature n'atteint donc la bonté divine

---

[244] « Dans son éternité Dieu voit tout, car, grâce à sa simplicité, cette éternité est présente au temps tout entier et elle le contient » (*I^a* q. 57 a. 3 co.).

[245] Il appartient à la seule intelligence divine de « connaître le futur tel qu'il est dans son être réalisé » (*I^a* q. 57 a. 3 co.).

[246] *Cf. Quodlibet* VII, q. 1 a. 3 co.

[247] *Cf. I^a* q. 14 a. 6.

[248] *Super Sent*., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 co.

[249] *Ibid*., ad 4.

[250] *Ibid*., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 1 co. Thomas rappelle ici les paroles d'Augustin.

[251] *Ibid*., a. 2 co.

selon son être : la créature non raisonnable participe, c'est-à-dire ressemble d'une certaine manière à la bonté divine, tandis que la créature intellectuelle peut aussi participer à la béatitude divine par son opération.

La finalité implique un ordre vers la fin. Cet ordre établi dans le monde par Dieu est double : par l'ordre principal les choses sont ordonnées à Dieu et par l'ordre secondaire les choses s'entraident pour parvenir à la ressemblance divine[252]. Dans cette perspective, toutes les créatures, corporelles et spirituelles, bonnes ou nuisibles, sont considérées comme utiles à l'homme, parce que l'homme peut toujours en tirer une connaissance intellectuelle et acquérir quelque vertu morale[253]. Thomas d'Aquin attribue le cours naturel des choses ou ce qui s'opère naturellement à Dieu seul parce que la nature opère en vue d'une fin et que les choses naturelles, qui n'ont pas la capacité de connaître leur fin, se dirigent vers leur fin. La nature est donc ordonnée et dirigée vers sa fin par la nature divine : par son intelligence et sa puissance.

Le troisième principe divin de l'effet temporel est la puissance divine[254]. La puissance divine s'étend sur toutes les créatures, même sur les substances incorporelles, car il est en son pouvoir de les produire et de les maintenir ou non en existence. Dieu est même appelé tout-puissant « parce qu'il peut tout le possible absolument parlant »[255] car sa puissance active ne souffre de défaillance et rien ne peut lui résister ni l'empêcher. Dieu, « parce qu'il est acte au plus haut point et l'être principal »[256], peut donc faire tout sauf ce qui ne peut pas être fait parce que c'est en soi impossible[257]. Cette règle inclut aussi l'impossibilité pour Dieu de rendre le passé inexistant, car cela impliquerait une contradiction « parce qu'il est nécessaire que ce qui existe existe, tant qu'il existe et il lui est impossible de ne pas exister tant qu'il existe »[258].

---

[252] *Cf. Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 2 a. 3 co. ; c'est d'ailleurs ce même ordre téléologique qui fonde la définition de la nature tirée d'*In Physic.*, lib. 2 l. 14 n. 8, déjà introduite *supra* (chap. 3.1, note 18).

[253] *Cf. ibid*., ad 4.

[254] Plus précisément, il s'agit de la puissance active de Dieu qui est en lui parce qu'il est lui-même en acte. Elle diffère de la puissance passive, de la réceptivité potentielle ordonnée à l'acte, qui ne se trouve pas en Dieu. Sa puissance active n'est pas le principe de sa propre action qui s'identifie à son essence, mais le principe d'action sur les créatures, principe et cause des effets, capacité de réalisation (*Cf. I^a* q. 25 a. 1 co. et ad 3 ; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 10).

[255] *I^a* q. 25 a. 3 co.

[256] *De potentia*, q. 1 a. 3 co.

[257] Dieu ne peut pas faire « ce qui implique en soi simultanément l'être et le non-être » (*I^a* q. 25 a. 3 co.), l'affirmation et la négation, c'est-à-dire ce qui implique une contradiction ou la défaillance du possible. Selon Thomas d'Aquin, cela signifie qu'on peut par hypothèse dire que Dieu, tout en pouvant « absolument faire d'autres choses que ce qu'il fait », qu'il « ne peut pas faire autre chose que ce qu'il a fait : car supposé que lui-même ne veuille pas faire autre chose ou qu'il ait prévu qu'il ne ferait rien d'autre, il ne peut pas faire autre chose, pour qu'on le comprenne avec ordre et non séparément » (*De potentia*, q. 1 a. 5 co.).

[258] *Super Sent*., lib. 1 d. 42 q. 2 a. 2 co. *Cf. I^a* q. 25 a. 4 co. Avant que la chose ne soit faite, il était possible pour Dieu qu'elle ne soit pas faite, parce que ce n'est pas contraire à la raison qu'elle soit faite comme tel. Mais la chose

Dieu est donc la cause absolue de tout ce qui existe, et par conséquent la cause première de l'histoire dans la totalité de son déroulement. Tout ce que Dieu « fait dans les choses n'est pas contre leur nature, mais c'est leur nature, du fait qu'il en est lui-même le créateur et l'ordonnateur »[259]. Lui seul possède la puissance de créer l'être dans toute sa substance et d'instituer le temps lui-même comme mesure du mouvement des créatures. Lui seul est la cause finale ultime vers laquelle tendent tous les mouvements de l'univers créé. Lui seul peut faire cesser tout mouvement, et ainsi mettre fin à l'histoire. En effet, si Dieu cessait de maintenir les créatures dans l'être, elles seraient toutes réduites à néant.

C'est précisément sur ce fondement métaphysique que l'interprétation de Dodds vient expliciter la structure de la causalité divine. En commentant Thomas, Dodds distingue quatre modes de la causalité créaturelle – nécessaire, contingente, libre et par hasard – et montre que la causalité divine, comme cause transcendante, est à l'origine de chacun d'eux selon le mode propre à chaque type d'effet. En ce sens, dans la lecture qu'il propose de l'Aquinate, Dodds peut affirmer que : « La causalité de Dieu est présentée comme étant au-dessus ou transcendant tous les modes de causalité créaturelle. Elle ne les altère pas, mais cause chacun d'eux avec précisément sa valeur caractéristique, qu'elle soit nécessaire, contingente, libre ou fortuite »[260]. Cette lecture permet d'éclairer la réflexion de Thomas sur la providence divine et de montrer comment elle se déploie de manière cohérente dans l'histoire.

D'une manière générale, il faut donc dire que, selon Thomas d'Aquin, la nature corporelle « n'obéit pas au bon vouloir d'une quelconque créature, mais à celle de Dieu seul »[261]. Dieu peut et veut mouvoir immédiatement certains corps par le commandement de son intelligence, c'est-à-dire par « la conception d'un effet qui est disposée par la volonté vers

---

qui a été faite, ne peut pas ne pas être faite, parce que cela est contraire à la raison d'être en tant que tel. Il ne s'agit donc pas d'une limite imposée à la toute-puissance de Dieu.

[259] *De potentia*, q. 1 a. 3 ad 1. Cela ne doit pas être compris dans le sens que Dieu n'agit jamais contre le cours habituel de la nature. Thomas d'Aquin croit même que Dieu agit fréquemment ainsi ou qu'il fait des miracles. Un tel agir de Dieu n'est pas « contre les raisons naturelles en changeant de volonté, car il a prévu de toute éternité et il a voulu que soit fait ce qu'il fait dans le temps. Ainsi donc il a institué le cours de la nature, de sorte cependant qu'il soit préordonné dans sa volonté éternelle qu'il agirait quelquefois en dehors de ce cours » (*De potentia*, q. 6 a. 1 ad 6). Dans le corps de ce même article, il soutient qu'il faut dire sans aucun doute « que Dieu peut opérer dans les créatures, en dehors des causes créées, de même que lui-même opère en toutes les causes, comme on l'a montré ailleurs ; et en opérant au delà des causes créées, il peut opérer les mêmes effets que ceux qu'il produit par leur intermédiaire et dans le même ordre, ou d'autres aussi dans un ordre différent ; et ainsi il peut agir contre le cours commun et habituel de la nature » (*De potentia*, q. 6 a. 1 co.).

[260] DODDS. *Unlocking Divine Action…, op. cit.,* p 207. Nous traduisons. Version originale : « God's causality is portrayed as above or transcending all modes of creaturely causality. It does not distort them, but causes each with precisely its characteristic value, whether necessary, contingent, free, or chance ».

[261] *Super Mt*., cap. 24 l. 3.

l'accomplissement de cet effet »[262]. Tels mouvements, opérés immédiatement par Dieu selon son acte de comprendre et la décision de sa volonté, qui sont en Dieu des actions simples, identiques avec son essence, Dieu les a accomplis premièrement dans l'œuvre de la création. Après la création du monde, les créatures deviennent capables de transmettre des mouvements aux corps, et ce sont elles qui le font régulièrement. Selon l'ordre établi du monde ou le cours ordinaire des choses, Dieu gouverne et meut les êtres inférieurs par les intermédiaires qui sont les êtres supérieurs[263]. Dieu pourtant peut produire des effets au niveau des êtres inférieurs indépendamment de ces causes propres et immédiates ; il peut faire des choses qui sont au-delà de l'ordre habituel de la nature car il est lui-même au-delà de la nature et tout lui est soumis[264]. Mais puisque c'est Dieu qui inscrit l'ordre naturel dans les choses, il est lui-même la règle de cet ordre, et alors quand il « agit en dehors de cet ordre, il ne va pas contre la nature »[265]. La raison d'un tel agir divin se trouve dans une meilleure manifestation de la puissance divine : « ainsi l'ordre des êtres apparaît comme procédant de Dieu, non par la nécessité de sa nature, mais selon son libre vouloir »[266]. De cette manière, Dieu aide l'homme à trouver plus facilement sa fin.

Une des plus grandes contributions, et peut-être même la plus grande contribution de Thomas d'Aquin à la compréhension de l'histoire traite de la question de l'influence divine directe sur nos choix et nos vouloirs. Selon l'Aquinate, Dieu peut incliner la volonté humaine. Aucune créature ne peut « nous imposer directement un vouloir, ou être cause de notre élection »[267] si ce n'est par la persuasion. Seul Dieu la meut, et il le fait en étant sa fin universelle ou son bien universel et en étant le moteur premier de la puissance volontaire[268]. Selon cette deuxième manière, en étant la cause de notre volonté, Dieu l'incline intérieurement vers un objet, car il agit non seulement en tant que principe ou cause efficiente extérieure. En tant

---

[262] *De 30 articulis*, ad 30. Voir aussi *De 36 articulis*, a. 13 ad arg.

[263] *Cf. De 30 articulis*, ad 4.

[264] *Super Io*., cap. 10 l. 5. Dans *I*^{a} q. 105 a. 6 co. Thomas explique : « si l'ordre des choses est considéré comme dépendant de la cause première, alors Dieu ne peut rien faire contre cet ordre, car en ce cas il agirait contre sa prescience, ou sa volonté, ou sa bonté. Mais si nous considérons l'ordre des choses en tant qu'il dépend de l'une quelconque des causes secondes, à ce point de vue Dieu peut agir en dehors de l'ordre des choses ». Parmi les mouvements et transformations corporelles possibles uniquement à Dieu parce qu'ils dépassent les possibilités des créatures, Thomas inclut la résurrection des morts et les guérisons miraculeuses (*Cf. De 36 articulis*, a. 12 ad arg. ; *De 30 articulis*, ad 3).

[265] *I*^{a} q. 105 a. 6 ad 1. D'une manière similaire, dans *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 100 il dit que « quelle que soit l'action de Dieu dans le créé, elle n'est donc pas contre la nature » ou en dehors de la nature, « même si elle semble contraire à l'ordre d'une nature particulière ».

[266] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 99.

[267] *Ibid*., cap. 88.

[268] *Cf. I*^{a} q. 105 a. 4 co.

qu'unique Créateur et conservateur de notre nature et de notre volonté, il procède aussi de l'intérieur. Puisqu'il est la cause de la volonté, il peut produire ses mouvements sans aucune violence[269]. Ainsi de la providence divine vient non seulement la puissance de la volonté, mais aussi son mouvement ou son opération ou l'acte, qui, tous les deux, appartiennent au domaine du libre arbitre, à savoir le choix. Comme sur le plan corporel « tout mouvement ressortit au premier moteur », ainsi « sur le plan spirituel tout mouvement de volonté sera donc causé par cette première volonté qu'est la volonté de Dieu »[270]. De cette manière, Thomas soutient que Dieu est la cause de toute action, y compris les mouvements de notre volonté, et qu'il agit dans chaque agent.

Thomas d'Aquin soutient aussi qu'il est nécessaire que la volonté de Dieu s'accomplisse toujours. Il parle de l'universalité de la causalité divine qui obtient nécessairement son effet. En même temps (*I*^{a} q. 19, a. 6 co.), il traite de la volonté divine à l'égard de la personne humaine concrète et du destin de l'homme pécheur. En commentant ce passage, Marie-Dominique Philippe souligne que la Volonté divine s'accomplit toujours non pas à la manière d'une nature universelle, mais « à la manière d'un Être Premier, d'une Personne – Acte pur », dont l'action porte sur le concret de l'existence. Dès lors, ce respect divin pour la liberté humaine ne doit pas être compris comme une suspension de son influence : « En réalité, ce respect de Dieu manifeste la transcendance de Sa Volonté qui peut coopérer avec la volonté d'une créature tout en la laissant libre. »[271] Dans l'interprétation de Philippe, la volonté de Dieu qui s'accomplisse toujours est donc la volonté parfaite, ce qui signifie qu'elle se rapporte non seulement à l'ordre universel vers le bien, mais aussi aux réalités concrètes existantes, avec toutes leurs circonstances particulières[272].

Dieu agit selon l'ordre de sa providence et tout est soumis à sa providence ou relève de sa providence : le monde physique avec tous les mouvements physiques et le monde spirituel avec les vouloirs et les choix des êtres spirituels. Et les êtres spirituels même plus que les êtres purement physiques car, « plus les êtres de l'univers sont parfaits, plus ils participent à cet ordre qui est le bien de l'univers » et, « plus les êtres sont proches de leur fin, plus ils entrent dans

[269] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 88. Voir aussi *Comp*. lib. 1 cap. 129.

[270] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 89

[271] PHILIPPE, Marie-Dominique. « Étude de la Somme théologique (45e Leçon) ». *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 44, septembre 1968, p. 13–24, p. 18–19.

[272] *Cf. ibid*., p. 22.

l'ordre qui y conduit »[273]. Tout est soumis aux déterminations de la providence divine : les choses nécessaires et les choses contingentes, les choses intérieures qui dépendent de la volonté et de l'agir de l'homme, et les choses extérieures comme l'acquisition de l'argent. La providence divine est certaine, et pourtant elle n'impose pas de nécessité à toutes les choses[274]. Thomas d'Aquin explique comment ces deux affirmations peuvent toutes deux être vraies :

> *Dieu qui gouverne l'univers, décide que parmi les effets, les uns seront sous la loi de la nécessité, les autres sous celle de la contingence, et dans ces vues il leur assigne des causes diverses, celles-ci contingentes, celles-là nécessaires. Il appartient ainsi à l'ordre de la providence non seulement que tel effet soit, mais encore qu'il soit un effet contingent ou un effet nécessaire. Dès lors parmi les êtres qui tombent sous la providence, les uns sont nécessaires, les autres contingents, mais tous ne sont pas nécessaires*.[275]

Ainsi, « si la providence de Dieu est la cause directe de tel effet futur - elle l'est dans le présent ou le passé, ou mieux de toute éternité - il ne s'ensuit pas […] que cet effet futur sera nécessairement, car la providence de Dieu est par elle-même la cause de la production contingente de cet effet »[276]. Si Dieu prévoit un effet comme contingent, cet effet sera infailliblement. Donc, considéré en lui-même, cet effet contingent pourrait ne pas être, mais considéré dans l'ordre providentiel, cet effet contingent se produira certainement. La certitude de la providence divine n'annule pas non plus l'action libre de l'homme, et parfois même elle laisse les causes secondes être défectueuses lorsqu'elles produisent leurs effets[277]. La providence divine est nécessaire, certaine et immutable.

La causalité divine est donc bien une causalité première et universelle, mais elle n'est ni abstraite ni univoque. Au contraire, elle est personnelle et très concrète, atteignant les êtres existants de manière réaliste, dans leur singularité propre et dans leur universalité. Elle porte sur leur être, mais aussi sur toutes les déterminations ; elle ordonne les choses nécessaires ainsi que les choses contingentes.

---

[273] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 90. « Les biens intimes de l'homme qui sont en dépendance de son vouloir et de son agir, sont davantage ses biens propres que ceux qui lui sont extérieurs, telle l'acquisition des richesses ou autres choses analogues ; aussi reconnaît-on sa bonté en raison des premiers et non de ceux-ci. »

[274] *Ibid*.

[275] *Ibid*., cap. 94.

[276] *Ibid*.

[277] *Cf. ibid.*

3.5. La relation entre les différentes causalités

Les différentes causalités que distingue Thomas d'Aquin sont la cause suprême ou Dieu, les causes supérieures ou substances spirituelles, et les causes inférieures ou créatures composées de matière et de forme, en particulier l'homme. Les causes corruptibles et muables « sont particulières et […] déterminées à produire leurs effets propres au moyen de formes déterminées et particulières »[278]. Parmi elles, une place à part revient aux corps célestes, dont la causalité s'étend à tous les autres êtres mobiles. Thomas d'Aquin insiste sur la différence irréductible entre le mode d'exercice de la cause universelle et celui des causes particulières. Aucune créature n'est totalement le principe de l'être d'une chose, puisque la matière, la puissance de la cause seconde, la conservation de cette puissance et son ordre à son effet viennent de Dieu seul. Dieu atteint non seulement l'ordonnance des moyens en vue de la fin voulue, comme le font les hommes, mais aussi les principes propres des réalités et leur fin propre, c'est-à-dire qu'« il s'occupe de toutes les choses selon le mode de leur nature »[279]. L'homme, en revanche, peut délibérément rejeter l'ordre naturel voulu par Dieu et faire ainsi violence aux choses, ce qui constitue précisément la mesure de sa liberté et de sa responsabilité morale.

Dieu est la cause incorruptible et immuable, et sa causalité est universelle absolument parlant parce qu'elle s'étend à tous les êtres en tant qu'êtres[280]. La volonté divine est absolument transcendante, elle ne dépend que d'elle-même, alors que toutes les créatures en dépendent. Mais Thomas d'Aquin n'exalte pas la transcendance de Dieu au détriment de l'immanence et de la sagesse de Dieu. La volonté divine concerne l'ordre existentiel parce qu'elle veut le bien, et le bien implique nécessairement l'existence. L'Aquinate avertit que l'universalité de la causalité divine ne doit pas être comprise dans le sens où Dieu est la cause de ce qu'il fait de manière immédiate seulement, en créant, et que les créatures sont la cause des choses qu'elles produisent à leur manière, par le mouvement et la génération. Il souligne plutôt que l'universalité de la causalité divine signifie que Dieu influence toutes les causes secondes : « Dieu est aussi cause de ces choses en agissant plus intimement en elles que les autres causes

[278] *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 3 n. 17.

[279] *Super Mt*., cap. 10 l. 2.

[280] *Cf. I^a* q. 25 a. 3 ad 4 ; *I^a* q. 65 a. 3 co. ; *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 3 n. 25 ; *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 3 n. 19. Voir aussi *De potentia*, q. 6 a. 1 ad 1. L'universalité de la causalité divine se rapporte à tous les êtres qui, dans cette relation, se présentent comme des causes particulières. D'autre part, des causes particulières par rapport à Dieu peuvent agir comme des causes universelles par rapport aux autres êtres, comme le ciel fait par rapport aux corps inférieurs. Le ciel est donc la cause universelle par rapport aux corps inférieurs, de même que Dieu est la cause universelle par rapport à tous les êtres, dont le ciel lui-même est la cause particulière.

qui les meuvent, car c'est lui qui donne l'être aux choses »[281]. La causalité divine est même la plus déterminée et en relation avec les causes secondes en ce qu'elles ont de plus déterminé et de plus concret[282]. Ou, comme l'affirme Philippe, la causalité divine atteint l'effet voulu

> *de la manière à la fois la plus précise et la plus discrète,* fortiter et suaviter*, puisqu'elle atteint cette réalité en elle-même et à travers les diverses causes secondes, en les respectant et en voulant qu'elles s'exercent selon leurs propres exigences*.[283]

Thomas d'Aquin évite ainsi deux extrêmes, l'un de pur volontarisme de la volonté divine et l'autre de rationalisme ou de positivisme qui absolutise l'intelligibilité de l'ordre de l'univers. Thomas affirme simultanément que l'ordre des causes secondes existe parce que Dieu l'a voulu et que cet ordre n'est pas nécessaire mais dépend de l'intelligence et de la volonté de Dieu, de la sagesse divine[284].

L'un des textes les plus complets de Thomas d'Aquin au sujet de la relation entre différentes causes de l'histoire se trouve dans le chapitre 4 de l'ouvrage *Traité sur les sorts*. Thomas pose ici la question de l'intervention de quels agents les événements humains font l'objet. Il rejette l'opinion selon laquelle les événements humains ne sont soumis qu'à l'esprit humain, sans l'intervention d'aucune agence supérieure, car elle « pose des limites à la divine Providence qui est infinie » et livre les choses humaines « à toutes les fluctuations du hasard »[285]. Il réfute aussi l'opinion selon laquelle toutes les actions humaines sont soumises à l'influence des corps célestes les déterminant avec certitude et nécessité, en le disant fausse en raison de l'impossibilité pour les corps célestes de produire des effets incorporels ou spirituels, c'est-à-dire d'influencer l'intellect et la volonté humaine. Il admet qu'en même temps certains événements humains, comme la récolte et la navigation, dépendent d'une manière ou d'une autre de certaines causes corporelles. Selon l'Aquinate, les événements humains doivent dépendre beaucoup plus des actions humaines, qui sont « l'effet particulier de l'intellect et de la volonté »[286], que de causes corporelles. Mais puisque l'homme possède non seulement le

---

[281] *Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 co.

[282] *Ibid*. : « Ces causes agissent pour ainsi dire en déterminant cet être ».

[283] PHILIPPE. « Étude de la Somme (45e Leçon) », *op. cit.,* p. 23.

[284] *Cf. I*[a] q. 19 a. 5. Dans *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 86 n. 6 Thomas explique : « La raison divine comprend donc parfois la seule convenance, parfois l'utilité, parfois la nécessité qui naît de la supposition ; elle ne comprend de nécessité absolue que du fait que Dieu se veuille lui-même ».

[285] *De sortibus*, cap. 4.

[286] *Ibid*.

corps et l'esprit, mais aussi la partie sensitive de l'âme, cette partie contribue également à la production des actions humaines. Et ces actions, contrairement à celles qui sont l'effet de l'intellect et de la volonté, sont, en tant que sujettes des organes, soumises à l'influence des corps célestes. L'homme, cependant, n'est pas obligé d'obéir aux inclinations de sa partie sensitive, surtout si ces inclinations sont désordonnées. Les hommes qui parviennent à les supprimer, en écoutant la voix de la saine raison, sont appelés sages, tandis que ceux qui suivent aveuglement leurs inclinations sensitives, sans utiliser leur raison, sont appelés insensés. Mais comme il y a plus d'hommes insensés que de sages, les corps célestes influencent souvent les inclinations des hommes et impriment ainsi une certaine direction à leur conduite.

Aux hommes peuvent arriver les accidents ou les événements qui sont en dehors de leur prévoyance car les agents naturels ne peuvent pas incliner vers ce qui n'est que par accident[287]. Ces événements nous apparaissent comme des effets du hasard, mais ils sont en réalité menés par une intelligence supérieure, divine. Dieu, par sa sagesse, non seulement donne l'être à tout ce qui existe, mais il les fait aussi mouvoir, les conserve et les conduit à leur fin. La sage providence divine dirige les choses et les hommes « vers les actions qui leur sont propres »[288]. Ainsi les principes propres des actions humaines, qui sont l'intelligence et la volonté, sont soumis à la puissance de Dieu : il éclaire les intelligences pour qu'elles connaissent la vérité et stimule les volontés à désirer et à agir. De cette façon, la providence divine décide de tout ce qui doit nous arriver :

> *quelquefois qu'on arrive à ses fins par l'intervention même de la providence. […] D'autres fois, elle-nous fait faire le bien qui n'est pas dans notre intention. […] Il arrive également que, par l'effet de la divine providence, on ne puisse accomplir ce que l'on s'était proposé […]. II se fait encore que l'on tombe dans des malheurs que, par l'ordre de la providence, il a été impossible d'éviter […]*[289].

En plus de ce type d'intervention, la providence divine se sert des autres créatures. Tous accomplissent les décrets de la providence divine, tant les bonnes que les mauvaises créatures. Ainsi, les mauvaises substances spirituelles ou démons,

---

[287] Les corps célestes agissent naturellement, c'est-à-dire que le seul principe de leur action est la forme de l'objet et qu'ils tendent à une seule chose. L'intellect, quant à lui, « agit en vertu des formes conçues dans l'idée où elles peuvent être multiples ; et aussi les puissances raisonnables ne tendent pas à un seul but, mais s'appliquent à plusieurs » (*De sortibus*, cap. 4).

[288] *Ibid*.

[289] *Ibid*.

bien qu'ils résistent de tout leur pouvoir à la divine providence, sont cependant employés à l'accomplissement de ses décrets : comme il se sert, dans le même but, des hommes qui sont mauvais, ainsi qu'il employa les tyrans, par exemple, pour donner des couronnes aux martyrs.[290]

3.5.1. Comment un seul et même effet provient de deux ou plusieurs causes

La difficulté surgit lorsqu'on essaie de comprendre comment un seul et même effet peut provenir de deux causes : de Dieu et d'une ou plusieurs causes créées. Dans sa réflexion, Thomas d'Aquin utilise le principe suivant : « Là où un seul suffit il est inutile de recourir à plusieurs »[291]. Thomas explique que « la vertu d'un agent inférieur dépend d'un agent supérieur pour autant que celui-ci lui donne cette vertu par laquelle il agit, ou la lui conserve, ou encore l'applique à telle action »[292]. L'action d'un agent inférieur peut découler de sa propre vertu et de plusieurs agents supérieurs. Le même effet est attribué à deux ou plusieurs causes, puisqu'il est « tout entier de l'un et de l'autre, mais suivant des modalités diverses, tout comme un même effet ressortit tout entier à l'instrument et tout entier à la cause principale »[293].

C'est ici, sur ce fondement métaphysique, que se déploie l'interprétation de Dodds, qui s'appuie notamment sur Austin Farrer pour clarifier le « paradoxe de la double agentivité ». En commentant Thomas, Dodds rappelle que plusieurs penseurs contemporains ont perçu une contradiction insurmontable dans l'idée que Dieu et la créature puissent tous deux être causes pleinement efficientes d'un seul et même effet. Dans la lecture qu'il propose de l'Aquinate, Dodds défend la réponse thomasienne contre les tentations occasionnalistes et les solutions univocistes en insistant sur la non-compétition des causalités : « Dieu est la cause de la causalité même de la créature. Sa causalité ne peut diminuer ni altérer la causalité de la créature, puisqu'elle en est la source même »[294].

---

[290] *Ibid*.

[291] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 70. Il s'agit du principe d'économie qui sera formulé plus tard par Guillaume d'Ockham et qui restera dans l'histoire de la philosophie sous le nom de « rasoir d'Ockham ». Dans une objection concernant la question de l'existence de Dieu, l'Aquinate le formule ainsi : « Ce qui peut être accompli par des principes en petit nombre ne se fait pas par des principes plus nombreux » (I^a q. 2 a. 3 arg. 2).

[292] *Ibid*.

[293] *Ibid*.

[294] DODDS. *Unlocking Divine Action…, op. cit.,* p 207. Nous traduisons. Version originale : « God is the cause of the creature's causality as such. His causality cannot diminish or distort the causality of the creature since it is its very source ». La clé de cette résolution réside dans la distinction entre la cause première et les causes secondes : elles n'appartiennent pas à la même catégorie, de sorte que leur conjonction dans un même effet n'est pas une addition mais une subordination ordonnée. En conséquence, les effets historiques des actions humaines sont *entièrement* imputables à la liberté des agents seconds, et *entièrement* imputables à la providence divine — non pas selon une division proportionnelle, mais selon deux modes causaux irréductibles l'un à l'autre.

Puisque l'agent premier et l'agent second n'appartiennent pas à la même catégorie, une seule et même action peut procéder de ces deux agents[295]. Thomas d'Aquin trouve la source de cette expansion de la puissance divine dans son immense bonté qui a voulu communiquer aux créatures qu'elles lui ressemblent en étant elles-mêmes des causes. Grâce à ce don, « resplendit encore la beauté de l'ordre dans la création »[296].

Dieu peut opérer sans intermédiaire dans les créatures et dans toutes les opérations naturelles et volontaires, produisant de manière parfaite des effets identiques ou différents. Et pourtant, Dieu ne prive pas les créatures de leur propre pouvoir et de leur propre action. Thomas d'Aquin explique cela par quatre manières dont on peut être la cause d'une autre cause : en lui donnant le pouvoir d'opérer et en le maintenant continuellement dans l'être[297], en conservant ce pouvoir[298], en l'appliquant à l'action[299] et en étant l'agent principal qui cause l'action de l'être naturel comme de l'instrument[300]. Dieu est donc la cause de toute action et sa puissance est présente dans tout ce qui agit car toute chose a besoin de la puissance divine pour pouvoir agir en son ordre[301]. Dieu, la nature et la volonté peuvent ainsi opérer sur un même objet parce qu'entre eux il y a un ordre[302].

La volonté possède, à la différence de la nature qui est nécessairement déterminée à un seul objet, le pouvoir sur son action par le choix entre le bien et le mal[303]. Et ici encore, c'est la cause première qui détermine la nature à un objet et qui laisse la détermination de l'acte au pouvoir de la raison et de la volonté.

---

[295] *Cf. I^a* q. 105 a. 5 ad 2.

[296] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 70 ; voir aussi *Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 4 ad 1.

[297] Thomas explique : « parce qu'il est cause du pouvoir qui lui est attribué, non seulement quant au devenir comme celui qui engendre, mais aussi quant à l'être, de sorte qu'ainsi on peut dire que Dieu est la cause de l'action dans la mesure où il cause et conserve en l'être le pouvoir naturel » (*De potentia*, q. 3 a. 7 co.).

[298] Car seul le moteur immuable se meut et agit par soi.

[299] Car « Dieu est la cause de l'action d'une chose naturelle comme moteur, qui applique le pouvoir pour agir » (*De potentia*, q. 3 a. 7 co.).

[300] *Cf. ibid*.

[301] Dieu seul « est son propre pouvoir, et […] il est en n'importe quelle chose, non comme une partie de son essence, mais comme celui qui la conserve dans l'être » (*ibid.*).

[302] *Cf. ibid*., ad 3.

[303] *Ibid*., ad 12. Étienne Gilson, en commentant *I^a-IIae* q. 1 a. 2 co. et q. 6 a. 1 ad 3, note : « Un être raisonnable est doué de volonté ; Dieu lui-même n'use pas d'une personne comme d'un instrument; elle est libre, il respecte donc cette liberté qu'il a lui-même créée. Mais il peut la mouvoir aussi du dedans, il l'invite et il l'appelle ; si les natures brutes sont traitées par lui en instruments, les natures rationnelles le sont en « collaboratrices » » (GILSON. *L'esprit…, op. cit.,* p. 364).

3.5.2. La nécessité de la causalité divine

La nécessité de la causalité divine doit être correctement comprise : elle ne signifie pas que tous les effets de la providence seraient nécessaires au sens où leur contraire serait impossible, mais que la volonté divine, une fois déterminée, s'accomplit infailliblement[304]. Thomas explique que puisque

> *l'être en tant qu'être est causé par Dieu lui-même ; c'est pourquoi, tout comme l'être lui-même est assujetti à la providence divine, de même aussi tous les accidents de l'être en tant qu'être, parmi lesquels on retrouve le nécessaire et le contingent, sont assujettis à la providence divine.*[305]

Ce qu'est visible au regard humain sans ces considérations métaphysiques, c'est la soumission de l'effet à l'ordonnance d'une cause prochaine. Certains effets nous apparaissent alors comme nécessaires, d'autres comme contingents, selon leurs causes prochaines. Car les effets « considérés dans leurs natures, sont semblables à leurs causes prochaines et non aux causes éloignées dont ils ne peuvent atteindre la perfection »[306].

Mais comment la providence divine, dont la connaissance ne peut se tromper et dont la volonté est toujours efficace, peut-elle par soi être la cause de tout ce qui se passe dans ce monde, sans supprimer les causes secondes ? Selon Thomas d'Aquin, Dieu est éternel, il existe tout simultanément, et il voit d'un seul et simple regard le déroulement du temps avec son ordre des causes aux effets. Sa connaissance de tout ce qui arrive dans le temps est certaine et infaillible, car toutes choses sont présentes sous le regard divin en leur présence, sans qu'elles arrivent avec nécessité[307]. De même, la volonté divine est la cause de toutes les autres causes et de la différence entre les effets nécessaires et les effets contingentes. Ainsi la volonté humaine a sa racine de contingence dans sa capacité de délibérer sur les moyens encore indéterminés en vue de la fin, alors qu'elle désire nécessairement la fin ultime qui est le bonheur et les biens sans lesquels l'homme ne pourrait être heureux[308].

---

[304] *Cf. Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 3 n. 28. Dans *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 3 n. 30 à 32 Thomas d'Aquin propose des arguments qui permettent de comprendre qu'Aristote n'oppose pas providence et contingence, car il appartient à la causalité de la providence divine d'établir non seulement que son effet soit, comme le font les autres causalités, mais aussi d'établir que l'effet soit selon le mode contingent ou nécessaire.

[305] *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 3 n. 30 et 31. Voir aussi *De veritate*, q. 23 a. 5 co. ; I^a q. 19 a. 6 co.

[306] *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 3 n. 30 et 31.

[307] *Cf. Expositio Peryer*meneias, lib. 1 l. 14 ; I^a q. 14 a. 13 co.

[308] *Cf. Expositio Peryer*meneias, lib. 1 l. 14.

L'action divine dans les êtres ne supprime pas non plus la contingence des êtres « ni ne leur impose une loi de nécessité »[309]. Leur cause première est nécessaire, mais certaines réalités sont contingentes en raison de la contingence de leurs causes prochaines et immédiates. En réalité, sans la providence divine, qui veut que cette division essentielle en être contingent et être nécessaire existe, la contingence n'existerait pas. La contingence existe parce que Dieu veut que tous les degrés de l'être soient représentés, contribuant ainsi à la perfection de l'univers[310].

La providence de Dieu s'étend à l'existence des contingents singuliers, et même aux énonciables ou pensées des hommes, qui sont ce qu'il y a de plus singulier, de plus individuel. Sinon, il manquerait quelque chose dans sa connaissance, sa puissance ou sa volonté de s'occuper des contingents singuliers. L'Aquinate, cependant, soutient que les singuliers, avec leurs mouvements, leurs opérations et tout ce qui se passe avec eux, sont l'œuvre de Dieu[311].

La doctrine thomasienne du hasard s'inscrit dans cette même logique de la subordination des causes secondes à la cause première. Thomas définit le hasard comme l'effet d'une cause par accident, c'est-à-dire un effet qui résulte de la rencontre de plusieurs séries causales dont aucune n'avait cette rencontre pour fin propre, et soutient que cette multiplicité et cette diversité des causes accidentelles « proviennent de l'ordre de la providence de Dieu et de ses dispositions »[312]. Le hasard n'est donc pas une lacune dans l'ordre providentiel, mais son expression dans l'ordre des causes secondes : ce qui apparaît fortuit du point de vue d'un agent particulier est pleinement ordonné du point de vue de la cause universelle.

Dans l'interprétation qu'il propose de cette doctrine, Michael J. Dodds vient expliciter cette articulation en montrant comment la transcendance de la causalité divine permet à Dieu d'être la cause des effets contingents *en tant que contingents*, sans les réduire à la nécessité. En commentant Thomas, Dodds souligne ainsi que la providence divine ne supprime pas le hasard, mais qu'elle en constitue le fondement ontologique[313].

---

[309] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 72.

[310] *Cf. ibid*. Pour une étude plus approfondie, voir HERMAN DUVEL, Maja et GAVRIĆ, Ante. « Toma Akvinski o odnosu dobra i zla u stvorenome svijetu ». *Filozofska istraživanja,* vol. 162, n° 2, 2021, p. 415–431, en particulier p. 426.

[311] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 75.

[312] *Ibid*., cap. 74

[313] DODDS. *Unlocking Divine Action…, op. cit.,* p 217, citant Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 74, et *De sortibus*, cap. 4. Cette précision éclaire l'enseignement de Thomas exposée dans le *De sortibus* : les événements qui nous semblent fortuits sont en réalité gouvernés par une intelligence supérieure, non parce que Dieu détermine chaque cause accidentelle de l'extérieur, mais parce qu'il est, pour chacune d'elles, la cause de son être même et de son pouvoir d'agir.

La puissance universelle et souveraine de Dieu exige que tous les singuliers soient soumis à sa providence et qu'il s'occupe d'eux immédiatement :

> *Dieu étant cause des choses par sa science, comme on l'a dit, la science de Dieu a la même extension que sa causalité. Et comme la vertu active de Dieu ne s'étend pas seulement aux formes à partir desquelles est dégagé l'universel, mais à la matière même, ainsi qu'on le montrera, il est donc de toute nécessité que la science de Dieu s'étende aux singuliers, qui tiennent leur individualité de la matière.*[314]

La sagesse divine exige que Dieu utilise sa vertu avec prévoyance, en réglant « la nature, le nombre et la qualité des effets qui émanent de cette vertu, même chez les derniers des êtres »[315].

Non seulement l'agir divin ne supprime pas celui des causes secondes, mais leurs effets mêmes sont soumis à la providence divine puisque c'est Dieu qui établit l'ordre des singuliers. Les effets provenant des causes secondes ne sont pas vains puisque la nature elle-même est faite par Dieu qui, en tant qu'agent par l'intellect, agit pour une fin. « Également aussi la nature ne fait rien en vain, puisqu'elle agit comme déplacée par Dieu en tant que premier moteur »[316].

Les exécutions ou réalisations de la providence divine se produisent donc régulièrement par l'intermédiaire des causes secondes. La perfection divine exige en effet que Dieu possède une telle sagesse qu'il puisse penser « un ordre du monde entier qui aille jusqu'aux moindres des êtres et […] produire les moindres des effets par l'intermédiaire des causes inférieures à travers lesquelles il agit » [317]. La perfection divine exige aussi que Dieu, qui possède une vertu universelle et supérieure, agisse par une vertu inférieure et particulière. La dignité, l'excellence et la puissance de Dieu se manifestent d'autant plus que les agents d'exécution sont plus nombreux et diversement hiérarchisés. La raison en est que l'harmonie d'un ordre « est un signe de l'excellence de la providence qui y préside », et que l'ordre des causes « est plus noble que celui des effets, comme toute cause est supérieure à son effet »[318]. C'est de cette manière que Thomas d'Aquin considère le monde et son histoire comme unis sous la providence bienveillante de Dieu.

---

[314] *I^a* q. 14 a. 11 co. *Cf. Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 76.
[315] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 76.
[316] *Sur le De caelo*, I, 8, 14.
[317] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 77.
[318] *Ibid*.

Mais cette articulation entre la providence divine et la liberté humaine demeurerait formelle si elle ne s'appliquait pas à l'acte volontaire concret. C'est précisément ici qu'intervient la doctrine thomasienne du mouvement intérieur de la volonté. Thomas précise en effet que Dieu, cause première universelle, meut chaque être selon le mode propre de sa nature : il meut les choses nécessaires nécessairement, et les choses libres librement – non par accommodation extérieure, mais parce que c'est lui qui a institué cette nature libre et qui la meut de l'intérieur, sans la contraindre. Car : « comme la volonté divine est parfaitement efficace, il s'ensuit que, non seulement les choses qu'elle veut sont faites, mais qu'elles se font de la manière qu'il veut »[319]. De l'efficacité de la providence divine ne s'ensuit pas que la providence divine se produise nécessairement ; elle s'exerce donc *à travers* la contingence et la liberté, non malgré elles. Appliqué à l'histoire, ce principe signifie que les décisions des agents humains, les délibérations des communautés politiques, ainsi que les accidents de la fortune naturelle sont pleinement imputables à leurs causes secondes respectives, et que c'est précisément en cela qu'ils accomplissent, sans le savoir ni nécessairement le vouloir, un ordre que seule la sagesse divine embrasse dans sa totalité.

3.5.3. La relation de la cause première à la cause seconde

La distinction dont l'Aquinate se sert pour comprendre la relation entre les différentes causalités est la distinction entre la cause première et la cause seconde. La cause première est Dieu. Il opère ou agit dans toute réalité et dans toute leur opération selon le mode d'agir de cet agent. Les créatures opèrent ou agissent en cause seconde, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent agir que par la vertu de la cause première[320]. Par la vertu de Dieu elles peuvent agir sur le plan substantiel ou sur le plan accidentel[321]. Une telle dépendance à la cause première ne signifie pas que les causes secondes ne font rien, mais plutôt que Dieu « agit dans les choses de telle sorte que celles-ci gardent leur opération propre »[322]. Un tel agir est propre à la puissance divine et par conséquent le manifeste.

Dieu est la cause première de tous les êtres créés et de toutes leurs opérations. Par sa puissance infinie, Dieu peut produire immédiatement tous les effets des causes secondes. Toutefois, il a voulu établir dans le monde un ordre entre les choses. En tant que cause

---

[319] *I^a* q. 19 a. 8 co.

[320] *Cf. De veritate*, q. 5 a. 9 ad 4 et q. 24 a. 1 ad 3.

[321] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 67. La raison en est que « la vertu de tout agent vient de Dieu comme du premier principe de toute perfection ».

[322] *I^a* q. 105 a. 5 co.

volontaire, et non par nécessité de sa nature, Dieu veut que des êtres différents existent et agissent. Sa providence non seulement n'exclut pas d'autres causalités et ne s'y oppose pas, mais elle les gouverne selon l'ordre qu'elle a établi pour qu'elles produisent ses effets[323]. Chaque causalité de son coté, « parce qu'elle a raison de principe, introduit dans ses effets un certain ordre »[324]. Et plus il y a de causalités, plus il y a d'ordres, et si une causalité supérieure contient une autre causalité inférieure, ses ordres sont également contenus. Ainsi l'ordre des causes secondes est soumis à Dieu, parce que c'est un ordre que Dieu veut qu'il soit et que Dieu peut toujours contourner en produisant leurs effets sans elles ou en produisant d'autres effets qui dépassent leur puissance. Les effets des causes secondes sont ainsi liés entre eux par l'ordre unique et son origine qui est la causalité divine unique et universelle.

L'influence de la cause première sur l'effet est principale absolument parlant parce qu'elle est la plus intime et la plus permanente. C'est pourquoi Thomas écrit que la perfection de l'effet est principalement due à la cause première :

> *dans une action la cause la plus réelle est moins celui qui agit, que celui par la vertu duquel celui-ci agit, ainsi la causalité de l'agent principal est plus forte que celle de l'instrument. Dieu est donc principalement cause de toute action plutôt que les causes secondes agentes*.[325]

Et pourtant l'influence de la cause seconde est principale dans la mesure où l'effet lui est plus semblable car, d'une certaine manière, par elle, l'action de la cause première est déterminée[326]. Ainsi tout ce qui est défaillant dans l'effet est dû à la cause seconde, « qui n'opère pas aussi efficacement que la cause première »[327]. L'exercice des causes secondes et la liberté d'exercice de la volonté humaine font donc que tout ce qui arrive dans l'histoire n'est pas directement et explicitement voulu par Dieu. Le mal n'est pas voulu par Dieu en tant que tel, bien qu'il soit connu et prévu par lui.

Dans *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 73, Thomas explique comment la providence divine ne supprime pas la liberté humaine, mais que les deux sont compatibles. Il argumente en donnant quatre raisons. Selon la première raison, puisque le but de tout gouvernement

---

[323] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 95.

[324] *I^a* q. 105 a. 6 co.

[325] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 67.

[326] *Cf. De veritate*, q. 5 a. 9 ad 10 et q. 24 a. 1 ad 4. Voir aussi *Super De causis*, l. 1 où trois points sont discutés : « que la cause première agit davantage sur l'effet que la cause seconde ; […] que l'action de la cause première se retire plus tardivement de l'effet ; […] qu'elle lui advient antérieurement à l'impression de la cause seconde ».

[327] *De potentia*, q. 3 a. 7 ad 15.

providentiel est l'acquisition, la croissance ou la conservation de la perfection des êtres, et que la contingence de la causalité de la volonté vient de sa perfection et qu'elle n'est pas déterminée à produire un seul effet, alors que la contingence de la causalité des êtres inanimés vient de leur imperfection et de leur déficience, la providence divine conserve donc plus de liberté de volonté que la contingence des causes naturelles. Selon la deuxième raison, puisque la forme par laquelle l'agent volontaire agit n'est pas déterminée, mais qu'elle peut produire des effets multiformes, il n'appartient pas à la providence divine d'écarter cette liberté de volonté. Selon la troisième raison, puisque la fin ultime des êtres est de ressembler à Dieu, et que les agents volontaires acquièrent par leur libre action cette ressemblance avec Dieu libre, il serait contraire à la providence divine de leur ôter ce par quoi ils lui ressemblent. Et la quatrième raison dit que grâce au libre arbitre les hommes peuvent acquérir les vertus, donner et recevoir des conseils et connaître « cette justice qui préside à la récompense ou à la punition puisque l'homme ne ferait plus librement le bien et le mal »[328]. Dieu est donc la cause du libre arbitre humain, et non pas son rival. L'homme reste soumis au gouvernement providentiel précisément en tant que source de ses propres actes, dans ses opérations et le mode d'exercice de son libre arbitre[329].

Ci-dessous, nous examinerons les liens entre une cause et son effet selon les différents genres de causes.

3.5.4. La relation entre les différents genres de causes

La première causalité divine comprend les quatre genres de causes. Dieu est la cause efficiente, exemplaire et finale absolue de toutes choses, tandis que la matière première vient de lui[330]. Comme nous l'avons déjà établi *supra*, et en nous appuyant sur le *Super Sent.* (lib. 2, d. 1, q. 1, a. 4, co.), la causalité divine est en réalité la plus déterminée et elle se rapporte aux causes secondes en ce qu'elles ont de plus propre et de plus concret. Dieu est le premier agent

---

[328] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 73.

[329] « Since God is the creator of all things and the universal cause of all being, then all things, men included, must be subject to divine providence. Human providence is but one type of particular cause (namely, a cause that acts freely) that falls under God's universal providence. Theology thus subsumes human providence, which is particular, under divine providence, which is universal. […] The concept of divine providence involves, of course, the intractable problem of reconciling divine necessity and created contingency: men fall under divine providence, however paradoxical it may seem, inasmuch as they are self-directing. Men are created with intellects and wills so that what divine providence ordains in regard to human actions comes about through contingent human choices. » (BRADLEY. *Aquinas on the Twofold Human Good…, op. cit.,* p. 132–133). Et Torrell s'exprime ainsi : « … si fort que Thomas insiste sur la totale dépendance de la créature à l'égard de Dieu, il insiste tout autant sur la consistance et l'autonomie de la créature une fois créée. Loin de se substituer aux êtres qu'il a appelés à l'existence, Dieu leur donne les moyens de se mouvoir et d'agir par eux-mêmes, soit par les lois de leur nature pour les êtres privés de raison, soit, pour l'homme, par une volonté intelligente et libre » (TORRELL. *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin, op. cit.,* p. 103).

[330] *Cf. I^a* q. 44 a. 4 ad 4.

et c'est par sa puissance que les autres agents opèrent et sont ordonnés entre eux. Dieu est la cause exemplaire par sa sagesse, qui est son essence et « la forme par laquelle Dieu a fait toutes choses »[331], en leur donnant leurs formes, en les conservant dans l'être et les appliquant à l'action. Son exemplarité n'est pas une réalité statique, mais la nature humaine est ordonnée de lui toujours plus ressembler. Dieu est la cause finale ultime de toutes les choses et de leurs opérations[332].

La causalité des causes secondes, qui présuppose la causalité première universelle et participe au pouvoir divin, ajoute à l'être ou le spécifie en agissant par mise en forme[333]. La causalité seconde comprend également la causalité efficiente, exemplaire et finale seconde qui « n'est recherchée que grâce à la vertu en elle de la fin principale : c'est-à-dire en tant qu'elle est ordonnée à celle-ci, ou qu'elle en porte la ressemblance »[334].

3.5.4.1. La relation entre les différentes causalités finales

« Tout agent agit en vue d'une fin »[335], enseigne Thomas. La fin ultime du monde et de toute chose est Dieu qui seul n'agit pas pour acquérir une fin, mais seulement pour « communiquer sa perfection, qui est sa bonté ». Toutes les créatures, en revanche, agissent afin d'obtenir leur propre perfection, qui consiste en la « ressemblance de la perfection et de la bonté divines ». Ce bien qui est Dieu reste cependant distinct du monde et extérieur à lui. Ainsi l'Aquinate, commentant Aristote, affirme que le monde possède un autre bien comme sa fin, et que ce bien est intérieur à lui[336]. Il s'agit du bien qui est l'ordre de tout ce qui est le monde ou l'univers[337]. Ce bien qui est l'ordre du monde est nécessaire « parce qu'il faut que tous les êtres, dont la fin est une, s'accordent dans leurs rapports à la fin »[338]. L'ordre du monde se réalise grâce à l'organisation des parties, grâce à l'ordonnance de tous les êtres. Le bien qui est Dieu est supérieur au bien qui est l'ordre du monde parce que l'ordre du monde vient de Dieu et il

[331] *Super Rom*., cap. 11 l. 5.

[332] *Cf. De veritate*, q. 22 a. 2 co. Les créatures peuvent chercher Dieu implicitement ou explicitement. Toutes choses recherchent Dieu implicitement, tandis que les natures raisonnables peuvent la rechercher explicitement par « réduction analytique à des principes premiers » et par l'appétit droit en acte ou en habitus.

[333] *Cf. De potentia*, q. 3 a. 1 co.

[334] *De veritate*, q. 22 a. 2 co.

[335] *I^a* q. 44 a. 4 co.

[336] *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 12 n. 1 à 3.

[337] Sur la place centrale de la notion d'*ordo* dans la pensée thomasienne, voir GAVRIĆ. *Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin…, op. cit.,* p. 246–247 ; COFFEY, Brian. « The Notion of Order according to St. Thomas Aquinas ». *The Modern Schoolman*, vol. 27, nº 1, 1949, p. 1–18.

[338] *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 12 n. 3.

exprime son intelligence et sa volonté[339]. L'ordre du monde est en vue de la fin qui est Dieu, et il vient de Dieu comme de son agent.

L'ordre du monde établi par la providence divine concerne non seulement l'organisation entre différentes natures entendues comme essences ou substances, mais aussi ou surtout l'organisation entre différentes natures entendues comme principes et causes des opérations ou d'exécution. Tous les êtres agissent en vue d'une fin, qu'ils la sachent ou non, parce qu'ils ont tous reçu de Dieu leur nature qui est naturellement inclinée et ordonnée à leur fin. Ainsi toutes choses sont « ordonnées simultanément à une seule et même fin »[340], et pourtant elles se rapportent à cette fin de diverses manières. Certaines choses, plus proches du premier principe, n'échouent pas dans leurs opérations naturelles et concourent ainsi au bien de tout ; d'autres échouent parfois et ne concourent pas toujours au bien de l'ensemble[341].

Thomas d'Aquin nous a laissé un bel exemple de la manière dont il envisage que cette relation, cette coopération de la finalité divine et humaine se réalise concrètement. S'adressant à un roi régnant, celui du Royaume de Chypre, Thomas lui écrit sur la finalité du gouvernement politique en exposant l'enseignement selon lequel en gouvernant le peuple, le roi doit servir Dieu avant tout. Un roi est jugé bon ou non selon que son intention est de servir Dieu ou de satisfaire ses désirs et ses passions. C'est pourquoi « l'honneur du monde et la gloire des hommes ne sont pas une récompense suffisante de la sollicitude du roi »[342], d'autant plus que les méchants comme les bons sont parfois rémunérés par des biens temporels. C'est plutôt de Dieu qu'un bon roi doit attendre la récompense de son gouvernement, tout en étant conscient que la véritable récompense divine ne s'accomplit pas pendant la vie terrestre, mais après la mort[343].

La providence divine fournit aux êtres ce dont ils ont besoin pour progresser vers la fin et se libérer de ce qui les empêche d'y parvenir. Tout agir humain est soumis à la providence divine : le bien comme le mal. Mais Dieu s'y rapporte différemment : quand il s'agit du temps présent, Dieu veut et fait en nous tout le bien, quant au mal, il ne fait que le permettre et l'ordonner ; en ce qui concerne les temps futurs, Dieu ordonne le bien et conseille le meilleur

[339] *Ibid*., n. 5. « L'ordre entre les diverses essences et leurs opérations, et la relation ordonnée entre les différents êtres exigent qu'il y ait une seule autorité, un seul chef qui l'ordonne et la gouverne. Et ce chef est celui qui est la cause première de tout mouvement et de tout intelligible : Dieu » (*Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 12 n. 37).

[340] *Ibid*., n. 6.

[341] *Ibid*., n. 10. Voir aussi n. 11.

[342] *De regno*, lib. 1 cap. 9.

[343] *Cf. ibid.*

bien, mais il interdit le mal[344]. Le mal n'est donc pas un signe de l'impuissance ou de la mauvaise volonté de Dieu : existe à cause de l'ordre de sa sagesse[345].

Dieu opère dans toute opération de la nature[346]. Thomas le prouve philosophiquement en considérant les mouvements de la nature. Ces mouvements sont tous déterminés en vue d'une fin, et cette fin les choses naturelles atteignent en majeure partie, malgré le fait qu'elles sont dépourvues d'intelligence[347]. Et puisqu'un être dépourvu de raison ne peut poursuivre une fin certaine et invariable, il est évident qu'il est dirigé par un autre être intelligent et d'après une volonté. Cependant, les effets naturels ne viennent pas de Dieu seul, mais aussi de l'opération de la nature ou de sa relation.

3.5.4.2. La relation entre les différentes causalités efficientes

Dieu est la cause efficiente de tous les êtres qui n'existent que par lui. L'être subsistant par soi, qui est Dieu, ne peut être qu'unique, tandis que « tous les êtres autres que Dieu ne sont pas leur être, mais participent de l'être »[348]. Les êtres « se diversifient selon qu'ils participent diversement de l'être, si bien qu'ils ont plus ou moins de perfection »[349] : puisque c'est la sagesse divine qui gouverne toutes choses, il convient « que ceux qui y participent davantage, gouvernent ceux qui y participent moins »[350]. Comme l'ordre établi par la providence divine dans le monde est harmonieux, descendant par degrés des êtres supérieurs aux êtres inférieurs, les êtres agissent les uns sur les autres selon cette même hiérarchie de proportion : « les créatures inférieures se rangent sous les créatures supérieures et se soumettent à leur gouvernement, tout comme celles-ci se soumettent à Dieu et à sa direction »[351].

Dieu meut et gouverne les êtres selon leur rang dans l'ordre providentiel, dirigeant les créatures raisonnables d'une manière spéciale. Leur unicité se trouve dans la perfection de leur nature, parce qu'elles sont maîtresses de leurs actions libres, et dans la dignité de leur fin, parce qu'elles sont les seuls, par leur opération de connaissance et d'amour pour Dieu, à atteindre la fin ultime.

---

[344] *Cf. Super Sent*., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 4 co.

[345] *Cf. ibid*., d. 47 q. 1 a. 2 ad 2. Ainsi « la volonté de Dieu est accomplie au sujet du mal sans que le mal ne l'accomplisse » (*Super Sent*., lib. 1 d. 47 q. 1 a. 3 ad 3).

[346] *Cf. Super 1 Cor*. [reportatio vulgata], cap. 15 l. 5.

[347] *Ibid*.

[348] *I[a]* q. 44 a. 1 co.

[349] *Ibid*.

[350] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 79.

[351] *Ibid*., cap. 78.

En proposant une synthèse de la doctrine de l'Aquinate, Dodds offre une formulation bien éclairante du rapport entre liberté humaine et causalité divine. Il note que l'action de Dieu dans la volonté humaine n'est pas une violence faite à la liberté, mais en est la condition de possibilité la plus profonde. Dans la lecture qu'il propose, cette doctrine permet d'éviter avec rigueur deux extrêmes également destructeurs de la philosophie de l'histoire : l'occasionnalisme, qui nierait toute causalité propre aux agents seconds, et le déisme, qui exclurait Dieu du mouvement intime de l'histoire. En s'appuyant sur Thomas, Dodds peut affirmer que : « L'action de Dieu crée, préserve et donne puissance à notre liberté »[352]. La doctrine de Thomas ainsi explicitée montre que la liberté humaine, et avec elle toute la réalité de l'histoire, est à la fois entièrement l'œuvre de l'homme et entièrement sous le gouvernement de Dieu, non par une division des rôles, mais par la profondeur insondable de la causalité première qui porte toute causalité seconde sans la supplanter.

Les créatures raisonnables peuvent connaître le plan de la providence divine et se mouvoir d'elles-mêmes, en possédant la valeur d'agents principaux dont la providence divine s'occupe pour elles-mêmes. Dieu leur pourvoit non seulement dans leur aspect spécifique, comme il le fait à l'égard des autres créatures, mais aussi dans leur aspect personnel, dans leurs opérations ou activités individuelles. Le gouvernement providentiel de Dieu conduit ainsi chaque créature raisonnable à sa fin propre et :

En conséquence elle peut elle-même être une providence pour les autres et les gouverner : ceci ne saurait être le fait des autres créatures qui participent à la Providence uniquement parce qu'elles lui sont soumises. Or du fait que quelqu'un a la faculté de gouverner, il peut diriger et conduire ses activités personnelles. La créature raisonnable participe donc à la divine Providence parce qu'elle est gouvernée et encore parce qu'elle est susceptible d'exercer un gouvernement : elle se gouverne dans son agir propre et encore elle gouverne les autres.[353]

Les autres créatures ne sont pas maîtresses de leurs actions parce qu'elles sont mues par un autre, et possèdent alors la valeur d'instruments dont la providence divine s'occupe en vue de l'agent principal[354]. Ces créatures agissent par nécessité de la nature. Il s'ensuit donc que les créatures sans raison sont mues, ordonnées et gouvernées « par l'intermédiaire des créatures

[352] DODDS. *Unlocking Divine Action…, op. cit.,* p 227. Nous traduisons. Version originale : « God's action creates, preserves, and empowers our freedom ».

[353] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 113.

[354] *Cf. ibid*., 112.

raisonnables et suivant le plan établi par la providence divine », car elles seules « peuvent connaître les raisons de l'ordre créé »[355].

Parmi les créatures, les plus élevées sont les créatures spirituelles, douées d'intelligence. Elles participent davantage à la vertu providentielle de Dieu qui comprend la puissance cognitive et la puissance réalisatrice. Il convient donc aux anges de gouverner les hommes et les autres créatures inférieures. Dans leur accomplissement de l'ordre de la providence divine, ils entrent même dans le domaine des corps.

Thomas d'Aquin enseigne que les âmes humaines, en raison de leur certaine participation à la lumière intellectuelle, occupent la dernière place parmi les substances spirituelles, et la première place parmi les créatures corporelles. C'est ainsi qu'il explique la capacité et la place des hommes :

Parce que leur première saisie de l'ordre providentiel ne leur vaut qu'une connaissance générique, elles n'atteignent une connaissance parfaite jusqu'aux déterminations particulières de cet ordre qu'au contact des réalités dans lequel celui-ci est instauré. D'où la nécessité pour elles d'organes corporels grâce auxquels elles puisent cette connaissance dans le monde des corps. Néanmoins, en raison de la débilité de leur lumière intellectuelle, ces âmes ne pourraient obtenir la science parfaite des choses humaines sans le secours des esprits supérieurs ; telle est l'exigence de l'ordre divin que les esprits inférieurs reçoivent leur perfection des esprits supérieurs[356].

Les hommes possèdent des âmes rationnelles qui leur permettent d'agir par eux-mêmes. Rien ne peut contraindre la volonté humaine : ni Dieu ni aucune créature. Néanmoins, la volonté humaine peut être changée, sans être contrainte, de l'extérieur, et pas seulement de l'intérieur, de sorte que la volonté elle-même change en voulant son objet. Thomas explique qu'une chose peut le faire à la manière d'une cause efficiente[357]. Cette cause efficiente agissant sur la volonté peut être Dieu ou une créature. Une créature peut indirectement et de l'extérieur incliner la volonté jusqu'à un certain point, en lui proposant un objet, mais elle ne peut pas agir directement pour nécessairement la changer et l'incliner ou la contraindre. Les corps célestes et les autres agents naturels ne peuvent pas nécessairement changer la volonté humaine, mais ils peuvent changer les corps et, à travers le corps incliner la volonté. Pourtant, la volonté peut résister à de

[355] *Ibid*., cap. 78.
[356] *Ibid*., cap. 81.
[357] *Cf. De veritate*, q. 22 a. 9 co.

telles inclinations, mais pour pouvoir le faire efficacement, il faut être un homme sage et prudent. Les hommes insensés, au contraire, restent soumis aux inclinations corporelles[358]. Les anges, quant à eux, peuvent proposer un objet à la volonté en laissant une empreinte sur l'intelligence de l'extérieur, en la fortifiant et en la convainquant d'y consentir. Dieu ne peut pas contraindre la volonté, car il la meut selon son mode d'agir, qui suit sa forme indéterminée. Cependant, Dieu peut la faire changer par nécessité. Thomas explique comment :

> *Lors donc que Dieu fait changer la volonté, il fait qu'à l'inclination précédente succède une autre inclination, de sorte que la première est ôtée et que la seconde demeure. Par conséquent, ce à quoi il induit la volonté n'est pas contraire à l'inclination désormais existante, mais à l'inclination qui était auparavant dans la volonté : il n'y a donc pas violence ni contrainte. […] Or Dieu peut faire changer la volonté, puisqu'il opère lui-même dans la volonté tout comme il le fait dans la nature ; aussi, de même que toute action naturelle vient de Dieu, de même toute action de la volonté, en tant qu'elle est une action, ne vient pas seulement de la volonté comme d'un agent immédiat, mais aussi de Dieu comme de l'agent premier, qui met plus fortement son empreinte. Par conséquent, de même que la volonté peut changer son acte en direction d'un autre objet, ainsi qu'il ressort de ce qu'on a dit, de même, et bien plus encore, Dieu le peut.*[359]

Il poursuit en précisant les deux modalités selon lesquelles Dieu change la volonté humaine :

> *D'abord en mouvant seulement, c'est-à-dire quand il meut la volonté à vouloir quelque chose, sans qu'il imprime aucune forme dans la volonté ; ainsi fait-il parfois, sans l'apposition d'un habitus, que l'homme veuille ce qu'il ne voulait pas auparavant. Ensuite, en imprimant une forme dans la volonté elle-même. En effet, de même que, par la nature même que Dieu lui a donnée, la volonté est inclinée à vouloir quelque chose, ainsi qu'il ressort de ce qu'on a dit, de même par un ajout tel que la grâce ou la vertu, l'âme est inclinée à vouloir en outre une chose à laquelle elle n'était pas auparavant déterminée par une inclination naturelle. Mais cette inclination ajoutée est tantôt parfaite, tantôt imparfaite. Quand elle est parfaite, elle donne une inclination nécessaire vers ce à quoi elle*

[358] *Cf. ibid.,* ad 2.

[359] *Ibid*., a. 8 co.

détermine […]. Mais parfois, la forme ajoutée n'est pas absolument parfaite […] ; alors la volonté est certes inclinée par la forme ajoutée, mais non par nécessité.[360]

La providence divine n'exclut donc pas ce qui rend l'agent volontaire semblable à Dieu, c'est-à-dire sa liberté de vouloir et son agir libre[361]. Thomas d'Aquin enseigne que cela est précisément la raison

pourquoi, bien que rien ne résiste à la divine volonté, cependant la volonté, comme n'importe quelle réalité, exécute la divine volonté suivant son mode, car la divine volonté a aussi donné aux réalités le mode lui-même, afin qu'ainsi sa volonté soit accomplie ; voilà pourquoi certaines choses accomplissent la divine volonté de façon nécessaire, d'autres de façon contingente, quoique ce que Dieu veut advienne toujours.[362]

L'opération de la nature humaine reste donc soumise à l'opération de Dieu[363]. La cause des choix humains ne peut être que Dieu, qui donne immédiatement l'être à l'âme et à la nature humaine, et l'homme, qui tient le pouvoir des choix bons ou mauvais. Ni l'ange, ni le corps céleste, ni aucune autre créature ne peut être directement la cause des choix humains[364].

Les animaux et les plantes sont soumis aux hommes et les uns aux autres selon leur plus grande virtualité dans l'ordre de l'action. Ces êtres, dépourvus de la connaissance intellectuelle, « ne participent en rien à l'organisation de la providence, mais seulement à son exécution »[365].

Les substances purement corporelles sont rangées et régies dans un ordre hiérarchique. La supériorité d'un corps se détermine d'après l'élévation de son lieu, car plus son lieu est élevé, plus le corps a raison de forme[366]. Puisque les corps célestes occupent les lieux les plus élevés, ont une virtualité plus large, ne sont soumis qu'au mouvement local et sont plus actifs que les autres corps, ils agissent donc sur les corps inférieurs par voie de mouvement, en les mouvant et en les gouvernant[367]. Les corps célestes peuvent agir sur le corps de l'homme,

---

[360] *Ibid*.

[361] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 73.

[362] *De veritate*, q. 6 a. 3 ad 3.

[363] Sur les raisons pour lesquelles l'homme ne peut être la cause première de sa nature et de ses opérations, voir *Super Sent*., lib. 2 d. 37 q. 2 a. 2 co.

[364] *Super Sent*., lib. 2 d. 15 q. 1 a. 3 co.

[365] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 81.

[366] *Cf. ibid*., cap. 82.

[367] *Cf. ibid.*

surtout sur ses passions, et, à partir d'eux, agir par accident sur les puissances de l'âme humaine. Néanmoins, aucune nécessité n'oblige l'âme humaine à suivre ces inclinations puisqu'elle possède le libre arbitre et peut contrôler ses passions[368]. Les corps célestes ne causent pas non plus d'effets dans le monde de manière nécessaire, mais seulement de manière contingente, car leurs effets peuvent venir à manquer en raison de l'indisponibilité de la matière. Dieu, quant à lui, gouverne le monde par leur intermédiaire comme instruments de sa providence[369].

Dieu est donc l'unique élaborateur du plan et de l'ordre providentiel du monde, mais, dans l'exécution de son plan, il gouverne les êtres par l'intermédiaire d'autres êtres selon un ordre hiérarchique : les êtres corporels sont gouvernés par les êtres spirituels, et les corps inférieurs par les corps supérieurs. Toutes les choses humaines dépendent donc

> *de causes supérieures et ne sont pas fortuites. En effet Dieu dispose immédiatement nos élections et nos mouvements de volonté, mais il règle notre connaissance humaine intellectuelle par l'intermédiaire des anges, et quant aux choses corporelles à l'usage de l'homme, qu'elles lui soient intérieures ou extérieures, Dieu les gouverne par l'intermédiaire des anges et des corps célestes*.[370]

De cette manière, « l'homme tombe par son corps sous la loi des corps célestes, par son intelligence sous celle des anges et par sa volonté sous celle de Dieu »[371]. La providence divine est immuable, tout est lui soumis et elle s'accomplit nécessairement. Rien n'est imprévu ou fortuit dans son regard. Par son action, Dieu dirige l'homme et peut incliner la volonté humaine. L'influence des anges sur les choix humains se réalise à travers des perceptions intellectuelles, éclairant l'intelligence humaine sur la valeur d'une action, et parfois aussi sur la raison pour laquelle une telle action est bonne. Les corps célestes causent les choix humains en influençant les corps humains sous la forme de mouvement passionnel. Lorsqu'il s'agit de l'exécution des

---

[368] *Cf. Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 3 n. 23. et n. 27.

[369] *Cf. De veritate*, q. 5 a. 9 ad 18.

[370] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 91.

[371] *Ibid*., cap. 92. « Dieu seul certes agit directement sur l'élection de l'homme ; néanmoins l'ange peut y exercer une certaine influence par manière de persuasion, et le corps céleste à la manière d'une cause dispositive du fait que les impressions corporelles qu'il produit en nos corps, nous inclinent à certains choix. » « L'action de l'ange et du corps céleste n'exerce au regard de l'élection qu'une causalité dispositive, celle de Dieu une causalité perfective. Une disposition qui tient son origine d'une qualité corporelle ou d'une influence sur l'intelligence, ne crée pas une nécessité en vue de l'élection ; aussi l'homme ne choisit-il pas toujours dans le sens de son ange gardien ou de l'influence du corps céleste, tandis que toujours il choisit conformément à l'action de Dieu sur son vouloir ».

choix, l'homme reçoit force et efficacité de Dieu et des anges, et même des corps célestes pour ce qui concerne son corps.

Considérant le monde comme ainsi soumis à la providence divine, Thomas d'Aquin peut reconnaître que rien, pas même les choses contingentes qui font défaillance, ne peut être inutile[372]. Parmi les choses contingentes que veut la divine providence, il y a des choses qui n'arrivent pas souvent et qu'on appelle fortune et hasard. Thomas explique que l'effet du hasard se produit lorsque des causes multiples, dont la multiplicité et la diversité « proviennent de l'ordre de la providence de Dieu et de ses dispositions », se rencontrent et, donnant lieu à un obstacle ou à un secours, réalisent une fin non désirée[373]. Les effets dus au hasard ou à la fortune résultent des causes par accident, qui sont eux-mêmes voulu par l'ordre de la providence de Dieu et que la perfection du monde suppose.

La fortune et le hasard peuvent être considérés comme « les autres causes » car ils sont « comme un défaut et une privation de la nature et de l'art »[374]. La fortune diffère de l'art en ce qu'elle est « une intelligence qui agit en dehors d'une intention »[375], tandis que l'art est un principe intelligent et intentionnel d'action et de mouvement dans un autre. Le hasard diffère de la nature en ce qu'il est « la nature qui agit en dehors de son intention »[376]. Il se trouve dans l'ordre du contingent dont le principe est la matière[377]. Tous les deux produisent les choses qui « ne sont pas semblables à leurs agents puisque ni l'une ni l'autre ne sont des causes par soi, mais des causes par accident »[378]. Et puisqu'ils ne possèdent pas « de causes déterminées qui agissent dans les corps inférieurs, mais seulement une cause efficiente supérieure »[379], du point de vue de la providence divine, rien n'arrive par hasard. La fortune et le hasard montrent que l'homme est incapable d'être pleinement providentiel sur ses propres actes, ce qui, à son tour, montre que « les actes humains sont gouvernés par la divine providence »[380] et que la providence divine gouverne plus que la puissance humaine ne peut le faire.

---

[372] *Cf. ibid*., cap. 72.
[373] *Cf. ibid*., cap. 74.
[374] *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 3 n. 5.
[375] *Ibid*.
[376] *Ibid*.
[377] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 39.
[378] *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 3 n. 5.
[379] *Ibid*.
[380] *De veritate*, q. 5 a. 5 ad 5.

Même les désordres qui apparaissent dans l'ordre hiérarchique établi selon le plan providentiel (par exemple, lorsque chez l'homme la force physique et la vertu sensible ne sont plus soumises à la vertu intellectuelle ou lorsque les hommes sont gouvernés par un chef fou) ne sont pas incompatibles avec la providence divine. Thomas les comprend comme « la conséquence, permise par Dieu, de la faiblesse des causes inférieures »[381]. La causalité divine est si haute et son effet si élevé qu'il ne peut être considéré dans des causes inférieurs de ce monde[382]. Dieu pense à notre monde en fixant les temps des événements par l'ordre de sa sagesse et il opère dans le monde « selon l'ordre déterminé par sa sagesse »[383]. Thomas d'Aquin conclut donc sur le comportement et les actions des hommes :

> *Il est donc évident, d'après tout cela, que les événements humains ne sont pas abandonnés à la direction des hommes, mais qu'ils sont dirigés par la divine providence, ce qui fait que ceux qu'on appelle heureux parviennent quelquefois à des biens tels qu'ils n'avaient pas pu les imaginer, et que d'autres, qu'on appelle infortunés, qui avaient pris leurs mesures avec une prudence consommée, réussissent mal et tombent dans des malheurs inouïs*.[384]

Selon Thomas d'Aquin, il y a donc un ordre entre les causes efficientes. La cause universelle influence tous les événements, tandis que l'intervention d'une cause particulière peut toujours interférer avec une autre cause efficiente particulière et faire ainsi échapper un événement à son influence.

3.5.4.3. La relation entre les différentes causalités exemplaires

« Dieu est cause première exemplaire de toutes choses »[385]. Toute production nécessitant un modèle pour que l'effet reçoit une forme déterminée, la production qui est la création et le gouvernement du monde ont comme son premier principe la sagesse divine. Elle « contient les notions de toutes choses […], c'est-à-dire formes exemplaires existant dans l'intelligence divine »[386]. Différents êtres participent à ces formes ou idées de différentes manières. Les êtres ressemblent donc à Dieu, jusque dans leur propre causalité. En même temps, les créatures et le monde entier sont en chemin vers une meilleure ressemblance, dans leur être

[381] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 81.
[382] *Cf. Super Col*., cap. 2 l. 2.
[383] *Super I Thes*., cap. 4 l. 2.
[384] *De sortibus*, cap. 4.
[385] *I[a]* q. 44 a. 3 co.
[386] *Ibid*.

et dans leur nature, avec leur cause agente. C'est avec le temps qu'ils obtiennent leur perfection ultime, qu'ils deviennent souverainement parfaits.

Le mouvement que fait le monde créé en parcourant son chemin depuis sa sortie de son principe jusqu'à son retour à son principe, en parfaite ressemblance avec lui, constitue l'histoire du monde. De fait, dans *Contra Gentiles* Thomas s'exprime ainsi :

> *En effet, c'est lorsqu'il fait retour à son principe qu'un effet est souverainement parfait. Ainsi le cercle, parmi toutes les figures, et le mouvement circulaire, parmi tous les mouvements, sont souverainement parfaits parce qu'en eux se vérifie le retour au principe. Et donc, pour que l'univers créé obtienne son ultime perfection, il faut que les créatures reviennent à leur principe. Or les créatures reviennent toutes et chacune à leur principe en tant qu'elles en portent la ressemblance dans leur être et dans leur nature, qui constituent pour elles une certaine perfection. Il en va de même pour tous les effets, qui sont absolument parfaits quand ils ressemblent au mieux à leur cause agente*.[387]

Ce passage du *Contra Gentiles* est capital car il articule l' *exitus-reditus* , la providence et l'histoire. Cette dynamique du retour au principe mérite d'être signalée comme un moment clé de la synthèse thomasienne. En effet, la perfection ultime de l'univers ne réside pas dans une immobilité abstraite, mais dans un déploiement temporel ordonné par la providence. Dès lors, ce principe se trouve en lien explicite avec les grandes étapes de l'histoire (développées au chapitre 4) ainsi qu'avec la connaissance de l'histoire (analysée au chapitre 5).

Les êtres tendent vers cette ressemblance dans leur être, leur nature et leur causalité, c'est-à-dire par leurs opérations ou actions. Car « c'est par son opération qu'un être est cause d'un autre »[388]. La causalité des créatures est ainsi, selon Thomas d'Aquin, vu comme une aspiration à ressembler à Dieu et comme une collaboration avec Dieu.

Puisque dans sa tendance vers sa fin, chaque être agit « dans la mesure de l'actualité de sa perfection »[389], Thomas distingue différentes modalités de mouvement et d'opération des êtres. Les êtres peuvent opérer en tant que moteurs, en tant qu'ils sont mus, et en comprenant, sentant et voulant. Les moteurs cherchent à ressembler à Dieu par leur causalité, tandis que les moteurs agissent en recherchant leur propre perfectionnement, sans modifier un autre être. Les

[387] *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 46.
[388] *Ibid*., lib. 3 cap. 21.
[389] *Ibid*.

êtres qui sont à la fois moteurs et mobiles « tendent de l'une et l'autre manière à la ressemblance divine »[390].

Dieu est la source, la cause première et universelle absolument parlant de toutes les réalités temporelles. Puisque l'être est son effet propre, « tout ce qui est et qui existe sous une forme ou une autre est proprement compris dans la causalité et dans l'ordonnance de cette cause »[391]. La motion universelle causée par la volonté divine comprend les motions causées par la volonté humaine et par toutes les créatures, pour aboutir à la fin voulue. Les effets temporels de toutes ces causalités, de chacune d'après la puissance de sa nature, peuvent être étudiés dans leur unité, comme un seul et même mouvement du monde, comme une réalité singulière contingente et divisible en étapes, comme l'histoire du monde[392].

L'analyse conduite dans ce chapitre a permis de dégager la multiplicité et l'ordre des causes qui structure, selon Thomas d'Aquin, le devenir historique. Ces causes sont distinctes dans leur mode d'être et dans leur mode d'agir, mais elles ne se concurrencent pas : elles s'ordonnent selon le principe thomasien de non-compétition des causalités, qui est peut-être la contribution la plus originale de l'Aquinate à la compréhension philosophique de l'histoire. La causalité naturelle – celle des corps et des astres – fournit le cadre matériel et cosmique dans lequel l'histoire se déroule, sans jamais la déterminer nécessairement. La causalité humaine productive, éthique et politique en constitue le tissu propre : c'est par la délibération, le choix libre et l'action vertueuse ou défaillante que les hommes font réellement l'histoire. La causalité des substances spirituelles introduit une dimension d'intelligibilité supérieure, accessible à la réflexion philosophique mais non pleinement transparente à la connaissance humaine. Enfin, la causalité divine première et universelle est la cause de la causalité même des créatures : elle fonde leur pouvoir d'agir sans l'annuler, et ordonne la totalité du devenir – nécessaire et contingent, libre et fortuit – vers une fin qui transcende le temps tout en s'accomplissant en lui.

Cet ordre causal n'est pas une simple classification scolaire. Il exprime une vision de l'histoire comme mouvement réel, doté d'un sens que la raison peut partiellement atteindre, sans jamais l'épuiser. Ce mouvement du principe vers la fin, de l'*exitus* vers le *reditus*, sera

---

[390] *Ibid*., cap. 22.

[391] *Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 3 n. 19.

[392] *Cf*. DELAPORTE. « Participation… », *op. cit*, p. 27–30. Delaporte note : « C'est un seul et unique mouvement synchrone qui parcourt la chaîne de causalités en se spécifiant progressivement selon la nature des supports qui le transmettent. […] Au dernier niveau, en effet, tel ou tel résultat peut paraître le fruit du hasard, alors qu'en remontant la hiérarchie des causalités nous découvrons une organisation rigoureuse. Si l'on tient absolument à mettre la main sur des thèmes où saint Thomas offre un vrai progrès par rapport à Aristote, en voici un authentique. »

examiné dans sa dimension concrète et chronologique au chapitre 4, qui analyse les grandes étapes de l'histoire telles que Thomas d'Aquin les discerne. Le chapitre 5, quant à lui, interrogera les conditions épistémologiques de cette connaissance : dans quelle mesure l'intelligence humaine peut-elle réellement atteindre la vérité sur l'histoire, et à quelles limites se heurte-t-elle inévitablement ?

4. Grandes étapes

La démarche scientifique utilisée par Thomas d'Aquin lui a permis de dépasser la simple interprétation ou description des données historiques, ainsi que l'analyse de l'expérience vécue. Sa recherche scientifique des causes de l'histoire analysée au chapitre 3 intègre les causalités naturelle, humaine et angélique, aboutit à la mise en évidence de la cause première et universelle, et de l'unité et l'ordre de ces diverses causes. Cette découverte oriente précisément le déploiement des trois grandes étapes de l'histoire qui sont étudiées dans le présent chapitre.

Pour Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, la science constitue la vraie connaissance ; elle n'atteint pas son objectif par une simple accumulation de faits, mais par la découverte des causes[1]. Parmi les causes les plus élevées que considère la sagesse, il y a la cause finale, « la finalité universelle et ultime de tout ce qui existe »[2], qui est l'objet propre de la philosophie première ou métaphysique de Thomas d'Aquin. La fin est le bien en vue duquel tout le reste existe. Elle est cruciale pour comprendre le plan, le schéma global ou la périodisation et la structuration de l'histoire selon l'enseignement de Thomas d'Aquin. Tout devenir est lié par la sortie du premier principe et le retour à ce même principe comme à sa finalité[3]. La création du monde selon la causalité efficiente « détermine le début absolu du temps, qui coïncide avec le début absolu de l'histoire », mais « le devenir dépend entièrement de la finalité divine, sa Bonté étant la fin qui meut tout l'univers et, par là, le gouverne »[4].

Ce centrage sur Dieu est l'une des plus grandes contributions de Thomas d'Aquin pour l'étude philosophique de l'histoire. Car c'est précisément la finalité divine qui fournit le principe d'unité et d'intelligibilité de tout le déroulement historique. Garrigou-Lagrange et Maritain confirment cette orientation de la doctrine thomasienne[5].

---

[1] *Cf. Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 1 n. 34. « La science est l'habitus des conclusions qui se tirent des causes inférieures ou secondes, alors que la sagesse examine les causes premières. »

[2] *Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 3 n. 8.

[3] Voir TORRELL. *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin, op. cit.,* p. 55 : « Il veut simplement mettre en lumière les connexions qui relient entre elles les vérités que nous tenons et montrer comment tout cela s'explique comme venant de Dieu. C'est là, en définitive, le sens du schéma global de la "sortie" et du "retour". »

[4] GRENET. « Place de l'élément historique… », *op. cit.,* p. 46.

[5] Jacques Maritain remarque que Thomas a vécu bien avant les bouleversements humaniste et rationaliste, quand l'homme a « pris lui-même comme centre de son histoire et fin ultime de son action ici-bas, et s'est attribué en pensée ce privilège proprement divin de l'indépendance absolue ou toute-suffisance que les théologiens nomment *aseitas*. » (MARITAIN. *Le docteur angélique, op. cit.,* p. 47–48). Il affirme également que la doctrine de l'Aquinate, « si elle repose tout entière, dans l'ordre analytique, *in via inventionis*, sur l'idée de l'être, première donnée de l'intelligence, est-elle suspendue tout entière dans l'ordre synthétique, *in via judicii*, à l'idée de Dieu,

Thomas d'Aquin évoque la division du temps dans plusieurs de ses ouvrages, proposant différents modes de division. Les divisions philosophiques de l'histoire du monde selon Thomas d'Aquin se fondent sur trois affirmations : (1) « la division du temps est produite par la division du mouvement »[6] ; (2) le temps a un commencement et une fin, ce qui divise l'histoire en au moins trois étapes, avec son début, son cours et sa fin ; (3) la division est centrée sur la causalité divine, puisqu'elle est la cause première et universelle absolue de tout ce qui existe et agit.

Sur la base de ces trois affirmations, nous développerons la division philosophique de l'histoire du monde selon Thomas d'Aquin. Sa division en trois étapes peut paraître trop étroite et exiguë, mais il faut tenir compte du fait que Thomas ne parle philosophiquement de l'histoire que dans la mesure où il peut prouver ses propos par des démonstrations scientifiques ou, du moins, par des raisons probables ou des arguments de convenance.

À la différence de la périodisation philosophique de l'histoire chez l'Aquinate, qui peut paraître concise et restreinte, sa théologie de l'histoire s'avère beaucoup plus développée et détaillée. Ces divisions théologiques de Thomas sont multiples. À plusieurs reprises, il mentionne la division théologique en huit âges, fondée sur les textes bibliques et sur la tradition patristique, sans pour autant la développer[7]. Il rapporte ces âges aux étapes de la croissance humaine, sans que cette analogie implique le nombre des années, car l'homme ne peut pas savoir combien de temps durera le dernier âge du monde.

Dans le prologue de son *Commentaire sur les psaumes*, Thomas évoque la quadruple œuvre de Dieu : l'œuvre de la création, l'œuvre du gouvernement, l'œuvre de la rédemption et

---

de la Vérité première, objet suprême de tout esprit » (*ibid*., p. 100-101). Voir aussi GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. « La première donnée de l'intelligence selon saint Thomas ». Dans : *Mélanges thomistes : publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de Saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1323).* Le Saulchoir : Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1923, p. 199–217.

[6] *Super De Trinitate*, pars 3 pr. 1. Le texte continue en disant que « la diversité du temps n'est pas non plus la cause, mais bien le signe, de la diversité du mouvement ».

[7] *Super Psalmo* 6 n. 1 : « …le premier âge va d'Adam jusqu'à Noé. Le deuxième de Noé jusqu'à Abraham. Le troisième d'Abraham jusqu'à David. Le quatrième de David jusqu'à la déportation à Babylone. Le cinquième de la déportation à Babylone jusqu'au Christ. Le sixième du Christ jusqu'à la fin du monde. Le sixième et le septième âge vont de pair, car c'est l'âge de ceux qui se reposent et de ceux qui travaillent; et au terme de ces derniers aura lieu le huitième âge des ressuscités ». Voir aussi *Super Mt*., cap. 17 l. 1 ; *Super Mt*., cap. 20 l. 1 ; *Super Io*., cap. 4 l. 1 ; *Super Rom*., cap. 4 l. 2. Les six premiers âges regardent le temps de ce monde à proprement parler, le septième âge regarde ensemble les hommes qui sont encore dans le temps et ceux qui sont déjà en dehors du temps, tandis qu'huitième âge signifie ce qui sera une fois le mouvement et le temps cesseront. Les âges temporels ont un point culminant, le « temps de la plénitude, qui est le temps de l'incarnation » du Christ (*Cf. Super Heb., cap*. 9 l. 5 ; *Contra impugnantes*, pars 5 cap. 5).

l'œuvre de la glorification[8]. Dans son *In De divinis nominibus* ainsi que dans la *Somme théologique*, il distingue trois états de la vie humaine : la vie naturelle, la vie de la grâce et la vie de la gloire[9] ou de la nature, grâce et gloire[10]. Cette distinction correspond à un déploiement temporel précis : la nature est achevée avec la création du monde, la grâce est achevée à la plénitude des temps avec l'incarnation du Christ, et la gloire sera achevée à la fin du monde.

Une autre division théologique est celle entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ou entre l'ancienne et la nouvelle alliance[11]. Elle divise le temps en trois étapes : l'étape de la nature, l'étape de la Loi et l'étape de la grâce[12], envisagées comme trois manières – plus ou moins explicites, éminentes et parfaites – de s'approcher de Dieu pour obtenir le salut[13].

---

[8] *Cf. Super Psalmos*, pr. Dans cette division Thomas met l'accent sur le point culminant de l'œuvre du gouvernement divin, qui est l'œuvre de la rédemption par le Christ, et qui est, à proprement parler, un moment dont on ne peut parler philosophiquement que comme d'un phénomène humain. Semblablement, dans *Super Psalmo* 32 n. 8 Thomas parle de deux effets de Dieu à l'égard de la terre : de la création et de son gouvernement.

[9] *Cf. In De divinis nominibus*, cap. 6 l. 2.

[10] *Cf. I^a* q. 73 a. 1 ad 1.

[11] Pour une explication de la signification du mot « Testament » dans les Saintes Écritures, voir *Super 1 Cor.* [reportatio vulgata], cap. 11 l. 6. Pour la doctrine de Thomas d'Aquin sur la différence des deux Testaments voir par exemple *I^a-IIae* q. 98 ; *I^a-IIae* q. 107 ; *Super Heb., cap*. 3 l. 2.

[12] *Cf. Super Heb., cap*. 11 l. 2. Voir aussi *Super Is*., cap. 1 l. 3.

[13] *Cf. Heb*. cap. 1 l. 1 ; *Super Heb., cap*. 8 l. 2. La première étape ou période dure de la création du monde jusqu'à la loi écrite et l'apparition de l'idolâtrie, quand les hommes ont pu recevoir et garder le droit naturel, sans préceptes positifs (L'Aquinate explique plus en détail la question de l'émergence de l'idolâtrie dans *I^a-IIae* q. 98 a. 4 co.). Le deuxième temps depuis la loi donnée à Moïse jusqu'au Christ, au moment où les Hébreux ont reçu des préceptes moraux et les préceptes cérémoniels car « la loi naturelle commençait de s'obscurcir sous une profusion de péchés » (*I^a-IIae* q. 98 a. 6 co.). Et la troisième étape dure depuis Christ jusqu'au la fin du monde, et elle « consiste dans la charité qui est la plénitude de la Loi » (*Super Heb*., cap. 10 l. 1). *Cf. Super Heb*., cap. 7 l. 1 ; *Super Rom*., cap. 5 l. 4. La division du temps en temps de la nature, de la Loi et de la grâce inclut « quatre lois qui règlent les actions humaines » : la loi naturelle, la loi de la concupiscence, la loi écrite de l'Ecriture sainte ou loi de la crainte, la loi évangélique ou loi de l'amour (*Cf. De decem praeceptis*, pr. ; dans *Super Io*., cap. 2 l. 3 et *I^a-IIae* q. 106 a. 4 ad 1 Thomas parle des trois lois). Chaque loi est jugée plus ou moins bonne selon son accord avec la raison (*Cf. I^a-IIae* q. 98 a. 1 co.). La loi naturelle est en fait la lumière de l'intelligence et nous fait connaître le bien à faire et le mal à éviter. La loi de la concupiscence apparaît après que le diable, « par suggestion, eût détourné l'homme de l'observance des préceptes divins » (*De decem praeceptis*, pr.). Depuis, l'homme est par sa concupiscence incliné à ce qui est contraire à la loi de la raison. La loi de l'Ecriture ou loi de la crainte, c'est-à-dire la Loi ancienne, était un moyen divin pour retirer l'homme du mal des vices et le ramener au bien de la pratique de la vertu par le moyen de la crainte. La loi évangélique ou loi de l'amour est un don du Christ qui retire l'homme du mal et le conduit au bien par le moyen de l'amour. La division de l'histoire du monde en trois temps concerne principalement l'histoire du peuple d'Israël. L'Aquinate discerne deux moments cruciaux dans l'histoire de ce peuple, qui divisent son histoire en trois mêmes parties. La première partie, celle de la nature, est la période précédant l'établissement du peuple d'Israël. La deuxième partie, celle de la Loi, est la période de croissance de ce peuple. Elle passe par cinq étapes : l'étape de réconfort « par les promesses au temps des pères », l'étape de gouvernement « par des jugements du temps des législateurs », l'étape de défense par des « secours au temps des juges et des rois », l'étape des instructions par des « avertissements au temps des prophètes » (*Super Is*., cap. 1 l. 2. Dans *Super Io*., cap. 2 l. 1 Thomas parle des six époques de l'Ancien Testament. Dans *Super Mt.**, cap. 1 l. 4 il propose d'autres divisions et explications). La troisième partie, celle de la grâce, est la période d'exaltation du peuple d'Israël, car à cette époque Dieu s'est incarné dans la descendance de ce peuple, il leur a prêché personnellement, il a accompli parmi eux des bonnes œuvres et des miracles, et ses disciples leur ont prêché (*Cf. Super Is*., cap. 1 l. 2. Sur la prédication aux Juifs voir aussi *Super Io*., cap. 7 l. 4. Sur les raisons des prérogatives des Hébreux : « Toutes les nations devaient bien avoir accès au salut réalisé par le Christ, mais celui-ci ne pouvait naître que d'un peuple déterminé, d'où découlent pour ce peuple des prérogatives exclusives » (*I^a-IIae* q. 98 a. 4 ad 1)). Thomas d'Aquin parle aussi de

Thomas d'Aquin a fermement soutenu que la Loi nouvelle durerait jusqu'à la fin du monde. Deux sortes de changements pouvant survenir dans l'état du monde – notamment celui de la loi et celui de l'humanité – et la Loi nouvelle inaugurée par le Christ étant la plus parfaite pour atteindre la fin ultime, il n'y a pas lieu d'attendre « un autre état à venir », malgré les changements fréquents de l'état de l'humanité selon les lieux, les époques et les personnes[14]. La venue du Christ « s'est accomplie à la plénitude des temps historiques [*in plenitudine temporis*] »[15]. Cela signifie que, pour l'Aquinate en tant que théologien, l'histoire est premièrement marquée, ponctuée et accomplie par les actions divines révélées par Dieu. Grâce à l'Écriture Sainte, Thomas d'Aquin peut ainsi tracer les contours de l'histoire : son commencement par la création, son sommet dans la vie du Christ, et sa fin avec le retour glorieux du Christ.

Cette division révèle que Thomas soutenait que la connaissance de Dieu augmentait avec la succession des temps. Chaque étape correspond à l'état dans lequel se trouve l'humanité, de sorte que la progression des dons divins convient à ceux à qui ils sont accordés[16]. En même temps, à mesure que le temps s'écoule depuis que Dieu a accordé un don, les hommes ont tendance à régresser[17]. La raison de cette régression est que l'effet s'affaiblit à mesure qu'on s'éloigne du principe ; en s'éloignant trop de celui-ci, certaines choses ne peuvent conserver éternellement leur être ni demeurer identiques selon le nombre[18].

---

cinq moments de la croissance spirituelle, de la progression des croyants dans la vie de l'Église : de la conversion à la foi jusqu'au mercredi de la quatrième semaine, de mercredi de la quatrième semaine jusqu'au Samedi saint, le moment de baptême, de baptême jusqu'à la Pentecôte, après la Pentecôte (*Cf. Contra retrahentes*, cap. 2). Il s'agit « de l'ordre selon lequel on passe d'actions plus faciles à des plus difficiles » (*Contra retrahentes*, cap. 7).

[14] *I^{a}-IIae* q. 106 a. 4 co.

[15] *De unione Verbi*, a. 1 arg. 5. *Cf. Super Io*., cap. 4 l. 4 ; *Super II Cor*., cap. 6 l. 1 ; *Super Eph*., cap. 1 l. 3 ; *III^{a}* q. 35 a. 8. Un tel choix du moment central de l'histoire pourrait être considéré comme extrinsèque pour un philosophe puisque la Bible est surtout un livre religieux, mais en même temps on est obligé de reconnaitre que le choix d'un moment précis comme central et décisif ou d'un mouvement précis de croissance et déclin comme exemplaire de toute histoire, reste toujours subjectif et indémontrable. Pour donner un exemple radical : en 1789, à l'assemblée nationale révolutionnaire, Mirabeau avait dit : « Il nous est permis d'espérer que nous commençons l'histoire des hommes ».

[16] *Cf. Super Sent*., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 ad 2 ; *Super II Cor*., cap. 3 l. 2.

[17] « À mesure que le temps passait […] la loi naturelle fut tellement obscurcie chez plusieurs qu'elle ne paraissait plus suffire au gouvernement du genre humain. Un autre remède fut donc alors ajouté : la loi ancienne et ce qui s'y rapporte. À mesure qu'elle s'affaiblit au cours du temps dans les cœurs des hommes, il fallait donc qu'un autre remède soit apporté par l'incarnation jusqu'au moment où la charité se refroidirait : alors succéderaient la vision de la foi par le second avènement et l'état de la gloire pour l'état de l'Église présente » (*Super Sent*., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 co. Voir aussi *Super Mt*., cap. 24 l. 3.). Chaque fois, l'effet du don divin s'est amoindri en raison du refroidissement de la charité dans le cœur des hommes. Le refroidissement de la charité, ou de l'amour pour Dieu, sera le pire avant que le huitième âge ne vienne, c'est-à-dire dans les derniers temps. Les hommes seront amenés à rejeter et à mépriser l'aide divine, et alors de nombreux maux viendront sur eux (*Cf. Super Sent*., lib. 3 d. 19 q. 1 a. 2 ad 5).

[18] *Cf. ibid*., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 co.

Thomas d'Aquin traite également du jour du sabbat. C'est un jour spécial dans le cours de la semaine à cause du précepte divin de le sanctifier et de s'y adonner au service de Dieu. C'est aussi un jour qui relie le cours du temps – le passé, le présent et le futur – en une seule commémoration. Car le sabbat commémore, premièrement, « le repos que prit Dieu le septième jour qui suivit les six jours de la création »[19]. Deuxièmement, il commémore le repos du corps du Christ dans le tombeau. Troisièmement, il figure la vérité de la promesse divine du repos éternel des labeurs de la vie présente. Quatrièmement, c'est un temps fixé pour s'adonner à la prière afin que l'amour de Dieu puisse s'allumer. Et cinquièmement, c'est le moment de se reposer du travail servile.

Pour Thomas d'Aquin, que le temps soit divisé en différents âges est une évidence pour la raison. Il cite Augustin qui soutient qu'il est absurde de penser que la race humaine a eu un âge unique, tout comme il est absurde de penser que l'homme est toujours jeune[20]. Thomas affirme que « les temps séculaires sont les âges distincts suivant les diverses successions des choses »[21] et que c'est principalement la succession des âges qui amène un changement d'état pour l'humanité[22]. Les âges se succèdent parce que « [c]e n'est pas du premier coup qu'un être est amené à sa perfection, mais par une série d'étapes dans la durée »[23].

Pour revenir à ses divisions philosophiques, Thomas a élaboré des divisions du temps selon le principe premier et universel du mouvement[24], en indiquant l'agir même de l'agent ou moteur premier et les changements opérés par lui. Thomas divise le temps selon trois actions propres à Dieu seul, dans lesquelles aucune action ou médiation de causes secondes n'est possible.

La division philosophique de Thomas d'Aquin du temps en trois parties ou étapes – le commencement, le milieu et la fin – se fonde sur la structure causale de la réalité : la création comme sortie des choses de leur principe premier, le gouvernement divin providentiel comme déploiement ordonné de ce qui a été créé vers sa fin, et le bonheur final comme retour de tout à ce même principe dans la perfection la plus grande possible. Cette division désigne l'opération

---

[19] *De decem praeceptis*, a. 5. Voir aussi *Super Io*., cap. 5 l. 2.

[20] *Cf. Super Sent*., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 co. Thomas cite ici *Livre sur 83 questions*, q. 42.

[21] *Super Tit*., cap. 1 l. 1.

[22] *Cf. Iª-IIae* q. 106 a. 3 ad 2.

[23] Puisque « [e]n tout genre de cause, la cause première exerce une causalité plus forte que la cause seconde ; celle-ci n'est telle qu'en vertu de la cause première » (*Iª-IIae* q. 106 a. 3 co.).

[24] Dans *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 17 Thomas d'Aquin montre qu'il considère qu'il est nécessaire que la création soit temporelle.

de la cause première et englobe le cours du temps du monde entier et de la vie de chaque être humain. Le texte de Thomas d'Aquin qui fait ressortir explicitement une telle division se trouve dans la *Somme théologique*, où nous lisons que « selon les pythagoriciens, au dire d'Aristote, la perfection réside en trois choses, "le commencement, le milieu et la fin" »[25]. Le cheminement temporel des créatures vers une fin dernière parfaite présente en effet un vestige[26] ou une imitation de la perfection divine. Ce que Dieu vit éternellement est représenté dans les créatures suivant la triple division de la perfection[27]. La triple division du temps signifie donc une triple perfection[28]. La première perfection est la perfection de la nature. Elle consiste en ce que les êtres sont constitués dans leur être, qu'ils sont parfaits dans leur substance, intégrant toutes les parties, ce qui inclut que l'univers est créé dans son intégrité[29]. La seconde perfection est la perfection selon les accidents, requise par la perfection des opérations ou activités des êtres. Cette perfection se réalise au cours du temps, suivant l'ordre naturel des choses qui « consiste à passer de ce qui est imparfait à ce qui est parfait »[30]. La perfection ultime sera atteinte par les créatures raisonnables comme leur fin ultime, à la fin du temps.

Ces trois étapes, exprimées par leur contenu, sont les suivantes : la création, le gouvernement divin providentiel et le bonheur final. La création dit le commencement temporel de tous les effets temporels, quoiqu'il renferme quelque chose d'éternel en lui-même[31]. Le gouvernement providentiel est ce qui constitue l'étape médiane de l'histoire ou son « mouvement continuel »[32]. Cette seconde étape, comprise comme le cheminement vers la fin

---

[25] *I^a* q. 74 a. 1 co.

[26] Le vestige est selon Thomas d'Aquin « une similitude confuse et imparfaite d'une chose alors que l'image représente la chose plus déterminément selon toutes ses parties et toutes les dispositions de ses parties ». L'image de Dieu se trouve dans les créatures spirituelles. Toutefois, à partir de vestige il est encore possible de « percevoir quelque chose de ce qu'il y a à intérieur même de la chose » (*Super Sent*., lib. 1 d. 3 q. 3 a. 1 co.).

[27] *Cf. Super Sent*., lib. 1 d. 3 q. 2 a. 2 co.

[28] *Cf. I^a* q. 6 a. 3 ; *I^a* q. 73 a. 1 co. ; *Super Sent*., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 ad 1 ; *Super Is*., cap. 18. Thomas y parle aussi de la perfection des catégories théologiques de grâce et de gloire, que nous omettons ici

[29] Dans *I^a* q. 73 a. 2 ad 1 Thomas explique que « Dieu est à l'œuvre jusqu'à maintenant, en conservant et en administrant la créature constituée, non en constituant une nouvelle créature ». Dans *Comp*. lib. 1 cap. 148 Thomas parle d'un ordre dans la réalisation de la perfection de la nature : « Puisque toutes choses sont ordonnées à la bonté divine (chapitre 101) comme vers leur fin et que, parmi celles qui sont ordonnées à la fin, certaines sont plus proches de cette fin en ce qu'elles participent plus pleinement de la bonté divine, il s'en suit que ce qui est inférieur parmi les choses créées et qui participe moins de la bonté divine ait en quelque sorte comme fin les êtres supérieurs. Ainsi dans l'ordre universel des choses inférieures atteignent principalement la fin ultime parce qu'elles sont ordonnées aux supérieures. C'est donc en quelque sorte à cause de l'homme, en tant qu'animal rationnel, que toute la créature corporelle existe. C'est donc dans la perfection de l'homme que toute la nature corporelle trouve en quelque sorte sa perfection. »

[30] *Super Sent*., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 4 co.

[31] *Cf. De veritate*, q. 6 a. 3 ad 9.

[32] *Super Psalmo* 18 n. 3.

ultime, comprend « l'ensemble de l'état de la vie présente »[33]. Le bonheur final exprime la finalité ultime qui ne serait atteinte qu'au dernier moment de l'histoire du monde – non pas dans le sens de quelque chose que les créatures peuvent fabriquer ou produire, mais seulement dans le sens d'une fin que les hommes cherchent à posséder, qu'ils désirent naturellement, vers laquelle ils tendent et en vue de laquelle ils agissent[34]. Les créatures existent dans le temps depuis leur création au commencement du temps. Depuis, elles sont en mouvement continu grâce au gouvernement divin providentiel. Et un jour, elles connaîtront la fin du temps qui, pourtant, pour certaines d'entre elles, ne serait pas la fin de leur existence en tant que telle, mais la fin de leur existence temporelle.

Du côté de Dieu, il ne s'agit pas de trois activités distinctes et successives. Les étapes se distinguent plutôt du côté des créatures, dans leur manière d'exister, de se déployer et de tendre vers leur fin. Elles apparaissent comme trois types de relations à l'égard de Dieu. La première relation est celle de la dépendance totale des créatures à l'égard de leur Créateur. La seconde est une relation de dépendance en termes de durée et de conservation. Puisque les créatures ne sont pas capables de durer par elles-mêmes, parce qu'elles ne possèdent pas leur être, Dieu les garde et les conduit à leur développement parfait, leur permettant d'atteindre leur véritable fin. Le troisième est une relation de dépendance à l'égard de celui qui est leur fin ultime et la source de toute perfection.

4.1. La première étape : la création

Thomas d'Aquin est conscient que l'homme entre dans le monde sans pouvoir expérimenter le commencement de l'existence du monde ni faire partie de ce commencement. Puisque la création dépend de la volonté divine, qui dépasse la possibilité de connaissance humaine, l'homme ne peut pas scruter par sa raison comment le monde a été fait[35]. Mais cette

[33] *Super Sent*., lib. 4 d. 17 q. 2 a. 4 qc. 1 co.

[34] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 18.

[35] *Cf. Super Sent*., lib. 2 d. 2 q. 1 a. 3 co. La foi catholique essaie de se rapprocher un peu plus de la connaissance de la manière dont la création a eu lieu. Mais la révélation et l'article de foi en la création laissent plusieurs questions ouvertes. Les Pères de l'Église eux-mêmes ont compris et interprété différemment le récit de la création dans l'Écriture Sainte. Dans ses réflexions, Thomas d'Aquin s'appuie notamment sur Augustin. L'utilisation par Augustin de *Vetus Latina Biblia*, où l'original Grec *κοινῇ* de Sirac 18,1 a été traduit par *simul,* et compris par Augustin comme signifiant « simultanément » ou « en même temps », au lieu de « ensemble », l'avait amené à tenter de concilier deux textes bibliques apparemment contradictoires (Voir dans AUGUSTIN D'HIPPONE. « De la Genèse au sens littéral ». Dans : *Œuvres complètes de Saint Augustin,* tome 4. Sous la dir. de M. Raulx. Trad. de M. Citoleux. Bar-Le-Duc : L. Guérin & Cie, 1866, p. 88–322, p. 197. Dans notre traduction il est écrit que Dieu « a créé tout ensemble », tandis qu'Augustin en effet cite Sirac 18,1 où il lit « creauerit omnia simul » (AUGUSTIN D'HIPPONE. *De Genesi ad litteram libri duodecim.* Édité par Joseph Zycha. Vienne : Tempsky, 1894. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 28/1), p. 3–435, p. 133)). Thomas d'Aquin reprend l'interprétation

impossibilité de connaître la manière dont le monde a été créé n'a pas empêché les philosophes de réfléchir sur le fait de la création. Les philosophes de l'Antiquité pensaient généralement « que rien ne se fait de rien »[36]. Démocrite et Épicure enseignaient sur « la création des choses dans l'être de leur nature »[37], mais ne disaient pas qu'il s'agissait d'un effet de la puissance divine. Platon et Anaxagore ont parlé du Dieu créateur, mais pas du fait que Dieu a créé la matière. Aristote, quant à lui, ne pensait pas que le monde et le temps avaient un commencement[38].

La question de la création relève donc d'une réalité qui précède toute expérience humaine. Thomas pose philosophiquement la question de la création après la découverte de l'existence d'un Être premier, nécessaire, immuable et éternel. Il s'interroge sur les liens entre Dieu et les êtres, sur les relations entre l'Un et le multiple, entre l'Être nécessaire et les choses contingentes, entre l'Acte pur et les choses possibles. En découvrant Dieu comme celui qui est la cause universelle efficiente, exemplaire et finale des choses, la recherche l'amène à découvrir le rapport que les êtres entretiennent avec lui au niveau de l'être et au niveau de l'acte. Thomas d'Aquin souligne que la réflexion philosophique ne doit pas considérer seulement « l'émanation d'un être particulier à partir d'un agent particulier », mais surtout « l'émanation de tout l'être universel à partir du premier principe »[39]. La cause du monde, qui l'a si bien et

---

d'Augustin et parle de création simultanée ou instantanée : « Ce qui est fait à partir de rien, se fait et est fait en même temps » (*De potentia*, q. 3 a. 1 ad 11) et « au moment où une chose se crée, elle est créée » (*Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 19). Thomas donne quatre arguments pour exclure l'idée de succession de la création : « la succession est une propriété du mouvement » et possède « un moyen terme entre les extrêmes », le devenir précède l'achèvement de la production et toute production se réalise dans le temps (*Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 19). Dieu peut instantanément produire à partir de rien l'être en acte parfait parce qu'il est acte pur et dans son opération aucune puissance ne précède temporellement l'acte (*I^a* q. 66 a. 1 ad 2). La création accomplie en un instant indivisible marque aussi le commencement du temps. De plus, contrairement à Basile, Ambroise et Jean Chrysostome, Thomas affirme que « la matière première ne fut ni créée sans aucune forme, ni créée sous une forme unique commune, mais fut créée sous des formes distinctes » (*I^a* q. 66 a. 1 co.). Puisque les Pères de l'Église n'étaient pas d'accord sur le point de savoir si les sept jours de la création constituaient en fait un seul jour, Thomas, pour sa part, répondit que « Dieu créa tout simultanément, pour ce qui est de la substance des choses, en une sorte d'état d'informité. Mais pour ce qui est de la formation qui fut opérée par la distinction et l'ornementation, ce ne fut pas simultané. D'où l'emploi exprès du mot "création" » (*I^a* q. 74 a. 2 ad 2). Il explique que « ce n'est pas par impuissance de Dieu, comme s'il avait besoin de temps pour opérer, que toutes les choses ne furent pas simultanément distinguées et ordonnées, mais afin qu'un ordre soit observé dans l'institution des choses. Ainsi convenait-il que correspondent aux divers états du monde des jours distincts. Mais chaque fois, la nouvelle œuvre ajoutait au monde un nouvel état de perfection » (*I^a* q. 74 a. 2 ad 4).

[36] *Super Heb*., cap. 11 l. 2, où Thomas cite *Physique*, liv. II et énumère Empédocle, Anaxagore, Platon, Avicenne

[37] *De articulis Fidei*, pars 1. Dans *De potentia*, q. 3 a. 17 co. Thomas précise que » très anciens Naturalistes […] ont pensé : a) ou bien que le monde a toujours existé en continuité, parce qu'ils ne pensaient qu'aux agents naturellement déterminés à un seul objet d'où il fallait que découle toujours le même effet, b) ou bien (qu'il a existé) avec interruption, comme Démocrite le dit, qui pensait que le monde, ou plutôt les mondes, avaient été composés et désagrégés de nombreuses fois par le hasard, à cause du mouvement causal des atomes. »

[38] *Cf. De articulis Fidei*, pars 1 ; *Super Decretales*, n. 1.

[39] *I^a* q. 45 a. 1 co. Dans *De potentia*, q. 3 a. 17 co. Thomas écrit : « C'est pourquoi il faut parler autrement de la production d'une créature particulière et de la sortie de Dieu de tout l'univers. En effet, quand nous parlons de la

intelligemment ordonné, notamment les corps célestes, ne peut pas être la nécessité de la matière, mais une cause intelligente, quelqu'un. De la même manière, « tout ce qui peut être ou n'être pas exige qu'un autre le fasse exister; car quant à lui-même il y est indifférent. Or ce qui fait que quelque chose est, lui est antérieur »[40].

L'efficacité de l'action divine est donc universelle. Dieu communique en premier lieu l'être participé, sans présupposer d'autre chose. En fait, « cette causalité première, qui s'exerce sans la coopération de la matière (*ex nihilo*), sans la coopération d'un instrument […], sans aucun devenir »[41], au sens absolu et universel, s'appelle la création. Ainsi, « du côté de Dieu la création est une action libre, et du côté de la créature c'est une relation de dépendance radicale dans l'ordre de l'être »[42].

La création a deux aspects : son aspect éternel et son effet dans le temps. L'aspect éternel concerne l'acte créateur de Dieu, qui est identique à ce que Dieu est en lui-même. Son effet dans le temps est la production de l'être créé, qui commence à exister à partir du moment voulu par la volonté divine. La communication de l'être est l'effet temporel propre de l'acte créateur. Cela permet à Thomas de préciser que Dieu est partout par sa puissance, par sa présence et par son essence[43].

Parlant de l'éternité du monde, nous avons vu que Thomas d'Aquin pensait qu'il n'est pas possible d'arriver à une démonstration scientifique du commencement du monde, c'est-à-dire du caractère temporel de la création, mais seulement à des raisons de probabilité ou des arguments de convenance. Le temps ou la durée d'une chose, étant extérieure à elle, ne découle pas de sa nature et sa nature n'a pas de temps déterminé, mais le temps succède toujours au temps. La production universelle des choses, qu'est la création, inclut la production du temps lui-même. Mais la quantité déterminée de temps fixée à l'univers, selon Thomas, « dépend de

---

production d'une créature particulière, on peut trouver la raison pour laquelle elle est telle, à partir d'une autre créature, ou du moins à partir de l'ordre de l'univers, à qui toute créature est ordonnée, comme la partie à la forme du tout. Mais quand on parle de tout l'univers, qui parvient à l'être, nous ne pouvons plus trouver au-delà quelque chose de créé d'où on puisse tirer une raison pour laquelle il est tel ou tel. C'est pourquoi, comme ni du côté de la puissance de Dieu qui est infinie, ni du côté de sa bonté, qui n'a pas besoin des créatures, on ne peut trouver de raisons pour une disposition déterminée de l'univers, il faut admettre comme raison la volonté absolue de celui qui produit l'univers, pour que, si on cherche pourquoi l'immensité du ciel est telle, et pas plus grande, on ne puisse tirer cette raison que de la volonté du créateur. »

[40] *Comp*. lib. 1 cap. 6 Item.

[41] PHILIPPE. *De l'être à Dieu…, op. cit.,* p. 438.

[42] *Ibid*., p. 433, note 2.

[43] *Cf. I*^{a} q. 8 a. 3 co.

la simple volonté de Dieu, qui a voulu que le monde n'existe pas toujours, mais qu'un jour, il commence à exister comme il a voulu que le ciel ne soit ni plus grand ni plus petit »[44].

Selon Thomas d'Aquin, la création relève de la sagesse opérationnelle de Dieu. La création est « la production d'une chose selon la totalité de sa substance, sans qu'il y ait aucun élément préalable, soit incréé, soit créé par un autre »[45]. Produire l'être subsistant tout entier, sans que rien préexiste, sans présupposer aucun sujet, est propre à l'acte pur dont la puissance est infinie[46]. Il s'ensuit que « nul être ne peut créer quoi que ce soit, sauf Dieu qui est la cause première »[47], et qu'il est impossible que quoi que ce soit créé par des intermédiaires, mais par Dieu seul[48].

La création est une production de l'être qui ne constitue pas un mouvement, car « ce qui est du non-être en acte et absolument, c'est-à-dire selon la substance, ne peut jamais se mouvoir »[49]. La création « ne présuppose rien dans la chose dont on dit qu'elle est créée », pas même la matière, puisque la causalité du Créateur « s'étend à tout ce qui existe dans la chose »[50]. Dès lors, dans l'être créé,

> *le non-être est antérieur à l'être, non pas d'une antériorité dans le temps ou dans la durée, de sorte que cela n'aurait d'abord pas existé et existerait par la suite, mais d'une priorité de nature, de sorte que la chose créée, si elle était laissée à elle-même, aboutirait au non-être, puisqu'elle n'a l'être que par l'action d'une cause supérieure.*[51]

À proprement parler, c'est le composé subsistant, constitué de matière et de forme, qui est créé, tandis que la matière, la forme et les accidents sont dits concréés[52]. Ils ne sont pas créés en eux-mêmes mais en tant que réalités qui participent à l'être de la chose créée.

La création n'est pas une mutation, « mais la dépendance même de l'être créé par rapport au principe qui l'établit dans l'être »[53]. Elle appartient au genre de la relation : celle «de la chose

---

[44] *De potentia*, q. 3 a. 17 co.
[45] *I^a* q. 65 a. 3 co.
[46] *Cf. De potentia*, q. 3 a. 1 co. ; *I^a* q. 65 a. 3 ad 3.
[47] *I^a* q. 65 a. 3 co.
[48] *Ibid*.
[49] *Sententia Metaphysicae*, lib. 11 l. 11 n. 16.
[50] *Super Sent*., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 2 co.
[51] *Ibid*.
[52] *Cf. De potentia*, q. 3 a. 1 ad 12 et a. 8 co.
[53] *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 18.

créée, dépendant de son créateur pour son être et par rapport à son non-être précédent »[54], ou une « relation à Dieu avec la nouveauté de l'être »[55]. Cette relation ou ce rapport de dépendance de la créature vis-à-vis du Créateur peut être considérée comme active ou passive. Considérée de façon active, elle désigne l'action de Dieu par rapport à la créature, et cette relation n'est que de raison et non une relation réelle. Prise au sens passif, la création est une relation réelle[56]. Dieu cause toutes les réalités par sa science et sa volonté, sans leur être relatif, tandis que les réalités lui sont totalement relatives, restant dans leurs existences dépendantes de la causalité divine.

Entre le Créateur et la créature existe donc une différence insurmontable : son éternité et son immutabilité appartiennent exclusivement au Créateur[57], et non à l'être des créatures qui sont contingentes et muables. Entre le Créateur et la créature existe donc la différence insurmontable. Pour notre propos, cette différence concerne aussi le temps : Dieu est en dehors du temps, alors que les créatures sont dans le temps. Elles sont finies quant à leur durée parce qu'elles ont au moins un commencement, et elles sont toutes mutables.

Le temps n'existait pas avant la production universelle des choses, avant[58] la création du monde. Mais contrairement au lieu, qui a été créé simultanément dans son intégralité comme l'une des réalités permanentes, le temps a été concréé dans son principe et n'est donc pas une chose permanente. Maintenant encore, « rien ne peut être considéré comme du temps en acte, en dehors de l'instant présent »[59]. Avec l'apparition des mouvements, avec l'écoulement des actions, le temps apparait comme leur mesure. Dès lors, les agents particuliers exercent leurs activités de manière proportionnelle au temps, à un moment précis, et non avant ou après[60].

Dieu a créé le monde en vue d'une fin, et il meut et dirige toutes choses vers cette fin. Elle consiste en la perfection de l'univers par la participation de toutes ses parties à la bonté divine[61]. En raison de l'impossibilité que la divine bonté soit parfaitement représentée dans les

---

[54] *Comp*. lib. 1 cap. 99. Voir aussi *De 108 articulis*, q. 95.

[55] *De potentia*, q. 3 a. 3 co.

[56] *Cf. ibid*. *Cf.* COPLESTON, Frederick Charles. *A History of Philosophy, Volume II : Medieval Philosophy.* New York : Doubleday, 1993, p. 363–364. ; HERMAN DUVEL. « Stvoriteljsko-providnosna… », *op. cit.,* p. 364.

[57] *Cf. Super Heb., cap*. 1 l. 5.

[58] Thomas note que par *avant* et *après* il ne faut pas entendre le temps, car c'est seulement la manière humaine de parler, qui se sert de l'imagination (*cf. Comp*. lib. 1 cap. 98).

[59] I^a q. 66 a. 4 ad 5.

[60] *Cf. Comp*. lib. 1 cap. 98.

[61] *Cf.* I^a q. 47, a. 1. Voir aussi *Comp*. lib. 1 cap. 101. Puisque « la première chose que veut la divine volonté c'est sa bonté », la fin dernière « de la génération ou de la perfection de toutes les choses » faites par Dieu est nécessairement la bonté divine, c'est-à-dire que les choses parviennent à lui ressembler.

créatures, Dieu a créé « beaucoup de choses afin que ce qui manque à l'une soit suppléé par l'autre »[62]. Par leur multiplicité et leur distinction ou diversité, les créatures participent à la bonté divine selon divers degrés. De cette manière, Dieu a établi un certain ordre entre les créatures[63], et de cette ordonnance des différentes choses « il en résulte une beauté des choses qui met en valeur la Sagesse divine »[64].

La création du monde dans toutes les parties qui la composent appartient au passé. L'apparition des nouvelles choses qui continuent d'advenir dans le monde n'est donc pas une création proprement dite, mais une génération à partir de la matière[65]. Dieu, cependant, continue d'agir encore aujourd'hui, mais non en produisant de nouvelles œuvres, mais « en conservant et en gouvernant ce qu'il a produit »[66]. Thomas parle de *l'état de reproduction (status propagationis)*[67] pour exprimer ce grand mouvement qui a commencé une fois que la création a cessé.

L'œuvre de création se poursuit au sens de l'œuvre des six jours, que Thomas analyse dans la Première Partie de la *Somme théologique*[68]. Thomas y distingue une première période (œuvre de la distinction ou *opus distinctionis*) et une deuxième période (œuvre de l'ornement ou *opus ornatus*). Cette succession interne à l'œuvre créatrice est déjà une forme d'ordination causale dans le temps, et constitue le point de départ de tout le déroulement historique ultérieur.

Cet ordre intrinsèque à l'œuvre créatrice n'est pas sans analogie avec la division de l'histoire humaine en six âges, que Thomas d'Aquin reçoit de la tradition augustinienne. Dans son commentaire du sixième Psaume[69], l'Aquinate établit une correspondance réelle entre les six jours de la création et les six âges du monde : de même que la semaine du monde s'achève dans le repos du septième jour, le cours de l'histoire humaine est tout entier ordonné à ce repos final qui, en le transcendant, lui communique son sens ultime[70].

---

[62] *Comp*. lib. 1 cap. 102. Thomas y noté : « Ni cependant toute l'universalité des choses ne parvient pas à égaler la divine bonté parfaitement mais selon une perfection relative ». Dans *Quodlibet* III, q. 3 a. 1 co. Thomas argumente que « les divers degrés des choses sont produits immédiatement par création ».

[63] *Cf. I[a]* q. 65 a. 3 ad 1 ; *Quodlibet* III, q. 3 a. 1 co. ; *Comp*. lib. 1 cap. 102.

[64] *Comp*. lib. 1 cap. 102.

[65] Dans *Super Heb., cap*. 4 l. 1 Thomas explique que l'apparition des nouvelles choses qui a eu lieu depuis était « contenu dans ces espèces déjà produites, soit quant à la puissance, comme dans les êtres animés et parfaits, soit sous la forme des raisons séminales, soit comme matière, par exemple, les minéraux ».

[66] *Ibid*.

[67] *Ibid*.

[68] *Cf. I[a]* q. 65 à q. 74

[69] *Cf. Super Psalmo* 6 n. 2.

[70] TORRELL. *Initiation…, op. cit.,* p. 177–180.

Une telle correspondance n'est pas chez Thomas un simple procédé rhétorique ou une figure allégorique ; elle manifeste que la structure du temps historique est déjà inscrite dans l'ordre même de la création. Le déploiement de l'histoire obéit ainsi à une logique de la sagesse divine (la providence) qui, dès l'origine, dispose toute chose avec mesure. Dès lors, cosmologie et histoire ne sont pas deux domaines séparés : la première prépare et fonde la seconde, et c'est pourquoi l'analyse des étapes de l'histoire doit partir de l'œuvre de la création[71].

4.2. La deuxième étape : le gouvernement providentiel

4.2.1. La providence divine et le gouvernement divin

La question de la création est immédiatement liée à la question de la providence divine et du gouvernement divin[72]. L'homme ne façonne pas simplement les événements de l'histoire : il y est lui-même façonné. Thomas soulève la question du gouvernement divin dans la

[71] TORRELL. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, op. cit.,* p. 75-81.

[72] L'homme peut, selon Thomas d'Aquin, par sa seule raison conclure que Dieu gouverne le monde par sa providence. Thomas rappelle certains philosophes et leur façon d'envisager le problème de la providence, comme Démocrite et les Épicuriens, dont il dit qu'ils niaient complètement la providence, Platon, qui l'avait compris de façon erronée, ou encore Cicéron et Moïse Maïmonide, qui l'ont compris de manière restrictive. *Cf. I*^{a} q. 22 a. 3 co. ; *I*^{a} q. 22 a. 2 co. et ad 4 ; *De articulis Fidei*, pars 1 ; *Super Iob*, pr. L'Aquinate résume ainsi la doctrine de Platon et Aristote sur la providence divine : « Platon soutient, en effet, que Dieu, parce qu'il est un et bon, en raison de sa souveraine bonté, doit veiller sur tous les êtres inférieurs, et que chacun d'eux, en tant que participant de la bonté du premier bien, doit veiller sur les êtres qui sont au-dessous de lui, non seulement du même ordre, mais des ordres différents, et, d'après cette idée, le premier intellect séparé gouverne tout l'ordre des intellects séparés, tout supérieur son inférieur, et l'ordre entier des intellects séparés gouverne les âmes et tous les ordres inférieurs. Et il ajoute encore que les âmes sublimes des cieux veillent sur les âmes inférieures, et président à la génération des corps inférieurs. De même, les âmes supérieures, les inférieures, les âmes des démons ont de l'influence sur celles des hommes. Car les Platoniciens prétendaient que les démons étaient établis médiateurs entre nous et les substances supérieures. Aristote ne diffère pas beaucoup de cette idée sur la Providence. Il suppose un seul être bon séparé, veillant sur tout, comme un roi et un maître sous lequel sont différents degrés d'êtres, que toutes les choses supérieures sont gouvernées par une sage Providence, de telle manière qu'il n'y ait entre elles aucun défaut. Car les êtres inférieurs, qui sont moins soumis à la Providence, sont soumis à plusieurs défauts: de même que, dans une maison, les enfants qui sont parfaitement soumis au gouvernement du père de famille, n'ont rien ou presque rien à désirer. Comme les actions des serviteurs sont défectueuses dans beaucoup de choses, de même dans les corps inférieurs les défauts proviennent de l'ordre naturel, qui n'est pas tronqué dans les corps supérieurs. Les âmes humaines sont aussi très souvent éloignées de la connaissance de la vérité et de la recherche du vrai bien, ce qui n'arrive pas dans les âmes supérieures ou les intelligences pures. C'est pourquoi Platon croit qu'il y a des démons bons, et d'autres mauvais, ainsi que parmi les hommes; et que les dieux, les esprits purs et les âmes des astres, sont exempt de toute espèce de méchanceté » (*De substantiis separatis*, cap. 3). D'une manière semblable, dans *Quodlibet* XII, q. 4 co. Thomas corrige les erreurs de ceux qui ont mal interprété le sens du destin, compris comme un effet de la providence. Cette distinction thomasienne entre la providence et le destin s'appuie directement sur la doctrine classique de Boèce, qui définit la providence comme la raison divine même résidant dans le principe suprême, et le destin (*fatum*) comme la disposition inhérente aux choses mobiles par laquelle la providence lie chaque chose à son ordre (voir BOÈCE, *Consolation de Philosophie, op. cit.,* Livre IV, pr. 6 ; *cf. I*^{a} q. 116 a. 1. D'autre part, dans son commentaire sur *De caelo* 271a20 d'Aristote, Thomas affirme qu'Aristote avait posé le problème de la création et de la providence : « Il faut considérer qu'Aristote établit ici que Dieu est le créateur des corps célestes et non seulement une cause en vue d'une fin, comme certains l'ont dit » (*In De caelo*, lib. 1 l. 8 n. 14). Semblablement dans son commentaire de la *Métaphysique* : « on voit clairement qu'est fausse l'opinion de ceux qui ont soutenu qu'Aristote pensait que Dieu n'était pas la cause de la substance du ciel, mais seulement cause de son mouvement » (*Sententia Metaphysicae*, lib. 6 l. 1 n. 21).

cinquième voie de *I^a* q. 2 a. 3. Il y voit la raison pour laquelle diverses réalités s'unissent en un seul ordre vers une fin déterminée. Thomas parle également de deux preuves de gouvernement divin. La première dit que l'accordage de réalités naturelles de natures différentes pour former un seul ordre exige un gouvernement unique[73]. La seconde dit que cet ordre implique une sagesse intelligente qui dépasse la portée de la nature de chacun des êtres[74].

Le seul être qui puisse ainsi ordonner toutes choses dans l'ordre providentiel unique et gouverner le monde vers sa perfection finale est Dieu[75]. La raison en est que la fin est un bien, et que tout ce qui est bon dans les créatures vient de Dieu. Il est la cause universelle auquel rien ne peut échapper à son ordre, et toutes les choses sont soumises à sa providence, « non seulement dans l'universalité de leur nature, mais dans leur singularité »[76]. Puisque « tout agent agit en vue d'une fin, l'ordination des effets à la fin doit s'étendre aussi loin que s'étend la causalité du premier agent »[77], il s'ensuit que le gouvernement divin atteint chaque être dans sa singularité même, car là où s'exerce sa causalité, s'exerce nécessairement sa providence.

Les raisons que tout est soumis au gouvernement par la providence divine sont multiples. La première raison dit que « tous les êtres par leurs actes tendent à réaliser la divine bonté », et « c'est par Dieu lui-même dont cette fin lui est propre que toutes choses sont dirigées

[73] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 13. L'accordage de réalités naturelles différentes, contraires et discordantes dans un ordre constant unique et dans la réalisation de ce qui est le meilleur, qui se produit tout le temps ou la plupart du temps, ne peut se faire sans que quelqu'un les gouverne par sa providence vers une bonne fin déterminée. L'Aquinate mentionne l'argument de Jean Damascène (plus tard indiqué par Averroès) pour l'existence de Dieu, et qui est tiré du gouvernement des choses. Voir aussi *I^a* q. 103 a. 1 co. Dans *I^a* q. 103 a. 1 ad 1 Thomas donne l'exemple de la flèche dirigée vers la cible par l'archer : « de même que le mouvement de la flèche vers un but déterminé démontre à l'évidence que la flèche est dirigée par un être connaissant, ainsi le cours assuré des réalités naturelles privées de connaissance manifeste clairement qu'une intelligence gouverne le monde. »

[74] Cette preuve tient compte de la bonté souveraine du Dieu Créateur, qui non seulement produit des choses excellentes, mais aussi les conduit à leur perfection. Et puisque « la perfection dernière d'un être se trouve dans l'obtention de sa fin », il « appartient donc à la bonté divine, après avoir donné aux choses l'existence, de les acheminer à leur fin » (*I^a* q. 103 a. 1 co.).

[75] Ce ne peut être que celui-là même qui l'a créé, celui qui est la cause universelle de tout être, « un principe extérieur qui est hors de l'univers » (*De veritate*, q. 5 a. 3 co.). Thomas écrit encore : « C'est en vertu du même principe qu'il appartient à Dieu de gouverner le monde et de le causer ; car c'est au même être qu'il appartient de produire une chose et de lui donner sa perfection, ce qui est le rôle du gouvernement » (*I^a* q. 103 a. 5 co.). Voir aussi *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 1.

[76] *I^a* q. 22 a. 2 co. Voir aussi *De veritate*, q. 5 a. 4 co.

[77] *I^a* q. 22 a. 2 co. Le texte continue : « En effet, il arrive, dans les œuvres d'un agent, qu'un effet se produise sans être ordonné à la fin. C'est parce que cet effet procède de quelque autre cause en dehors de l'intention de l'agent. Or la causalité de Dieu, qui est l'agent premier, s'étend à tous les étants, non seulement quant à leurs éléments spécifiques, mais aussi quant à leurs caractères d'individus, et aussi bien à ceux des choses incorruptibles qu'à ceux des choses corruptibles. […] De même […], Dieu connaît toutes choses, universelles et particulières. Et comme sa connaissance a le même rapport aux choses que celle de l'art créateur à ses œuvres […], il est nécessaire que toutes choses soient soumises à l'ordre conçu par lui de même que tous les objets fabriqués sont soumis à l'ordre conçu par l'artisan. »

vers cette fin »[78]. La deuxième raison dit que « [t]out ce qui peut faire défection et qui n'est pas toujours stable doit être ordonné par ce qui est stable »[79]. Et puisque toutes les créatures, des natures intellectuelles ou pas, sont changeantes et défectibles, il reste qu'elles sont ordonnées par Dieu, « chez qui aucune déficience n'est possible »[80]. La troisième raison est que ce « qui est par participation est ramené à ce qui est par essence comme en sa cause »[81]. « Comme Dieu seul est bon essentiellement et que tout le reste reçoit par une certaine participation son complément de bonté, il est nécessaire que toutes choses reçoivent de Dieu leur complément de bonté »[82]. Gouverner donc veut dire établir en vue du bien.

La providence est définie comme cette « disposition rationnelle des choses qui ont à être ordonnées à une fin » ou « le plan même selon lequel les choses sont ordonnées à leur fin »[83]. La providence est en effet « la partie principale de la prudence, partie à laquelle les deux autres se subordonnent, pour autant que, à partir des choses passées remémorées, et des choses présentes saisies par l'intelligence, nous conjecturons sur les choses futures que nous avons à ordonner »[84]. Elle « ressemble à la providence économique par laquelle on gouverne une famille, ou à la providence politique par laquelle on gouverne une cité ou un royaume, et par laquelle on ordonne à une fin les actes des autres »[85]. On l'attribue à Dieu en ce sens que Dieu ordonne les autres à leur fin, et non qu'il ordonne à la fin ses propres actes parce qu'il est lui-même la fin ultime, sa propre béatitude[86]. La providence inclut en Dieu à la fois sa connaissance et sa volonté. La puissance divine exécute la providence qui, par son acte, dirige l'acte de la puissance. Le bon ordre de l'univers manifeste que Dieu gouverne selon la justice distributive, donnant à chacun selon sa dignité[87]. Cette garde des effets en ordre, où les effets seconds se rapportent aux premiers, et les premiers à Dieu, est ainsi l'effet de la sagesse divine. Il s'ensuit que Dieu prend soin de ses créatures par sa providence.

---

[78] *Comp*. lib. 1 cap. 123.

[79] *Ibid*.

[80] *Ibid*.

[81] *Ibid*.

[82] *Ibid*.

[83] *I*^{a} q. 22 a. 1 co.

[84] *Ibid*. Dans la première solution Thomas explique plus en détail : « D'après le Philosophe, la providence, au sens propre du mot, a pour rôle de prescrire les actions dont une vertu auxiliaire, l'eubulia (bon conseil) a la charge de delibérer comme il faut, et une autre, la synésis (bon sens), celle de bien juger. »

[85] *De veritate*, q. 5 a. 2 co.

[86] *Cf. ibid.*, q. 6 a. 1 co.

[87] *Cf. I*^{a} q. 21 a. 1 co. Thomas précise que la justice commutative, qui est celle des échanges mutuels impliquant une réciprocité, ne peut se trouver en Dieu.

La providence divine comprend deux moments : la providence à proprement parler, c'est-à-dire la connaissance et la détermination de l'ordre des choses dans l'intelligence divine, et la gouvernance ou le gouvernement, c'est-à-dire la mise en œuvre ou l'exécution de ce plan dans la réalité[88]. Le premier élément vient de la sagesse qui établit l'ordre aux autres, et « le second appartenant au pouvoir réalisateur »[89].

La providence est en Dieu comme le dessein éternel dans l'esprit de l'ordonnateur, tandis que le gouvernement en est l'exécution temporelle dans des réalités créées[90]. Ce dernier s'exerce de manière active chez celui qui gouverne, et de manière passive chez ceux qui sont gouvernés. Bien que distincts, providence et gouvernement se complètent : « La pensée de l'ordre est d'autant plus parfaite qu'elle embrasse jusqu'aux moindres choses, mais l'exécution des effets de moindre importance revient aux forces inférieures qui leur sont proportionnées »[91].

Gouverner consiste à conduire chaque chose vers sa fin propre[92]. Cette fin est le bien parfait, qui transcende la bonté de l'être substantiel (acte premier) et celle de ses opérations (acte second)[93]. Il s'agit du bien parfait ultime qui est dit bon absolument. Puisque cette fin ultime est extrinsèque au monde, la tâche du gouverneur n'est pas seulement de maintenir la chose dans son être, mais de l'acheminer vers sa fin[94]. Enfin, la providence divine exclut tout désordre en préservant le double ordre de l'univers : celui des créatures entre elles, dans leur entraide mutuelle, et l'ordre « de tout l'univers par rapport à Dieu »[95].

La providence est dans l'intelligence de Dieu comme « la conception de l'ordre à assurer », tout en supposant la volonté de Dieu qui veut la réalisation du monde et la fin, et ainsi elle est éternelle. Le gouvernement est, puisqu'il est la réalisation de cet ordre, temporel[96]. La providence et le gouvernement se distinguent sur un point encore : « en ce qui concerne le plan du gouvernement divin, Dieu gouverne immédiatement toutes choses ; quant à l'exécution, Dieu gouverne certaines réalités par des intermédiaires »[97]. Dans son intelligence, Dieu prend

[88] *Cf. I^a* q. 22 a. 3 co.

[89] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 77.

[90] *Cf. I^a* q. 22, a. 1, ad 2.

[91] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 77.

[92] *Cf. I^a* q. 103, a. 1, co.

[93] Il s'agit du bien intrinsèque. Si c'était le bien ultime, il suffirait aux hommes de s'occuper de leur santé, de leur subsistance, de leur recherche de la vérité, de leur éducation.

[94] *Cf. I^a* q. 103, a. 4, co. On peut voir aussi *De regno*, lib. 1 cap. 15.

[95] *Super Sent*., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 1 co. *Cf. I^a* q. 21, a. 1, ad 3.

[96] *I^a* q. 22 a. 1 ad 2.

[97] *I^a* q. 103 a. 6 co.

soin de toutes choses, même des plus petites, et leur donne l'être et la vertu d'agir. Il pourvoit immédiatement à tout, jusqu'au moindre détail. Et au second moment, sa providence se sert d'intermédiaires en gouvernant les êtres inférieurs par l'intervention des supérieurs[98]. À la différence de l'acte créateur, Dieu conserve et dirige « par l'intermédiaire d'instruments et de causes secondes ; car ces actes atteignent la créature, non plus dans son être, mais dans son devenir et sa durée, l'orientant vers sa fin propre et sa fin ultime »[99].

L'implication des causes secondes et des instruments dans l'exécution du plan divin n'exclut nullement l'action immédiate de Dieu sur chaque chose. Contrairement aux gouvernants humains qui, limités par leur incapacité à saisir simultanément l'essentiel et le détail, confient les tâches mineures à leurs subordonnés[100], Dieu gouverne tout directement. Le recours aux causes intermédiaires « ne provient pas d'une déficience de la puissance divine »[101], mais au contraire de la surabondance de sa bonté. En effet,

> *puisque le gouvernement doit conduire à la perfection les choses gouvernées, il s'ensuit que le gouvernement sera d'autant meilleur qu'une plus grande perfection leur est communiquée par celui qui gouverne. Or il est plus parfait d'être bon soi-même, et en même temps cause de bonté pour les autres, que d'être simplement bon en soi. C'est pourquoi Dieu gouverne les êtres de telle manière que certains d'entre eux puissent être, en gouvernant, cause de bonté pour les autres*.[102]

La médiation permet donc à certaines créatures de connaître la perfection et la dignité d'être les causes des choses, et permet de mieux réaliser la perfection du tout[103]. Les causes secondes n'échappent cependant « à l'ordre de la cause première, qui est universelle »[104].

La question de la providence, entendue comme l'ordonnance divine vers une fin, implique nécessairement celle du bien, puisque le bien a la raison de perfection et de fin[105]. Selon Thomas d'Aquin, le monde ou les choses sont ordonnés à une double fin : l'une transcendante et extrinsèque, l'autre immanente et intrinsèque. La fin transcendante est le Bien

---

[98] *Cf. ibid*., q. 22 a. 3 co.
[99] PHILIPPE. *De l'être à Dieu…, op. cit.,* p. 456.
[100] *Cf. Comp*. lib. 1 cap. 131.
[101] *I^a* q. 23 a. 8 ad 2.
[102] *Ibid*. q. 103 a. 6 co.
[103] *Cf. ibid*. ad 2.
[104] *Ibid*. q. 23 a. 8 ad 3.
[105] *Cf.Comp*. lib. 1 cap. 109 ; *I^a* q. 103 a. 2 co.

universel, celui qui est « bon par soi et par son essence » et qui « réalise l'essence même de la bonté »[106]. Ce bien universel et extrinsèque à tout l'univers, qui est la fin ultime des choses, n'est autre que Dieu lui-même dans sa bonté souveraine.

À l'inverse, les fins immanentes sont multiples, la première étant la perfection même de l'univers, laquelle consiste dans l'ordre et existe grâce aux divers degrés de l'être. Dieu gouverne ainsi tout l'univers vers le bien transcendent comme vers sa fin[107]. En d'autres termes, le gouvernement divin a pour fin « le bien essentiel auquel toutes choses s'efforcent de participer et de s'assimiler »[108] Ce gouvernement comprend d'autres effets : la conservation des choses dans le bien, leur mouvement vers celui-ci et les innombrables effets particuliers[109]. En somme, « la finalité de la providence est telle que chaque chose poursuive sa perfection propre et qu'ultimement toutes les choses soient conduites à une seule finalité »[110].

Dans la section précédente, nous avons vu que la bonté de Dieu est la fin de la formation ou de l'existence des créatures, tant pour la conservation de leur être que pour le communiquer à d'autres. Mais la bonté de Dieu est également la fin de leur mouvement, de leur activité ou de leur opération[111]. Les créatures arrivent à la divine ressemblance par leurs opérations

> *tant pour la conservation de leur être que pour le communiquer à d'autres. En effet toute créature dans son activité s'efforce d'abord de conserver son être aussi parfaitement que possible; en cela elle tend à sa manière de ressembler à la perpétuité divine; ensuite par son opération chaque créature s'efforce selon son mode de communiquer à une autre son être parfait selon sa manière et en cela elle tend à ressembler à la causalité divine*.[112]

Par leurs mouvements, actions ou opérations ordonnés à la bonté de Dieu comme à leur fin, les créatures ne causent ni n'augmentent la bonté divine ; elles tendent plutôt à, « l'acquérir selon leur manière comme une Participation à sa ressemblance »[113]. Cette quête de similitude rencontre toutefois la limite de la matière dans les créatures corporelles : leur être ne peut atteindre l'infini, ni en acte ni en puissance, restant ainsi fini. À l'inverse, par leurs actes

---

[106] *I^a* q. 103 a. 2 co.
[107] *Cf. ibid*. ad 2.
[108] *Ibid*. a. 4 co.
[109] *Cf. ibid*.
[110] *In De divinis nominibus*, cap. 13 l. 1.
[111] *Comp*. lib. 1 cap. 103.
[112] *Ibid*.
[113] *Ibid*.

intellectuels, les créatures rationnelles s'efforcent d'atteindre la ressemblance divine d'une manière unique. Elles possèdent l'infini « soit en acte soit en puissance selon que l'intellect contient en soi les choses intelligibles »[114]. Ainsi, tous les actes des créatures demeurent soumis à la providence divine, comme les causes particulières le sont à la cause universelle, y compris la providence humaine qui, bien qu'agissant par libre arbitre, s'inscrit dans ce dessein souverain[115].

L'ultime finalité n'est pas seulement une cause pour chaque homme pris individuellement, mais aussi pour les hommes pris communautairement. La fin des hommes rassemblées en société est identique à celle des hommes pris personnellement : elle « n'est donc pas de vivre selon la vertu, mais, par la vertu, de parvenir à […] Dieu »[116]. Si Dieu gouverne les communautés politiques selon un mode qui ressemble au gouvernement royal, une distinction fondamentale demeure : alors que les dirigeants humains sont ordonnés au bien commun temporel et à l'acquisition de ces biens, Dieu seul conduit au bien éternel. C'est pourquoi Thomas soutient que « à celui à qui revient la charge de la fin ultime, doivent être soumis ceux qui ont la charge des fins antécédentes, et ils doivent être dirigés par son imperium »[117].

Bien que la providence divine soit en elle-même immuable, indissoluble, infaillible et universelle et sans limite, l'être de ses effets peut avoir un caractère de nécessité ou de contingence selon la volonté divine[118]. Dieu ne prévoit pas seulement l'avènement d'un événement, mais aussi son mode d'accomplissement : il veut que certaines choses arrivent nécessairement et d'autres de manière contingente. Ainsi, les effets de la providence sont nécessaires ou contingents en raison de la condition des causes secondes prochaines, dont la

[114] *Ibid*. « La nature intellectuelle tend donc par son opération vers la ressemblance divine non seulement en ce qu'elle conserve son être ou qu'elle la multiplie à sa manière en le communiquant mais pour posséder en acte ce que par sa [nature] elle a en puissance. La fin donc de la créature intellectuelle, qu'elle obtient par son opération propre, est de faire que son intelligence réalise totalement en acte tous les intelligibles qu'elle a en puissance; c'est ainsi en effet qu'elle se rendra la plus semblable à Dieu. »

[115] *Cf. I^a* q. 22 a. 2 ad 4.

[116] *De regno*, lib. 1 cap. 15.

[117] *Ibid*. Dans cap. 16 Thomas explique que le gouvernement politique, qui a « la charge des choses qui sont ordonnées à cette fin, et doit les diriger par […] imperium » de celui qui a la charge de la fin ultime, doit s'appliquer à ce que son autorité soit conforme à cette fin ultime. L'office de gouvernement politique est donc « de procurer à la multitude une vie bonne, selon qu'il convient à l'obtention de la béatitude céleste; c'est-à-dire qu'il doit prescrire ce qui conduit à cette béatitude céleste, et interdire, selon qu'il sera possible, ce qui y est contraire ». « Quelle est la voie qui conduit à la vraie béatitude, et quels en sont les obstacles, cela est connu par la loi divine ».

[118] *Cf. I^a* q. 22 a. 4. La même question a été déjà exprimée dans *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 64 d'une manière un peu différente.

providence préserve la nature et l'ordre[119]. Pourtant, la providence divine reste certaine malgré la contingence des causes et de leurs effets. Puisque Dieu connaît infailliblement les futurs contingents et que sa providence est certaine, il est libre de choisir à quels effets il va adapter des causes nécessaires et à quels des causes contingentes[120]. Sans cette contingence, la beauté de l'ordre de l'univers et la perfection de l'univers seraient amoindries, car les êtres engendrables et corruptibles seraient éliminés. De même, tout mouvement des réalités et tous les êtres mobiles disparaîtront, et avec eux le temps et l'histoire cesseront d'exister.

Aucun effet ne peut se produire en dehors de l'ordre de la cause universelle, même si certains événements peuvent se produire en dehors de l'ordre de telle ou telle cause particulière. C'est ainsi qu'ils sembler échapper à l'ordre du gouvernement divin. Mais, de fait, ils retombent nécessairement dans ce même ordre par une autre cause[121]. De même, rien ne saurait s'opposer à l'ordre du gouvernement divin. Puisque les actions et les inclinations des créatures visent invariablement le bien – objet premier vers qui tend le gouvernement divin – et que toute action, qu'elle soit naturelle ou volontaire, vient du premier moteur, les êtres parviennent « pour ainsi dire spontanément au but pour lequel ils ont été divinement ordonnés »[122]. Cela vaut même si les hommes pensent, parlent ou agissent contre Dieu, ou poursuivent un certain bien qui s'oppose au bien le bien conforme à leur nature ou à leur état.

Le gouvernement de Dieu est universel sur le plan de sa puissance, mais toutes choses ne sont pas soumises à l'exécution de son autorité. Ce rejet de la soumission à l'autorité divine apparait chez les créatures rationnelles. Le temps tient alors chez elles une importance particulière car la volonté humaine, due à la nature humaine qui unit l'âme au corps sujet à variation, est changeante ou muable. Les hommes « peuvent non seulement choisir des bonnes ou des mauvaises choses mais aussi, après avoir choisi l'une d'elles, changer d'avis et se tourner vers une autre »[123]. C'est ultimement Dieu qui, dans sa bonté, rend les hommes bons. Et il le ne

---

[119] *Cf. Super Sent*., lib. 1 d. 40 q. 3 a. 1 co. ; *I*^{a} q. 22 a. 4 co.

[120] *Cf. Comp*. lib. 1 cap. 140. C'est donc le rôle ou la fonction propre de la providence divine d'ordonner les réalités vers leur fin transcendante et leur fin immanente. La providence atteint son effet d'une manière absolument certaine et infaillible. Logiquement, nous dirions que la certitude de la providence signifie que tout ce qui y est soumis arrive nécessairement, puisque toute connaissance certaine est basée sur ce qui arrive nécessairement. Mais l'homme que Dieu gouverne par sa providence demeure libre dans ses activités. Les choses que Dieu veut arrivent nécessairement, mais cela ne veut pas dire que parce que Dieu les veut, il n'y a pas de liberté ou de contingence. C'est Dieu qui veut que certaines choses arrivent de manière contingente, d'autres de manière nécessaire. Cela exige que, justement parce que c'est prévu par Dieu, tout n'arrive pas nécessairement. Le mode contingent et le mode nécessaire relèvent de la providence divine universelle.

[121] *Cf. I*^{a} q. 103 a. 7 co.

[122] *Ibid.* a. 8 co.

[123] *De rationibus Fidei*, cap. 5.

fait pas en imposant de l'extérieur une nécessité de contrainte, mais à la manière qui convient à la nature humaine raisonnable et libre, c'est-à-dire de cette manière que les hommes, en se servant de leur propre volonté, le font revenir vers la rectitude. Il fait cependant noter que, selon Thomas d'Aquin, la volonté est droite quand elle est ordonnée au bien souverain, quand elle lui rapporte et convenablement ordonne, comme à la fin ultime, tous les autres biens[124].

Le gouvernement providentiel de Dieu exige que Dieu connaisse l'essence et toute la virtualité des créatures. Dieu ordonne tout et accomplit ses desseins avec une connaissance ou une sagesse parfaite, pleine et certaine de toute la succession du temps :

> *Dieu connaît tout avec certitude quoi que ce soit à travers le cours du temps dans son éternité. Car celle-ci atteint présentement tout le cours du temps et lui est transcendant. Et ainsi nous pourrions imaginer Dieu dans son éternité connaissant le cours du temps comme quelqu'un qui du haut d'un observatoire embrasse d'un regard tout le trafic des passants*.[125]

Il connaît tout ce qui est produit par lui immédiatement ou par divers moyens et causes différentes, ce qui est individuel ou particulier, et ce qui est commun. Il sait toutes les choses nécessaires et toutes les choses contingentes[126]. Il atteint les choses qui sont avant nous que celles qui sont après nous, les résultats présents et futurs.

En ce qui concerne la manière dont Dieu gouverne les hommes, Thomas d'Aquin observe que la question peut être considérée sous deux angles. Le premier angle est celui de ce que Dieu veut que les hommes soient et fassent. En considérant l'homme en lui-même, il est évident qu'il est capable de se diriger librement, sans succomber à la nécessité dans ce qui lui

---

[124] *Cf. ibid*.

[125] *Comp*. lib. 1 cap. 133. Voir aussi *Quodlibet* XI, q. 3 co. : « En effet, Dieu connaît les choses sous un mode plus noble que nous les connaissons. Car notre connaissance se réalise dans le temps : c'est pourquoi notre regard considère les choses selon la raison de temps, à savoir de présent, de passé et de futur, de sorte qu'elle connaît ce qui est passé comme passé, ce qui est présent comme présent, ce qui est futur comme futur, et cela, naturellement. Mais la connaissance divine est au dessus du temps et n'est mesurée que par l'éternité. C'est pourquoi elle ne connaît pas les choses en tant qu'elles existent dans le temps, mais en tant qu'elles existent dans l'éternité, à savoir, en tant qu'elles lui sont présentes, et aussi bien les choses nécessaires que les choses contingentes. Ainsi, elle connaît toutes choses en tant qu'elles sont présentes dans sa «présentialité». Comme notre intelligence connaît les choses présentes avec certitude, à bien plus forte raison Dieu connaît-il tout ce qui lui est présent avec certitude. Par cela, aucune nécessité n'est entraînée pour les choses connues. […] La volonté de Dieu est la cause efficace et parfaite de toutes choses […]. La perfection et l'efficacité de celle-ci apparaît dans le fait que [Dieu] non seulement meut et cause les choses, mais leur donne tel mode de causer, pour autant qu'il a donné à chaque chose un mode déterminé selon lequel elle produirait ses effets. Ainsi, parce qu'il a voulu que, dans l'univers, certaines choses soient nécessaires et certaines soient contingentes, il a établi certaines causes auxquelles il a donné de causer [leurs effets] de manière contingente, et certaines auxquelles il a donné de causer leurs effets de manière nécessaire. »

[126] *Cf. De substantiis separatis*, cap. 14.

arrive. Le deuxième angle est celui de ce que les hommes font en réponse à la volonté divine, selon leur propre libre arbitre. Là,

> *les choses qu'il fait ou subit tombent sous le coup d'une certaine nécessité. Il ne s'agit pas d'une nécessité absolue qui ferait que les choses prises en elles-mêmes ne pourraient pas arriver autrement […]. Mais il s'agit d'une nécessité conditionnelle : en effet cette proposition conditionnelle – si Dieu prévoit quelque chose, cela arrivera – est nécessaire*.[127]

La prescience et la volonté de Dieu possèdent la certitude, mais n'imposent cependant pas de nécessité. Les choses qui se déroulent dans le temps sous le regard éternel de Dieu se produisent selon leur mode propre : nécessairement si elles sont nécessaires, de manière contingente si elles sont contingentes, librement si elles sont libres[128].

4.2.2. La providence des différents êtres

Dieu gouverne les réalités créées comme cause de ce qu'elles sont, respectant, voulant et sauvegardant parfaitement leur nature propre. Il les dirige avec sagesse et les ordonne à leur bien selon les exigences de leur nature. Il serait contraire à sa sagesse d'abandonner ses créatures qui dépendent de lui en tout. Il les conserve dans l'être pour qu'elles ne retombent pas dans le néant et ne manquent pas leur fin. Il les oriente et les dirige pour atteindre leur propre fin et leur fin ultime. Thomas prévient qu'il ne faut pas imaginer que Dieu gouverne les créatures de manière violente ou tyrannique, contre leur nature. Il est vrai qu'il agit avec puissance, mais sa puissance ne connaît pas de violence. C'est plutôt lui qui a placé chaque chose « dans sa finalité qu'elle désire naturellement »[129]. La connaissance pratique dans laquelle Dieu dirige et ordonne les choses jusqu'à leur fin n'est pas non plus abstraite et lointaine.

La distinction et les degrés des différentes natures et de leurs activités sont l'œuvre de la sagesse divine[130]. Et Dieu prend soin de toutes choses avec une égale sagesse et bonté. Mais cela ne veut pas dire qu'il s'occupe de différentes choses de la même manière ou qu'il veut les mêmes biens pour tous. La providence divine ne détruit pas l'ordre des choses ni leur nature,

---

[127] *Ad Bernardum*.

[128] Cette articulation thomasienne entre certitude divine et liberté humaine reprend fidèlement la solution classique de Boèce concernant la distinction entre nécessité absolue et nécessité conditionnelle ; voir BOÈCE. *Consolation de Philosophie, op. cit.,* V, 6, 25-28.

[129] *Super Sent*., pr.

[130] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 64.

mais distribue et communique les biens selon la diversité du mode de chaque nature, « proportionnellement aux capacités naturelles de la chose à atteindre la fin »[131].

Selon Thomas d'Aquin, les créatures se diversifient en perpétuelles et corruptibles, en celles qui sont libres et en celles qui ne le sont pas. Les choses qui sont spécifiquement et individuellement perpétuelles, Dieu les gouverne pour soi[132]. Les hommes sont incorruptibles en tant que créatures raisonnables. Ils sont « ordonnées à concourir au bien de l'univers, comme des parties principales et surtout celles qui atteignent la béatitude »[133]. Les choses corruptibles « ne peuvent avoir de perpétuité qu'en espèce ; aussi ces espèces sont-elles pourvues pour elles-mêmes, mais leurs individus ne sont pourvus que pour conserver l'existence perpétuelle de l'espèce »[134]. Ainsi, le bien et le mal qui arrivent aux animaux sont pour le bien de leur espèce.

Aux créatures qui ne sont pas libres, ou aux créatures irrationnelles, Dieu accorde des secours qui les meuvent dans leur agir naturel seulement. Là, il n'y a aucune possibilité de les louer ou de les inculper, de les punir ou de les récompenser[135]. Ce qui leur arrive est soit pour le bien des hommes, soit pour l'achèvement de l'univers[136].

Les créatures libres sont celles qui ont le pouvoir de faire ce qu'elles veulent, c'est-à-dire les créatures rationnelles qui ont la maîtresse de leurs actes par le libre arbitre. Les créatures rationnelles se gouvernent elles-mêmes par leur intelligence et leur volonté, grâce auxquelles elles sont capables de se porter d'elles-mêmes vers la fin que leur intelligence leur fait connaître. Elles sont maîtresses de leurs délibérations, de leurs choix et de leurs actions. Leur gouvernement, cependant, reste dans le besoin du gouvernement divin et sous son influence comme cause particulière de la cause universelle. Thomas donne plusieurs raisons : puisque Dieu est la cause de l'acte du libre arbitre, les œuvres de ce même arbitre sont nécessairement soumises à la providence divine[137] ; l'intelligence et la volonté divine perfectionnent le gouvernement humain ; Dieu gouverne les créatures rationnelles selon la loi naturelle, les conduisant au bien et les détournant du mal. Dieu prend soin d'eux selon qu'elles sont libres, les aidant dans leurs actes. Il leur pourvoit pour elles-mêmes, à la manière « que tout est fait en

---

[131] *Super Sent*., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 co. *Cf. I^a* q. 20 a. 3.

[132] *Super Iob*, cap. 7.

[133] *I^a* q. 23 a. 7 co.

[134] *De veritate*, q. 5 a. 3 co. Voir aussi *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 1.

[135] *Cf. Comp*. lib. 1 cap. 143.

[136] *Cf. I^a* q. 22 a. 2 ad 5 ; *Super Sent*., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 co. ; *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 1 ; *De veritate*, q. 5 a. 5 co. ; *Comp*. lib. 1 cap. 142. Dans *Super Mt*., cap. 10 l. 2 : « La souris est tuée par le chat pour le bien de l'univers. En effet, tel est l'ordre de l'univers qu'un animal vive d'un autre ».

[137] *Cf. I^a* q. 22 a. 2 ad 4.

fonction de leur bien ou de leur mal »[138]. Et puis, selon la justice humaine et divine, leurs fautes sont punies et leurs bonnes actions sont récompensées.

En plus de s'étendre aux hommes en tant qu'ils sont eux-mêmes pourvus, la providence divine s'étend également à eux en tant que pourvoyeurs, c'est-à-dire en tant qu'ils sont les instruments de la providence pour les autres. Puisque les hommes se peuvent comporter de différentes manières en pourvoyant, la divine providence leur réserve l'ordre qui convient à leur comportement. Aux hommes qui observent l'ordre droit qui convient aux créatures raisonnables, Dieu pourvoit « un ordre qui convient à la dignité humaine, à savoir que rien ne leur advient qui ne tourne à leur bien, et que tout ce qui leur arrive les incite au bien »[139]. Mais pour ceux qui « pourvoient suivant le mode des bêtes, alors la divine providence ordonnera aussi à leur endroit suivant l'ordre qui convient aux bêtes : de sorte que les choses qui en eux sont bonnes ou mauvaises ne soient pas ordonnées à leur bien propre, mais au bien des autres »[140]. Et Thomas conclut que la divine providence

> *gouverne d'une façon plus élevée les bons que les méchants : car, lorsqu'ils sortent d'un ordre de la providence, qui consiste à faire la volonté de Dieu, les méchants tombent dans un autre ordre, qui consiste en ce que la volonté divine s'accomplisse à leur sujet ; au lieu que les bons sont quant à l'un et l'autre dans l'ordre droit de la providence.*[141]

Dieu dans sa Providence se préoccupe avant tout du bien, de la conduite des hommes au bien et de leur maintien dans le bien, ce qui implique l'écartement du mal. Il fait tout en vertu de sa volonté du bien : ses actions en faveur des bons et, d'une certaine manière, ses permissions à l'égard des méchants. La providence de Dieu regarde la relation au bien ultime ou suprême comme la fin. Il écarte les hommes des mauvaises actions de deux manières : en leur permettant de découvrir le bien par leur intelligence et en les corrigeant, souvent par quelque malheur punitif. Car, selon Thomas d'Aquin, la liberté est toujours liée au bien : « être libéré, c'est être écarté du mal; être sauvé, c'est être maintenu dans le bien »[142]. La liberté plénière ne peut pas être réalisée dans ce monde ; cela ne peut arriver qu'à la fin du temps, lorsque la méchanceté des hommes méchants cessera. De plus, le désir des hommes bons ne

[138] *Super Mt*., cap. 10 l. 2.
[139] *De veritate*, q. 5 a. 7 co.
[140] *Ibid*.
[141] *Ibid*. Voir aussi *I[a]* q. 22 a. 2 ad 4.
[142] *Super Psalmo* 7 n. 1.

sera pleinement exaucé qu'à la fin des temps ; dans ce monde, seuls certains désirs particuliers sont parfois exaucés. Dieu permet le malheur et la méchanceté tout au long de l'histoire afin que les bons deviennent encore meilleurs et que « les méchants manifestent davantage leur malice »[143]. De cette façon, les jugements de Dieu se révéleront justes. Et dans cette lumière, Thomas d'Aquin observe qu'il est « parfois bon et utile d'être opprimé par les méchants » [144]. En outre, il affirme que « même on peut dire qu'en général les bons ont en ce monde des maux, tandis que les méchants jouissent des biens »[145]. En dehors de ces remarques générales, l'intention de la divine providence reste inconnue aux hommes.

4.2.3. La providence en fonction du bien et du mal moral

Thomas d'Aquin note que la question du mal dans l'histoire constitue l'un des obstacles principaux à la reconnaissance de la providence divine. Le premier était posé par les anciens naturalistes, Démocrite et Empédocle, qui attribuaient tout, ou beaucoup des choses, à la fortune et au hasard. Leur opinion a été réfutée par des philosophes postérieurs qui ont montré que les choses naturelles, à cause de l'ordre et du rythme du temps dans leur mouvement, surtout celui des corps célestes, sont ordonnées et gouvernées « par quelque intelligence suréminente »[146]. Le second obstacle surgit en raison des actions humaines et des événements humains. Certains philosophes ont nié que la providence divine porte sur les actes humains. D'autres, parmi lesquels Cicéron semble figurer, considéraient que la peine n'est qu'une déficience et un mal, et enseignaient donc que les peines ne viennent pas de Dieu[147]. Thomas mentionne également le problème des actions humaines où aucun ordre précis et certain ne peut être observé, car nous pouvons voir que des choses bonnes et mauvaises arrivent aussi bien aux bons qu'aux mauvais, et que même souvent les bons souffrent et les mauvais prospèrent[148]. Il constate que c'est avant tout la question de l'affliction des justes qui semble la plus opposée à la providence divine des affaires humaines :

> *car les méchants jouissent parfois de bonnes choses, bien que cela paraisse à première vue irrationnel et contraire à la providence, cependant et, quoi qu'il en soit, on trouve une justification si on se réfère à la divine miséricorde. Mais*

[143] *Ibid*.
[144] *Ibid*.
[145] *Ibid*.
[146] *Super Iob*, pr.
[147] *Super Sent*., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 co.
[148] *Cf. Super Iob*, pr. ; *In Symbolum Apostolorum*, a. 1.

que des justes souffrent sans motif c'est ce qui paraît renverser totalement le fondement de la providence.[149]

Cependant, les conséquences d'une telle erreur sont très grandes : nier la providence divine conduit l'homme à ne se fier qu'à lui-même, au manque de respect pour Dieu et à « la désaffection pour la vertu et la propension au vice »[150]. À l'inverse, la révérence envers Dieu et une saine crainte de ses jugements demeurent les meilleurs moyens de soustraire les hommes au mal et de les conduire au bien.

Dès lors, une question s'impose : pourquoi « la divine providence n'a pas jugé à propos d'empêcher absolument le mal »[151] ? La réponse de Thomas repose sur une double nécessité. D'une part, permettre le mal respecte la nature faillible des créatures ; d'autre part, dans l'économie de l'univers, « du mal de l'un vient le bien de l'autre ». Ainsi, à l'instar de l'ordre naturel où la corruption d'un être engendre la génération d'un autre, l'ordre moral voit la persécution d'un tyran devenir l'occasion du martyre et de la gloire du juste[152].

La divine providence dispose et dispense la prospérité et les épreuves dans ce monde. Une telle disposition et dispensation, qui semble affliger indifféremment les justes de malheurs, n'est pas irrationnelle, mais au contraire marquée par la plus grande sagesse. Cela se voit si l'on considère que les choses temporelles et la prospérité temporelle ne sont en aucune façon la récompense adéquate du bien fait et des vertus, ni l'adversité temporelle la punition adéquate pour le mal que nous faisons et pour les vices. Puisque c'est Dieu qui dans sa sagesse ne libère pas toujours les bons qui souffrent des afflictions, leurs malheurs ne peuvent donc démontrer que Dieu est absent de l'histoire des hommes.

Dieu pourvoit aux hommes pour eux-mêmes, faisant tout en fonction de leur bien ou de leur mal[153]. Il convient cependant de noter que le bien et le mal ne sont pas au même niveau car « le bien est soumis à la providence comme un effet ordonné par elle », tandis que le mal « n'est

---

[149] *Super Iob*, pr.

[150] *Ibid*. Thomas n'épargne pas ceux qui concluent que Dieu ne gouverne pas les actes humains : « Ceux qui pensent ainsi sont extrêmement sots. On peut les comparer à un homme ignorant l'art de la médecine qui, voyant un médecin donner de l'eau à boire à un malade, et à un autre malade du vin, conformément aux règles de la science médicale, croirait, dans son ignorance, que le médecin a agi au hasard et non pour un juste motif. De même, en effet, Dieu dispose les choses nécessaires aux hommes par sa Providence pour de justes motifs : ainsi il afflige des bons et laisse des méchants jouir de la prospérité. Celui donc qui croit qu'un tel état de choses est l'effet du hasard est un insensé, et il est réputé tel, car cette erreur ne provient que de son ignorance de la sagesse et des raisons du gouvernement divin. » (*In Symbolum Apostolorum*, a. 1. Voir aussi *Super Psalmo* 46 n. 2.).

[151] *De substantiis separatis*, cap. 16.

[152] *Cf. ibid*.

[153] *Cf. Super Mt*., cap. 10 l. 2.

pas soumis à la providence en tant que recherché par elle ou en tant qu'effet mais seulement en tant que prévu et réglé »[154].

La providence divine regarde la relation au bien ultime ou suprême comme la fin. Puisque Dieu « est lui-même comme la fin de la providence, la règle de la providence lui est unie »[155]. Pour cette raison, Thomas d'Aquin soutient que toute imperfection est impossible dans les choses que Dieu prévoit. L'imperfection ne peut venir que des créatures. Mais plus l'homme adhère au règne de Dieu, plus son ordre providentiel, selon lequel il pourvoit à ses actions, sera constant dans la droiture.

Dans la volonté de Dieu, Thomas d'Aquin distingue ce qui vient de la volonté au sens fort et positif, et ce qui vient de sa permissivité ou permission. La permission divine ne signifie pas l'absence de gouvernement, mais le respect de la liberté humaine et l'intégration du mal moral dans l'ordre providentiel en vue d'un bien supérieur. Si Dieu permet le mal moral, il ne le veut jamais positivement, n'en étant nullement la cause propre. En revanche, il veut positivement la peine due à la faute, puisque c'est une œuvre de la justice. Contrairement à la permission humaine, le dessein divin veut avant tout que nous agissions librement : Dieu veut que notre volonté soit pleinement elle-même, c'est-à-dire orientée vers le bien par son propre mouvement. En définitive, s'il permet la défaillance, c'est toujours pour un plus grand bien : pour que l'homme devienne véritablement bon et capable d'aimer. La cause propre du mal moral ne peut donc être que le libre arbitre de l'homme.

Sous le regard providentiel de Dieu tombent les biens temporels aussi que les biens spirituels. Dieu dispose des biens temporels selon sa sagesse, d'abord en vue des biens spirituels et surtout en vue du bien final, ultime[156]. Les biens spirituels sont supérieurs parce qu'ils ne sont pas corruptibles, peuvent durer éternellement comme l'âme humaine, et parce qu'ils sont d'une plus grande simplicité et d'une plus grande unicité que les biens temporels, qui sont multiples[157]. Thomas énumère plusieurs raisons pour lesquelles il faut les rechercher : ils ne sont pas entravés de l'extérieur, ils sont stables car ils demeurent toujours les mêmes, ils ne suscitent pas l'inquiétude, ils permettent de se reposer et ils sont utiles dans le sens où grâce à eux les hommes possèdent des biens et accomplissent de bonnes œuvres[158]. Il n'est donc pas

[154] *Super Sent*., lib. 1 d. 40 q. 4 a. 1 co.
[155] *De veritate*, q. 5 a. 5 co.
[156] *Cf. Super Psalmo* 21 n. 4.
[157] *Cf. Super Psalmo* 4 n. 6-7.
[158] *Cf. ibid.* ; *Super Psalmo* 36 n. 16.

surprenant que Thomas dise qu'aux hommes bons, Dieu donne plus de biens spirituels, tandis que, dans sa bonté, aux méchants, il donne les biens temporels[159]. En fait, les bons sont ceux qui adhèrent aux biens spirituels : à Dieu lui-même et à leur propre ressemblance à Dieu. Plus précisément, ils cherchent à connaitre la vérité pour que les erreurs n'obscurcissent pas leur intelligence, ils cherchent la fin nécessaire et évitent des autres fins, ils observent la justice et échappent aux vices[160]. Mais pour qu'on ne se trompe pas en jugeant les hommes de l'extérieur, de manière matérielle, Thomas dit que les hommes peuvent être matériellement riches sans être attachés aux biens matériels, comme Abraham et Louis, roi de France[161]. De tels hommes sont devenus riches en bonnes œuvres, donnant facilement leurs biens et les partageant, se servant des biens temporels comme des instruments au service de la vertu[162].

Dieu s'occupe des bons d'une manière particulière, mais ne supprime que partiellement leurs tribulations et leurs peines. La providence divine sur les méchants est en partie différente : les uns, Dieu les ramène au bien, et cela grâce à la bonté des bons ou par punition divine ; d'autres, qui persistent dans le mal, Dieu alors réprouve[163]. Dieu peut permettre que des défaites politiques et des tribulations se produisent en vue d'un plus grand bien : pour détourner les hommes de la jouissance des biens terrestres s'ils leur soumettent des biens spirituels[164]. Thomas était tellement convaincu de cette conduite sapientielle de Dieu sur les hommes bons qu'il affirmait que les souffrances subies par les hommes bons dans ce monde auraient certainement été atténuées s'ils s'étaient éloignés de Dieu[165].

Les hommes méchants sont ceux qui tendent au moindre bien ou aux biens secondaires d'une manière désordonnée, par leur passion, au lieu de tendre par leur raison vers le plus grand bien. Ils inversent donc l'ordre entre la nature rationnelle et la nature sensible de la nature

---

[159] *Cf. Super Psalmo* 4 n. 6-7. Thomas d'Aquin en effet pense que pour les bons il vaut mieux qu'ils aient peu de choses. Son explication est la suivante : « La justification de ceci est due au fait que les justes ont l'intelligence du bien, en ce sens qu'ils possèdent seulement les biens qui sont utiles à la fin et non en vue d'une autre chose. Car ils ne sont bons que dans la mesure où ils sont utiles; or quand ils commencent à être nuisibles, ils ne sont plus bons. Ainsi en est-il de la médecine, si tu la prends plus qu'elle n'est nécessaire à la santé, alors elle n'est pas bonne. Ainsi les biens du monde ne sont bons que dans la mesure où ils servent matériellement à la vertu. Donc quand tu possèdes seulement des biens qui suffisent à la vertu, ils sont bons; mais s'ils détournent de la vertu, ils sont mauvais: et c'est pourquoi il vaut mieux avoir peu de ces biens avec la justice, parce que c'est bon, qu'une multitude avec l'injustice, car cette possession est alors mauvaise. Et on doit comprendre cela également à propos de toutes les autres richesses spirituelles, c'est-à-dire qu'il vaut mieux avoir peu de sagesse avec la justice; et il en est de même pour les autres richesses spirituelles. » (*Super Psalmo* 36 n. 12).

[160] *Cf. Comp*. lib. 1 cap. 1.

[161] *Cf. Super Psalmo* 48 n. 1.

[162] *Comp*. lib. 1 cap. 173.

[163] *Cf. Super Psalmo* 33 n. 20 et 34 n. 9.

[164] *Cf. Super Psalmo* 43 n. 5.

[165] *Cf. ibid.* n. 10.

composite de l'homme, ce qui les rend semblables aux animaux, privés de vrais biens spirituels, notamment de sagesse[166]. Les méchants occupent souvent la place qui est « au-dessus de l'état de [leur] propre condition, et au-dessus des autres hommes »[167]. Leur exaltation et leur richesse peuvent être causées par les péchés d'autres hommes, en raison desquels Dieu peut « fait régner un homme hypocrite »[168], en l'utilisant pour le châtiment. Une autre raison est d'enseigner aux hommes bons que les biens temporels ne sont pas grand-chose, puisque les bons les possèdent aussi bien que les méchants.

L'une des questions les plus difficiles que l'histoire ainsi pose est celle que la tradition, depuis Boèce, désigne comme le scandale de la prospérité des méchants et de la souffrance des justes. C'est précisément ce douloureux paradoxe que l'auteur exprime au seuil du livre IV de sa *Consolation* lorsqu'il déplore que « tandis que la méchanceté prospère et règne ici-bas, la vertu non seulement est privée des justes récompenses qu'elle mérite »[169]. Thomas d'Aquin l'affronte directement, notamment dans son commentaire du livre de Job et dans celui du Psaume 36[170]. Il ne l'aborde pas premièrement en théologien qui s'appuie sur la foi seule, mais en philosophe qui y réfléchit avec toute la rigueur. Thomas distingue deux ordres de bien : les biens extérieurs et temporels, qui peuvent indifféremment échoir aux bons comme aux mauvais, et les biens intérieurs ou moraux, qui constituent la véritable perfection de la personne : les vertus, la rectitude de la volonté, la paix de la conscience. La prospérité des méchants ne prouve donc pas l'absence de providence, mais montre que la justice divine ne s'accomplit pas entièrement dans le temps présent. Deux conclusions s'imposent : premièrement, l'histoire ne peut être réduite à une simple rétribution immédiate des mérites ; deuxièmement, la structure totale du devenir historique excède ce que la raison peut saisir dans les seuls événements temporels, et exige, pour être compris, un horizon qui dépasse l'histoire elle-même. L'enseignement philosophique de Thomas d'Aquin s'affronte donc à la question du scandale du mal en y donnant une réponse de sagesse ; celle-ci reste difficile à saisir intellectuellement ou à accepter humainement, tout en montrant qu'une analyse de l'histoire limitée aux seuls faits temporels reste insuffisante.

---

[166] *Super Psalmo* 48 n. 6 à n. 9.

[167] *Super Psalmo* 36 n. 24.

[168] *Ibid*.

[169] BOÈCE. *Consolation de Philosophie, op. cit.,* Livre IV, pr. 1. Le texte latin correspondant : « *[...] in regnante nequitia virtus non solum praemiis careat, verum etiam sceleratorum pedibus subiecta calcetur* ». Sur la résolution de ce problème par la Philosophie, voir *ibid.*, IV, pr. 2–4.

[170] Pour une étude et les références plus détaillées voir HERMAN DUVEL et GAVRIĆ. « Toma Akvinski… », *op. cit.*

Toutes les choses naturelles et humaines sont donc soumises à la providence divine : le bien et le mal, le nécessaire et le contingent, le volontaire et le naturel, le fortuit[171]. Thomas enseigne que le mal moral lui-même, connu à l'avance et ordonné au bien, est intégré dans l'ordre de la providence : non que Dieu le veuille positivement, mais parce que sa sagesse fait jaillir le bien du mal.

Dieu dans sa providence organise les choses naturelles et l'activité humaine, ainsi que le respect et le maintien de l'ordre de la nature et de la justice, disposant toutes choses pour le mieux[172]. Les hommes bons sont ceux qui s'efforcent de tendre au bien selon l'ordre de la raison et selon la loi naturelle. Les hommes méchants sont ceux qui tendent au moindre bien ou aux biens secondaires d'une manière désordonnée, par leur propre volonté[173].

Le mal moral reste cependant insondable dans les libres décrets et les intentions de Dieu, ainsi que dans la liberté humaine. Thomas est obligé d'affirmer que les deux existent et agissent simultanément, car ces libertés ne sont pas contradictoires. Mais il est également obligé de reconnaître que l'homme ne peut pas en pénétrer la profondeur.

4.2.4. La question du progrès et de la régression

Cette section analyse une des affirmations les plus décisives de Thomas d'Aquin pour une réflexion philosophique sur l'histoire : le temps ne produit pas de progrès par lui-même. Pour Thomas, tout progrès – qu'il soit scientifique, moral ou politique – dépend de l'agent, de sa liberté, de sa vertu et de son effort, non du simple écoulement du temps. Cette position exclut le progressisme automatique et le déterminisme historique, qu'il s'agisse de la vision de Hegel sur le déploiement nécessaire de l'Esprit, ou de celle de Marx et sa dialectique matérielle conduisant inévitablement à une fin de l'histoire. Comme on l'a vu au chapitre 1 (§1.2.2. et §1.2.3.), ces philosophies de l'histoire présupposent précisément ce que Thomas refuse : que le temps lui-même possède un sens indépendant de la liberté des agents. Pour Thomas, au contraire, l'histoire n'a pas de direction automatique : elle progresse, stagne ou régresse selon les choix libres des hommes orientés, ou non, vers leur fin véritable.

---

[171] Chacun selon ce qu'il est : « le mal en tant que connu à l'avance et ordonné au bien et non en tant que voulu par Dieu, alors que le bien lui est soumis en tant qu'il est voulu par Dieu ; et le nécessaire est soumis à la providence de telle manière qu'il ne puisse faire défaut et le contingent en tant qu'il puisse faire défaut ; mais le volontaire lui est soumis de telle manière qu'il reçoive une peine ou une récompense ou qu'il soit ordonné par la récompense ou la peine de quelque chose, mais le naturel de telle manière qu'il parvienne à sa fin naturelle si elle est bonne, et qu'il passe au bien d'une autre nature s'il est mauvais. » (*Super Sent*., lib. 1 d. 39 q. 2 a. 2 co.).

[172] *Cf. De rationibus Fidei*, cap. 7 ; *De regno*, lib. 1 cap. 4.

[173] *Cf. Iª-IIae* q. 18 a. 5 ; q. 7, a. 2 ; q. 78 a. 1 ; *De Malo*, q. 1 a. 4.

Pour arriver à cette conclusion, Thomas part du fait que tout changement ou mouvement, étant « l'acte de l'imparfait »[174], implique une potentialité. Or, l'imperfection et la perfection des choses sont liées à la notion de progrès car elles peuvent augmenter ou diminuer. Le mouvement peut prendre plusieurs directions : il peut aller vers la croissance, mais aussi vers la dégradation et la corruption. La question qui se pose est de savoir si les changements ou les variations que le monde et l'humanité connaissent au cours de l'histoire peuvent être caractérisés comme une croissance ou un déclin, comme un progrès ou une régression[175].

Le mouvement, considéré en lui-même, n'implique pas la raison de progrès ou de perfection, mais seulement le passage d'un contraire à un autre ; il ne reçoit sa qualification de bien qu'en tant qu'il est ordonné à une fin. Il s'ensuit que l'histoire, en tant qu'elle est constituée par une multiplicité de mouvements, n'implique pas par elle-même un progrès nécessaire, mais requiert une distinction selon les divers ordres de perfection.

Thomas d'Aquin distingue plusieurs niveaux, ordres et natures lorsqu'il réfléchit sur le progrès et la régression. Au niveau de la causalité finale ultime ou de la finalité transcendante, puisque Dieu absolument simple, parfait, en action et immuable est le principe et la fin du monde, on ne peut pas parler de progrès ou de régression au sens absolu. L'intelligence humaine, quant à elle, grandit en perfection en connaissant Dieu plus parfaitement, mais l'addition de la connaissance de nombreuses créatures ne la rend pas plus parfaite[176]. Le progrès dans la connaissance des créatures ne présente donc pas de réel progrès pour l'homme en tant que tel, dans sa quête de l'absolu et du bonheur humain. Il apparaît ainsi que le progrès ne peut être affirmé indistinctement dans tous les domaines, mais qu'il dépend de l'ordre auquel il se rapporte et de la fin qu'il vise.

Au niveau de la finalité immanente des créatures, Thomas distingue l'ordre de la nature et l'ordre de la génération et du devenir. Dans l'ordre de la nature particulière, la fin est la première selon la dignité et la perfection[177], tandis que dans l'ordre de la génération et du

---

[174] *De veritate*, q. 2 a. 13 s. c. 2, où Thomas cite III *de Anima* [cap. 7 (431 a 6)].

[175] Seckler note que le sens du progrès de Thomas d'Aquin suffit à lui seul à prouver qu'il ne considérait pas les choses comme immuables ou qu'il « élevé l'histoire de l'humanité entièrement dans la sphère de l'intemporel », mais que le temps est plutôt « pour lui pour ainsi dire 'l'inventeur et le bon collaborateur de l'évolution de la pensée » (*videtur temous esse quasi adinventor vel bonus cooperator*), mais aussi cause d'oubli et de disparition » (SECKLER. *Le salut et l'histoire…, op. cit.,* p. 18–19).

[176] *Cf. De veritate*, q. 8 a. 4 ad 13.

[177] « Ce qui est parfait est antérieur à ce qui est imparfait, et l'acte antérieur à la puissance » (*De malo*, q. 4 a. 3 co.).

devenir pour un même individu, elle est la dernière[178]. Le progrès se situe toujours dans l'ordre du devenir, qui va de l'imparfait au parfait. Mais, même là où un certain progrès apparaît, il ne suit pas une ligne nécessairement continue ni uniforme, mais procède selon des successions où se mêlent perfection et imperfection.

4.2.4.1. Le progrès dans la connaissance

Thomas d'Aquin s'est distancé de l'opinion commune et de l'état de la science de son temps en affirmant que le cosmos n'est pas nécessairement sujet, par sa nature même, au changement entendu comme génération et corruption ; il soutient toutefois que cela reste probable.

> *En effet plus une chose est durable, plus long est le temps requis pour que sa transformation soit découverte […]. On pourrait donc dire que, bien que le ciel puisse naturellement être corrompu, il est cependant si durable que tout le temps dont on puisse avoir la mémoire ne suffit pas à découverte sa transformation*.[179]

Les choses qui s'engendrent et se corrompent dans la nature arrivent successivement et progressivement à un état parfait et s'écartent ensuite progressivement de cet état parfait[180]. L'homme lui-même peut défaillir dans ses parties, car elles durent dans le temps et se succèdent l'une à l'autre, et dans son tout qui cesse d'être[181].

Dans leurs âmes, cependant, les hommes peuvent progresser spirituellement jusque dans l'éternité : l'intelligence dans la connaissance de la vérité, et la volonté dans l'amour du bien[182]. Thomas distingue le progrès de l'humanité et le progrès des hommes individuels. Au début, l'humanité « atteignit peu de choses de la vérité. Puis, comme insensiblement, elle s'est approchée du vrai »[183]. À deux endroits de ses livres, l'Aquinate décrit les progrès de la philosophie depuis les premiers naturalistes jusqu'aux disciples de Platon et d'Aristote[184]. Car « il appartient à la nature de l'homme, en effet, de se servir de la raison pour connaître la vérité. Or c'est le propre de la raison de ne pas appréhender tout d'un coup la vérité : c'est pourquoi il

---

[178] « L'imparfait est antérieur au parfait, et la puissance est antérieure à l'acte » (*ibid*.). Les choses simples sont antérieures aux choses moins simples et composées (*cf. Comp*. lib. 1 cap. 9).

[179] *Sur le De caelo*, I, 7, 6.

[180] *Cf. Sur le De caelo*, I, 7, 6.

[181] *Cf. Super Heb*., cap. 1 l. 5.

[182] *Cf. Super Psalmo* 27 n. 9.

[183] *Super Iob*, pr.

[184] *De potentia*, q. 3 a. 5 co. et *I^a* q. 44 a. 2 co.

appartient à l'homme de progresser peu à peu dans la connaissance de la vérité »[185] Ainsi, le progrès humain, lorsqu'il a lieu, n'est pas conçu comme un mouvement simple et univoque, mais comme un processus ordonné à une fin, susceptible d'avancées et de retours, selon la disposition des sujets et des diverses causes.

Thomas distingue trois étapes de progression de l'intelligence humaine dans sa pénétration dans les réalités existantes : une première étape de réflexion au niveau des réalités sensibles, avec la découverte de la matière et la négation de la cause efficiente ; une deuxième étape de la découverte de la forme substantielle, distincte de la matière, avec la découverte des causes efficientes particulières ; et une troisième étape de l'arrivée à l'intelligible, avec la saisie de l'être universel, la cause universelle de l'être en tant que tel[186]. Le fait que les sciences aient progressé au fil des temps est dû à l'imperfection de ce qui a été trouvé et au conditionnement de l'intelligence humaine, à « l'impuissance de ceux qui apprennent, qui ne peuvent tout saisir dès le début »[187].

Le temps, bien sûr, ne peut par lui-même faire ou causer des choses, mais on dit qu'il coopère au progrès ou à la régression en ce sens qu'il permet à l'homme de mettre en œuvre ses capacités :

> *Si, en effet, le temps s'écoulant, on met du travail à l'investigation de la vérité, on est aidé par le temps à découvrir la vérité, à la fois pour un seul et même homme, qui verra plus tard ce qu'il n'avait pas vu auparavant, et aussi pour plusieurs, pour autant qu'en regardant aux découvertes de ses prédécesseurs, on trouve à y ajouter autre chose. C'est de cette manière que se sont faits les ajouts dans les arts: au début, une petite chose y a été découverte, et par la suite*

---

[185] *Sententia Ethic*., lib. 1 l. 11 n. 2.

[186] Voir, par exemple, *De potentia*, q. 3 a. 5 co. Hayen s'exprime ainsi : « Thomas discerne, dans le passé, un progrès de la réflexion des philosophes. Il y a une histoire de la philosophie. Le point critique de ce progrès et de cette histoire, c'est le passage des causes particulières à la cause universelle de l'être, la découverte de l'ordre intérieur de l'emprise créatrice de Dieu, de l'ordre dans lequel s'enracinent le droit, l'exercice de la justice et la pratique de toute vie morale et vertueuse. » (HAYEN. « Le thomisme et l'histoire », *op. cit.,* p. 54). Dahan, pour sa part, trace les grandes étapes de l'histoire de la philosophie selon Thomas d'Aquin et Et affirme que chez les penseurs du XIIIe siècle « nous trouverons aussi bien le sentiment d'une dégradation de la condition humaine que l'affirmation des progrès de l'esprit de l'homme » (*Cf.* DAHAN. *Lire la Bible…, op. cit.,* p. 412 et 415).

[187] *Super Sent*., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 2. Thomas d'Aquin affirme qu'il « semble naturel à la raison humaine de parvenir progressivement de l'imparfait au parfait ». Ainsi « dans les sciences spéculatives voyons-nous que les premiers philosophes n'ont transmis que des résultats imparfaits. Ceux-ci, dans la suite, ont été enseignés par les successeurs de façon plus parfaite. Il en va de même dans les techniques. Les premiers qui ont cherché à découvrir ce qui pourrait être utile à la communauté humaine, incapables de tout envisager par eux-mêmes, se sont contentés d'établir des outils imparfaits, insuffisants sur beaucoup de points. Ceux qui sont venus dans la suite ont apporté des changements, en créant des procédés moins souvent inférieurs à l'intérêt commun » (*I^{a}-IIae* q. 97 a. 1 co.).

c'est grâce à l'aide de plusieurs que l'on progresse peu à peu à un grand accroissement, parce que n'importe qui a le loisir d'ajouter ce qui manque à la considération de ses prédécesseurs.[188]

Le temps, d'autre part, peut devenir la cause de l'oubli dans le cas de la négligence de l'étude diligente, « à la fois pour un seul homme, qui, s'il s'adonne à la négligence, oublie ce qu'il a su, et pour plusieurs. Aussi, nous voyons beaucoup de sciences qui avaient vigueur chez les anciens tomber dans l'oubli, la diligence cessant »[189].

Il apparaît donc que le temps, loin d'impliquer de soi un progrès, introduit également des facteurs de déclin, de perte et d'oubli. Le progrès ou la régression dépendent de ce que l'agent fait dans le temps, et non du temps lui-même.

4.2.4.2. Le progrès dans la vertu

Les hommes individuels peuvent progresser et se perfectionner à plusieurs niveaux, dans plusieurs dimensions. La première dimension est la vie humaine elle-même. La deuxième dimension comprend les habitus, les vertus intellectuelles et morales. Les habitus augmentent et se développent ou diminuent et sont détruits par la répétition d'actes ou la cessation d'exercices qui leur ressemblent non seulement par la qualité, mais aussi par le degré de participation. Si « l'intensité de l'acte reste proportionnellement inférieure à celle de l'habitus, un tel acte ne prépare pas un accroissement de l'habitus, mais plutôt sa diminution »[190]. En raison de la nature humaine composite, certains habitus peuvent disparaître, ceux qui existent d'abord dans un sujet indestructible et secondairement dans un sujet destructible, comme la science qui réside d'abord dans l'intellect passif et secondairement dans les facultés de connaissance sensible[191]. Certains habitus peuvent se perdre d'eux-mêmes, comme l'habitus de la science qui, parce qu'il est dans l'intellect passif comme causé par la raison, peut être détruit par l'erreur[192]. Les habitus des vertus morales ou des vices opposés, qui sont causés par la raison qui meut les facultés appétitives, peuvent être détruits « par le jugement de la raison lorsque

[188] *Sententia Ethic*., lib. 1 l. 11 n. 3.

[189] *Ibid*. n. 4.

[190] *I^a-IIae* q. 52 a. 3 co.

[191] *Cf. ibid*. q. 53 a. 1 co.

[192] *Cf. ibid*. Les habitus des premiers principes, spéculatifs et pratiques, sont indestructibles par eux-mêmes et par accident, c'est-à-dire par oubli et par erreur, parce qu'ils sont dans l'intellect passif qui est immédiatement causé par l'intellect agent. Semblablement pour la prudence.

celle-ci imprime un mouvement en sens contraire, de quelque manière que ce soit, c'est-à-dire ou par ignorance, ou par passion, ou même par libre choix »[193].

Dans la deuxième question de *De veritate*, Thomas argumente longuement sur deux manières dont la variation se produit en science. Puisque la science est comme un intermédiaire entre celui qui connaît et ce qui est connu, elle peut varier du côté du connaissant et du côté du connu. Dans la première manière, la variation peut se produire selon la science elle-même, son acte et son mode. La science elle-même peut varier selon que l'on l'acquiert ou la perd, ce qui entraîne sa génération ou sa corruption, son augmentation ou sa diminution. L'acte de science peut varier de trois façons : dans le passage de l'habitus à l'acte lorsque nous commençons à considérer quelque chose actuellement, dans l'acte de savoir quand nous considérons les choses de diverses manières, et quand nous passons d'une chose à une autre. La science peut varier dans la manière de connaître lorsque nous commençons à comprendre quelque chose plus clairement ou plus parfaitement, ce qui peut se produire en raison d'un nouveau moyen terme ou d'une meilleure disposition intellectuelle. De la seconde manière, celle de la science du côté des réalités connues, la science peut varier selon la vérité et la fausseté ou l'erreur, « car si, l'estimation demeurant la même, la réalité change, alors l'estimation qui a d'abord été vraie sera fausse »[194].

L'un des bons exemples de progrès scientifique observé par Thomas est celui de la science naturelle de l'astronomie. Les astronomes de l'Antiquité, Eudoxus et Callippus, en passant par Platon et Aristote, puis par Ptolémée et jusqu'à ses contemporains, n'ont cessé de faire de nouvelles observations et découvertes, corrigeant ainsi les hypothèses antérieures. Mais même les hypothèses les plus modernes et les plus précises, Thomas ne les considère que comme des hypothèses, dépendantes d'apparences sensibles, des faits. Elles sont toutes susceptibles d'être corrigées par des découvertes et des hypothèses ultérieures. Il observe que les hypothèses astronomiques ne sont pas nécessairement vraies, mais que la science progresse par leur perfectionnement :

> *Cependant les hypothèses qu'ils ont trouvées ne sont pas nécessairement vraies ; en effet, bien que les apparences soient sauvées, une fois que de telles suppositions sont faites, il ne faut pourtant pas dire qu'elles sont vraies, puisque*

[193] *Ibid*.

[194] *De veritate*, q. 2 a. 13 co.

par hasard les apparences, en ce qui concerne les étoiles, sont sauvées d'une autre manière, qui n'est pas encore comprise par les hommes.[195]

Le progrès dans la science par l'acquisition se produit « à la fois grâce à un principe intrinsèque, quand on découvre, et grâce à un principe extrinsèque, quand on se fait enseigner »[196]. Dans les deux cas, l'homme passe de la puissance à l'acte par l'action de ce qui est en acte, de ce qu'il savait en puissance à la connaissance actuelle. Thomas note cependant que « cette aide de l'extérieur ne serait pas nécessaire, si on était d'intelligence à ce point perspicace qu'on puisse par soi-même aboutir des principes connus aux conclusions, perspicacité qui est plus ou moins présente chez chacun »[197]. Mais le fait est que

la vertu intellectuelle s'engendre à la fois et s'augmente, la plupart du temps, par enseignement. Et la raison en est que la vertu intellectuelle est ordonnée à la connaissance. Or celle-ci, bien sûr, nous est acquise davantage par enseignement que par découverte. Il y en a plus, en effet, qui peuvent connaître la vérité en l'apprenant d'autres qu'en la découvrant par eux-mêmes. Et même pour ceux qui font des découvertes, chacun en apprend plus de quelqu'un d'autre qu'il n'en découvre lui-même. Mais comme, en apprenant, on ne procède pas à l'infini, il faut bien que l'on connaisse beaucoup de [choses] en les découvrant. Or comme toute notre connaissance tient sa source du sens, et qu'à sentir plusieurs fois quelque chose on en forme une expérience, il s'ensuit que la vertu intellectuelle a besoin d'un long temps d'expérience.[198]

Le temps nécessaire pour acquérir une science dépend également du type de science. Thomas d'Aquin enseigne que l'abstraction mathématique des choses sensibles et la définition

[195] *Sur le De caelo*, 2, 17, 2. Et dans *I^a* q. 32 a. 1 ad 2 : « étant donné que ce qui apparaît aux sens des mouvements des astres est respecté par cette hypothèse ; ce n'est pourtant pas une preuve décisive (que telle est la vraie cause de ces phénomènes), car il n'est pas dit qu'une autre hypothèse ne les respecterait pas aussi ». L'exemple de l'astronomie montre un aspect constant de l'épistémologie thomasienne : le progrès scientifique est réel, mais il reste modeste. Les hypothèses scientifiques ne sont pas nécessairement vraies dans le sens d'une preuve de l'adéquation à la réalité ; elles sont vraies au sens où elles sauvent les apparences et constituent une étape vers une intelligibilité plus grande. Cette vision du progrès scientifique est cohérente avec la méthode herméneutique de Thomas analysée au §2.1.2. et anticipe directement la réflexion du chapitre 5 sur la portée et les limites de la connaissance philosophique de l'histoire. Comme pour l'astronomie, notre connaissance de l'histoire est réelle mais reste incomplète, car l'esprit humain et l'objets qu'il étudie ont leurs propres limites et complexités. Pour une analyse de la portée de ce passage dans le contexte de la philosophie des sciences contemporaine, voir NOVINA, Marina et GAVRIĆ, Anto. « Pitanje početaka svijeta – filozofija znanosti i epistemološki oprez Tome Akvinskog ». *Obnovljeni život*, vol. 73, nº 3, 2018, p. 295–310, p. 305–307.

[196] *Sentencia De anima*, lib. 2 l. 11 n. 15. Voir aussi *Sentencia De anima*, lib. 2 l. 11 n. 10 et n. 11.

[197] *Sentencia De anima*, lib. 2 l. 11 n. 15.

[198] *Sententia Ethic*., lib. 2 l. 1 n. 2.

des objets mathématiques liés aux choses imaginables ne nécessitent pas beaucoup de temps et que pour cette raison, même les enfants peuvent devenir mathématiciens. Mais parce que les enfants ne sont pas capables d'adhérer aux principes considérés par l'expérience, qui ne sont pas abstraits des choses sensibles, l'acquisition de la physique ou des sciences naturelles demande beaucoup de temps. Encore plus de temps et de changements de nature exigent ce qui dépasse les sens et l'imagination, et pour cette raison même les jeunes ne peuvent pas devenir sages ou métaphysiciens, car « les [objets] de sagesse sont purement intelligibles »[199]. Thomas suggère alors l'ordre suivant comme étant adapté à l'apprentissage :

> *qu'en premier, certes, les enfants soient instruits des [choses] logiques, parce que la logique enseigne le mode de la philosophie entière. En second, par ailleurs, ils doivent être instruits en mathématiques, pour quoi ils n'ont pas besoin non plus d'expérience. En troisième, par ailleurs, dans les [choses] naturelles; même si elles n'excèdent pas le sens et l'imagination, elles requièrent cependant de l'expérience. En quatrième, dans les choses morales, qui requièrent de l'expérience et un esprit libre des passions […]. En cinquième, enfin, dans les [choses] sapientielles et divines, qui transcendent l'imagination et requièrent une intelligence valide.*[200]

L'acquisition par les hommes individuels des vertus morales, qui se rapportent à la volonté, n'a donc pas « besoin d'expérience et de temps, comme ce qui se trouve dans l'intelligence […], si ce n'est dans la mesure où un habitus est acquis par l'exercice »[201]. La vertu de la prudence, parce qu'elle porte sur ce qui peut être autrement, réside comme en son sujet dans la partie raisonnante ou opinative de l'âme rationnelle, mais elle requiert aussi la rectitude de l'appétit, et en outre, elle porte aussi bien sur les universaux que sur les singuliers. Et parce que les singuliers se font connaître par l'expérience et que les choses morales exigent un esprit libre des passions, il faut plus de temps pour acquérir la prudence que n'en demande l'enseignement scientifique[202].

4.2.4.3. Le progrès dans la communauté politique

Thomas d'Aquin a également réfléchi aux facteurs qui font progresser ou régresser des communautés entières. Les hommes peuvent s'entraider dans la recherche de la vérité de deux

[199] *Ibid*., lib. 6 l. 7 n. 16.
[200] *Ibid*., n. 17.
[201] *Super Sent*., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1.
[202] *Cf. Sententia Ethic*., lib. 6 l. 7 n. 14.

manières : directe et indirecte. Les hommes s'entraident directement en transmettant leurs découvertes aux autres et en y ajoutant leurs propres découvertes, grâce à quoi ceux qui suivront seront initiés à une grande connaissance de la vérité. Les hommes s'entraident indirectement « dans la mesure où les erreurs de ceux qui ont précédé ont donné occasion à ceux qui ont suivi de faire un examen attentif de ces opinions afin de faire apparaître à partir de là la vérité avec plus d'évidence »[203].

Le progrès d'une communauté dépend aussi de la loi ou du droit en vigueur. La loi naturelle, qui est « une participation de la loi éternelle dans une créature rationnelle », est en elle-même invariable : « elle tient ce caractère de l'immutabilité et de la perfection de la raison divine qui a constitué la nature » et elle « ne contient que quelques préceptes universels qui demeurent toujours »[204]. D'autre part, la loi humaine, qui en dérive et qui est comprise comme « une sentence de raison qui dirige les actes humains »[205], est sujette au changement au fil du temps si son changement profite au bien commun. La raison en est que la raison humaine est changeante et imparfaite, et que les hommes eux-mêmes changent. Mais puisque « les lois tirent leur plus grande force de l'habitude »[206], ils ne devraient pas être modifiées facilement, mais seulement si ces modifications sont d'une grande utilité ou nécessité, « à moins que l'avantage apporté au bien commun contrebalance le tort qui lui est porté de ce fait »[207].

Le progrès des hommes peut être entravé. Thomas donne l'exemple des tyrans, qui empêchent les biens spirituels de leurs sujets. Le tyran redoute l'excellence et la vertu de ses sujets. Thomas observe qu'« en effet, ce sont les bons plus que les méchants qui sont suspects aux tyrans, et ceux-ci s'effrayent toujours de la vertu d'autrui »[208].

---

[203] *Sententia Metaphysicae*, lib. 2 l. 1 n. 15.

[204] *I[a]-IIae* q. 97 a. 1 ad 1.

[205] *Ibid.* a. 1 co.

[206] *Ibid.* a. 2 ad 1.

[207] *Ibid.* a. 2 co.

[208] *De regno*, lib. 1 cap. 4.Thomas continue sa description : « Les tyrans dont nous parlons s'efforcent donc d'empêcher que leurs sujets devenus vertueux, n'acquièrent la magnanimité et ne supportent pas leur domination inique; ils s'opposent à ce qu'aucun pacte d'amitié ne s'affermisse entre leurs sujets ni qu'ils jouissent des avantages réciproques de la paix, afin qu'ainsi, personne n'ayant confiance en autrui, on ne puisse rien entreprendre contre leur domination. A cause de cela, ils sèment des discordes entre leurs sujets eux-mêmes, ils alimentent celles qui sont nées, et ils prohibent tout ce qui tend à l'union des hommes, comme les mariages et les festins en commun et toutes les autres manifestations de ce genre qui ont coutume d'engendrer l'amitié et la confiance entre les hommes. Ils s'efforcent encore d'empêcher que leurs sujets ne deviennent puissants ou riches, parce que, soupçonnant les sujets d'après la conscience qu'ils ont de leur propre malice, comme eux-mêmes ils usent de la puissance et des richesses pour nuire, de même ils craignent que la puissance et les richesses de leurs sujets ne leur deviennent nuisibles. […] Il est naturel aussi que des hommes nourris dans la crainte s'avilissent jusqu'à avoir une âme servile et deviennent pusillanimes à l'égard de toute oeuvre virile et énergique, on peut le constater d'expérience dans les provinces qui furent longtemps sous la domination de tyrans. […] Et ceci n'est pas étonnant, parce que l'homme qui gouverne en rejetant la raison et en obéissant à sa passion ne diffère en rien de la bête […].

En ce qui concerne le progrès de l'art, Thomas remarque que, puisque l'efficacité des choses de l'art vient de la raison, lorsque les hommes parviennent à une raison meilleure, « il faut modifier ce qu'on avait établi auparavant »[209].

La pensée de Thomas d'Aquin elle-même a connu des progrès significatifs et incessants depuis son *Commentaire des Sentences* en 1252/1253-1254/1255. Ses recherches sont devenues de plus en plus précises, et sa pensée de plus en plus pénétrante. Le moment clé fut la découverte des œuvres originales d'Aristote et la libération de l'influence d'Avicenne[210]. La parution de *Contra Gentiles* en 1259-1264/1265 montre à quel point Aristote a influencé la manière dont Thomas d'Aquin ordonne et présente ses recherches. Et dans la *Somme théologique*, paru en 1268-1273, il est possible de voir que Thomas élabore les questions différemment que dans le *Commentaire des Sentences*, que parfois il se corrige, dépasse sa position précédente ou n'aborde plus la question de la même manière[211]. On peut comparer, par exemple, la question de la connaissance divine des réalités infinies, où est également mentionnée la science de vision[212], ou la question de la manière dont se réalise la providence divine, que Thomas n'explicite qu'à partir du *Contra Gentiles*. Thomas lui-même affirme à une occasion le changement de sa propre position :

> *Certains affirment que le ciel empyrée n'a pas d'influence sur les autres corps, parce qu'il n'a pas été établi pour [produire] des effets naturels, mais pour être le lieu des bienheureux. Et cela m'a semblé être le cas à un certain moment.*
>
> *Mais, en examinant [la question] plus attentivement, il semble qu'il faille dire qu'il exerce une influence sur les corps inférieurs, parce que tout l'univers est un d'une unité d'ordre, comme cela est clair selon le Philosophe,* Métaphysique*, XII.*[213]

Philippe caractérise ainsi la progression de Thomas d'Aquin dans l'approfondissement et l'autonomie de sa doctrine : « Il y a donc à la fois un effort de précision scientifique et un

C'est pourquoi les hommes se cachent des tyrans comme des bêtes cruelles, et il semble que ce soit la même chose d'être soumis à un tyran ou d'être la proie d'une bête en furie. »

[209] *I^a-IIae* q. 97 a. 2 ad 1.

[210] *Cf.* PHILIPPE, Marie-Dominique. « La démonstration de l'existence de Dieu dans les premières œuvres de saint Thomas ». *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 79, septembre 1977, p. 1-16, p. 3–4.

[211] *Cf.* PHILIPPE, Marie-Dominique. « Étude de la Somme théologique (34e Leçon) ». *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 25, septembre 1963, p. 15–25, p. 21–22.

[212] Il s'agit des questions suivantes : *Super Sent*., lib. 1 d. 39 q. 1 a. 3 et *I^a* q. 14 a. 12 ; *Super Sent*., lib. 1 d. 36 q. 2 et *I^a* q. 15 ; *Super Sent*., lib. 1 d. 45 a. 3 et *I^a* q. 19 a. 4.

[213] *Quodlibet* VI, q. 11 co.

effort d'intériorité. Le regard théologique de saint Thomas devient plus exigeant, plus rigoureux et, en même temps, il se spiritualise, il s'intériorise. Il se dégage davantage du problème apologétique et des opinions du Philosophe »[214].

Le temps peut donc être un facteur de progrès, mais pas par lui-même, comme force créatrice, motrice et animatrice. Car rien qu'avec le temps, les choses tendent vers le désordre, la décomposition, l'oubli, le vieillissement, la mort. Le progrès apparaît dans la succession du temps avec les actions de différentes causalités. La causalité inscrite dans la durée qui est la plus mesurable pour nous les hommes est bien la réalité humaine, « mais son rôle n'est pas bénéfique à lui seul, comme par une espèce d'automatisme ; l'homme doit participer activement à ce processus »[215]. Et là encore, toute participation active ne va pas dans le sens d'une plus grande vérité et d'une plus grande bonté. Torrell évoque ce progrès en termes de « conscience d'un progrès lié non pas à la succession temporelle en elle-même, mais aux hommes qui se succèdent dans le temps »[216] – à l'approfondissement de la pensée. C'est là une des manifestations les plus claires de la doctrine thomasienne du progrès dans la science : le temps est la condition, mais non la cause du progrès.

Il convient ici de préciser la relation entre le progrès immanent au temps et la fin transcendante vers laquelle est ordonné le devenir historique. On pourrait objecter que si la fin ultime excède radicalement les capacités de la nature humaine, le progrès historique – cognitif, moral, politique – perd sa signification propre, n'étant qu'une préparation extrinsèque à ce qu'il ne peut atteindre. Thomas refuse précisément cette conclusion. La fin transcendante n'annule pas les fins immanentes ; elle les ordonne en les intégrant dans une hiérarchie de finalités. Le bien commun politique, la vertu morale acquise, l'accumulation des connaissances philosophiques sont de véritables biens. Ils constituent des *praeparationes* non par insuffisance mais par nature, en tant qu'ils disposent l'être rationnel à recevoir ce qui le dépasse. « la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait »[217] Ce principe, appliqué à l'histoire, signifie que le progrès temporel est réel dans son ordre propre, irréductible à un simple moyen, et que sa

---

[214] PHILIPPE. « Étude de la Somme (34e Leçon) », *op. cit.,* p. 22. En ce qui concerne le progrès en théologie, Bradley note : « Aquinas denies that succeeding generations of Christian theologians have come to a better understanding of the apostolic faith. In regard to the essentials, understanding of the faith actually diminishes because each succeeding generation is increasingly distant from Christ and the apostles "who more fully knew the mysteries of faith." [*III*^{a} q. 1, a. 7 ad 4] Since nothing can be taken away or added to the articles of faith, succeeding generations of believers must content themselves with drawing out inessential details [*Super Sent*., lib. 3 d. 25 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 5] » (BRADLEY. *Aquinas on the Twofold Human Good…, op. cit.,* p. 98–99).

[215] TORRELL. *Nouvelles recherches thomasiennes, op. cit.,* p. 150.

[216] *Ibid*., p. 149

[217] *I*^{a} q. 1 a. 8 ad 2 : « gratia non tollat naturam, sed perficiat ».

finitude même est le signe qu'il tend vers une plénitude qu'il ne peut produire. Le temps n'est pas la condition d'attente d'une éternité qui le nierait, mais le milieu dans lequel la liberté humaine se déploie en vue d'une fin qui la dépasse.

4.3. La troisième étape : le bonheur final

Nous avons vu dans le deuxième chapitre que Thomas d'Aquin postulait la temporalité du monde ou sa cessation à la fin de l'histoire. Il avait fait cela sur la base des raisons de probabilité ou des arguments de convenance, mais non comme quelque chose de scientifiquement démontrable. Les corps célestes se meuvent dans l'uniformité, l'ordre et la perfection, et un tel mouvement ne peut pas leur être naturel dans le sens où ils en sont aptes par eux-mêmes. Sa cessation, qui marquera la fin du temps et de l'histoire, ne peut pas non plus provenir d'une cause naturelle, saisissable avec certitude par la raison naturelle. Et pourtant, il est possible de réfléchir philosophiquement à la possibilité que le mouvement des cieux cesse un jour. Puisque le principe de leur mouvement est une intelligence et une volonté qui meuvent en vue d'une fin, et que cette fin ne peut être ce mouvement lui-même ni le passage de puissance à l'acte, il est possible qu'une fois la fin atteinte, le mouvement des cieux cesse par l'intervention de la puissance divine[218].

Thomas parle de deux fins du mouvement des cieux. Sa fin principale, qui inclut la génération et la corruption des formes sublunaires, est la génération des hommes, c'est-à-dire la multiplication des âmes rationnelles[219]. La fin ultime du mouvement des cieux est la bonté divine, à laquelle les créatures parviennent par ressemblance[220]. Quand l'homme atteint sa fin dernière ou ultime, le mouvement des cieux peut prendre fin, car

> *c'est lorsqu'il fait retour à son principe qu'un effet est souverainement parfait. Ainsi le cercle, parmi toutes les figures, et le mouvement circulaire, parmi tous les mouvements, sont souverainement parfaits parce qu'en eux se vérifie le retour au principe.*[221]

---

[218] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 97.

[219] *Ibid*. Le mouvement céleste est donc « principalement ordonné à la génération de l'homme : c'est en cela surtout, en cette causalité, qu'il atteint à la ressemblance de Dieu, puisque la forme de l'homme, son âme, raisonnable, est immédiatement créée par Dieu. Or la fin ne peut être la multiplication des âmes à l'infini, l'infini étant contraire à la notion de fin. Il n'y a donc aucun inconvénient, une fois complet le nombre déterminé des hommes, à poser un terme au mouvement du ciel. » Voir aussi *Comp*. lib. 1 cap. 171 ; *Super Heb., cap*. 1 l. 5 ; *Super Io*., cap. 6 l. 4.

[220] *Cf. De potentia*, q. 5 a. 5 ad 6.

[221] *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 46.

L'histoire du monde, selon Thomas, est structurée comme ce mouvement de sortie et de retour : l'*exitus* des créatures depuis Dieu et leur *reditus* vers Dieu dans la perfection finale.

L'homme est, en raison de sa nature rationnelle ou spirituelle, capable de vivre sans fin. Thomas d'Aquin le dit explicitement : « à proprement parler, la créature raisonnable […] est capable de la vie éternelle »[222]. Mais il ajoute immédiatement que l'homme ne peut accéder par lui-même à une autre vie après celle-ci, dans laquelle il obtiendrait sa perfection ultime, car cela « dépasse la mesure et le pouvoir de la nature créée »[223]. Bradley explique :

> *En termes concis, Thomas d'Aquin transforme la notion aristotélicienne d'*eudaimonia *en introduisant la distinction théologique entre bonheur « imparfait » et bonheur « parfait ». C'est sur cette distinction que repose l'affirmation thomasienne selon laquelle l'immortalité est une condition nécessaire, sinon suffisante, du bonheur humain parfait. Ce dernier ne se réalise qu'après la mort, «* in patria *», et uniquement si l'homme se voit accorder la vision immédiate de l'essence divine. Seule cette « vision de Dieu » peut combler le désir de la nature humaine pour un intelligible parfait et un bien parfait.*
>
> *L'argument rationnel de saint Thomas en faveur de la possibilité de la vision de Dieu, lequel s'appuie sur l'inéluctable désir naturel de la* beatitudo*, aboutit à un paradoxe philosophique : la nature humaine, contrairement à la conception aristotélicienne, aspire à une fin qu'elle ne peut naturellement atteindre*.[224]

Pour cette raison, Thomas d'Aquin traite du bonheur de la vie éternelle en termes de capacité humaine et de désir humain, et non en termes d'accès effectif à ce bonheur final, car l'obtention effective de la vie éternelle nécessiterait l'intervention positive de Dieu, dont la connaissance relève plutôt du domaine de la foi. Le regard philosophique ne peut aller jusqu'à l'affirmation de la fin ultime surnaturelle de l'homme. La béatitude aristotélicienne, qui vient de la contemplation philosophique de Dieu dans cette vie, reste naturelle et temporelle.

---

[222] *I^a* q. 23 a. 1 co.

[223] *Ibid*.

[224] BRADLEY. *Aquinas on the Twofold Human Good…, op. cit.,* p. xii. Nous traduisons. Version originale : « Put succinctly, Aquinas transforms the Aristotelian notion of *eudaimonia* by introducing the theological distinction between "imperfect" and "perfect" happiness. Upon the later distinction rests the Thomistic claim that immortality is a necessary if not sufficient condition for perfect human happiness. Perfect human happiness is found after death, "*in patria*," but only if men are granted the immediate vision of the divine essence. "Seeing God" alone satisfies human nature's desire for a perfect intelligible and a perfect good. Aquinas's rational argument for the possibility of seeing God, which appeals to the ineluctable natural desire for *beatitudo*, terminates in a philosophical paradox because human nature, contrary to the Aristotelian conception of nature, desires an end that it cannot naturally achieve ».

T. J. White démontre que Thomas importe de nombreux arguments d'Aristote, mais les altère métaphysiquement en les relisant à la lumière de la création, de la doctrine des anges et des attributs divins distincts, tels qu'ils sont compris par le monothéisme chrétien et médiéval. En ce sens, la contemplation des substances séparées – qui pour Aristote constituait le sommet de la vie humaine accessible ici-bas – devient chez Thomas une étape imparfaite et provisoire, ordonnée à une fin qui la dépasse et qui n'est atteignable que dans la troisième étape de l'histoire. White souligne : « Thomas d'Aquin transforme la notion aristotélicienne de fin naturelle de l'homme : Dieu est la fin ultime, une fin qui transcende le bonheur que la nature humaine peut se procurer par elle-même »[225]. Cela signifie, pour la philosophie thomasienne de l'histoire, que la troisième étape n'est pas seulement une prolongation quantitative de la deuxième, mais une transformation qualitative de l'existence humaine, de la condition temporelle en condition eschatologique.

Le bonheur parfait dont Thomas parle diffère non seulement du bonheur imparfait de cette vie, mais aussi de la perfection déjà atteinte lors de la création et de la perfection des opérations des créatures raisonnables dans le temps, c'est-à-dire de la perfection première en tant que les créatures ressemblent à leur principe dans leur être et dans leur nature, et de la perfection seconde en tant que les créatures raisonnables ressemblent à leur principe par la même espèce de l'opération et par le même mode d'agir, en faisant du bien aux autres[226]. La perfection qui sera atteinte à la fin ultime sera la perfection de l'opération même, pour autant que la créature raisonnable connaîtra Dieu et l'aimera de manière immédiate, et cette perfection inclura aussi la séparation de tout mal.

La distinction thomasienne entre bonheur imparfait et bonheur parfait, centrale pour comprendre la troisième étape de l'histoire, est également pertinente pour la philosophie de l'histoire dans sa dimension critique : elle implique que toute utopie terrestre et tout progrès historique immanent est radicalement insuffisant pour satisfaire le désir humain le plus profond.

En effet, Thomas d'Aquin trouve plusieurs raisons probables ou arguments de convenance pour affirmer le bonheur de la vie éternelle. L'inclination naturelle vers Dieu constitue un argument de premier ordre pour affirmer la possibilité et la désirabilité de la

[225] WHITE, Thomas Joseph. *Wisdom in the Face of Modernity : A Study in Thomistic Natural Theology.* Ave Maria (FL) : Sapientia Press, 2016, Appendix A, p. 297. Nous traduisons. Version originale : « Aquinas transforms Aristotle's notion of the natural final end of man : God as the ultimate final end of man, a final end that transcends the happiness that human nature can procure for itself ». *Cf.* aussi p. 293-295 pour l'analyse détaillée du rapport entre la béatitude aristotélicienne et la béatitude thomasienne.

[226] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 46.

troisième étape de l'histoire. White précise que Thomas « soutient qu'il existe dans l'esprit humain, dès sa création, un désir distinctement naturel, philosophique, de sorte que nous sommes partout et toujours animés par un désir naturel latent pour le don gratuit de la béatitude surnaturelle »[227]. Parmi autres arguments de convenance le première et le deuxième concernent le fait que le bonheur parfait, que tous les hommes désirent naturellement, ne peut pas parvenir à l'homme dans cette vie. Le premier argument dit que le caractère interrompu et changeant de la vie présente fait que le bonheur est fondamentalement instable et incomplet[228]. Le deuxième parle du désir de l'universel ou de l'infini de l'intelligence et de la volonté humaines ne peut être parfaitement satisfait dans cette vie[229].

C'est dans le contexte de cette insuffisance radicale du bonheur temporel que s'inscrit la troisième raison de Thomas, fondée sur le désir naturel de voir l'essence de Dieu. White retrace avec soin la structure de cet argument dans les textes thomasiens. L'argument procède en quatre temps : (1) le désir de connaître l'essence de la Cause première est un désir naturel ; (2) un désir naturel qui ne peut être réalisé est vain et absurde s'il ne peut atteindre la fin vers laquelle il tend ; (3) or un désir naturel ne peut, précisément parce qu'il est naturel, être vain ou sans objet ; (4) donc il doit être possible aux hommes de voir l'essence de Dieu[230]. La force philosophique de cet argument réside dans le principe thomasien de la finalité : la nature ne fait rien en vain. White souligne que Thomas maintient avec soin la distinction entre la possibilité de ce désir et son accomplissement effectif : la vision béatifique, bien qu'objet d'un désir naturel, ne peut être obtenue que par un don surnaturel de Dieu. La philosophie peut argumenter vers la possibilité et la convenance de cet accomplissement, mais non le démontrer comme une nécessité de nature. C'est précisément en ce point que la troisième étape de l'histoire thomasienne se situe à la frontière entre philosophie et théologie.

---

[227] WHITE. *Wisdom in the Face of Modernity…*, *op. cit.,* p. 290. Nous traduisons. Version originale : Thomas « argues that there is a distinctly natural, philosophical desire of the human spirit from its creation, such that we are always and everywhere animated by a latent natural desire for the gratuitous gift of supernatural beatitude ». White précise que cet argument s'appuie sur *I[a]-IIae*, q. 3, a. 4; q. 5, a. 5; et sur l'analyse de la *Contra Gentiles* lib. 3, cap. 24–48.

[228] *Super Sent*., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 co. : « la diversité de la fortune, la faiblesse du corps humain, l'imperfection et l'instabilité de la science et de la vertu ». *I[a]-IIae*, q. 5, a. 3, co. : « il n'est pas possible d'écarter tous les maux dans la vie présente : cette vie est soumise à beaucoup de maux inévitables ».

[229] *Cf. I[a]-IIae* q. 2 a. 8 co. : « l'objet de la volonté, faculté du désir humain, est le bien universel, de même que l'objet de l'intellect est le vrai universel. D'où il est évident que rien ne peut apaiser la volonté humaine hors le bien universel. Celui-ci ne se trouve réalisé en aucune créature, mais seulement en Dieu ».

[230] WHITE. *Wisdom in the Face of Modernity…*, *op. cit.,* p. 294, citant les sept arguments de convenance que Thomas développe dans *Contra Gentiles* lib. 3, cap. 51–63, et dans *I[a]-IIae*, q. 3, a. 8; q. 5, aa. 3-5. La formulation des quatre temps de l'argument est reprise de R. J. Bradley, cité par White *ibid*.

La quatrième raison concerne le besoin de la résurrection des corps humains. Le corps humain n'est pas un accident, mais fait partie de l'essence de l'homme. Le rapport de l'âme au corps étant celui de l'agent à l'instrument et de la forme à la matière, l'opération de l'homme est donc le fait du composé. Ainsi, le bonheur éternel de l'âme humaine sans le corps serait manquant. De ce fait, il est possible de penser à la possibilité que le pouvoir divin préserve les corps humains, après que la cause naturelle de leur corruption ait disparu[231]. L'homme est donc plus parfait, plus semblable à Dieu lorsque son âme est unie à son corps. Et la cinquième raison concerne la nécessité de récompenser les actes humains et d'établir la justice, ce qui n'est évidemment pas le cas dans cette vie[232].

Les hommes ne peuvent être jugés de manière définitive tant que dure encore leur vie temporelle, car elle reste changeante et susceptible de développement dans le bien ou dans le mal. De plus, leur vie reste même après leur mort, en quelque sorte, liée à certaines choses qui leur appartiennent et qui leur survivent, et qui seront également soumises au jugement divin : leur bonne ou mauvaise réputation dans la mémoire des hommes, leur bonne ou mauvaise progéniture, les conséquences de leurs actes, leur corps enterré avec honneur ou non, certains biens temporels qui peuvent durer longtemps ou disparaître rapidement[233]. Thomas soutient qu'à la fin du temps les hommes obtiendront un statut immuable et recevront leur jugement. Le jugement aura donc lieu à la fin du monde, au moment de son achèvement ultime[234].

Thomas trouve deux raisons pour pouvoir affirmer qu'il y aura un jugement divin à la fin du temps. La première raison affirme la nécessité d'un jugement universel. Il part de deux faits : que Dieu est juste et que les hommes ne sont pas récompensés selon leurs bonnes ou mauvaises œuvres dans l'état actuel de notre monde. Thomas raisonne que, puisque « l'activité de l'homme en cette vie est l'objet d'une […] rétribution »[235], la rétribution, dont l'objet diffère selon la diversité des activités ou des œuvres, requiert un jugement. La deuxième raison affirme que le pouvoir et l'autorité de juger les hommes appartiennent à Dieu. D'abord en raison de la sublimité, de l'efficacité et de la souveraineté de son intelligence, grâce à laquelle, en

[231] Le mouvement céleste n'est pas seulement la cause agente de la génération des corps mixtes, mais aussi de leur corruption. Si le mouvement du ciel cessait, « selon l'ordre de la nature, les corps humains et tous les corps mixtes se corrompraient par désagrégation » (*De 36 articulis*, a. 19 ad arg.).

[232] *Cf. Super Sent*., lib. 4 d. 43 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3.

[233] *Cf. III[a]* q. 59 a. 5 co. et ad 1.

[234] *Cf. III[a]* q. 59 a. 5 co.

[235] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 96.

connaissant les causes, il connaît aussi tous les effets, toutes les œuvres des hommes[236]. Et puis, Dieu seul a l'autorité pour juger les hommes car lui seul a le pouvoir de détruire le mal[237]. Tout étant soumis à la divine providence, les choses naturelles comme les choses humaines, « il appartient à celui qui prend soin de chacun de nous en particulier de récompenser la vertu et de punir le péché »[238]. La punition de ceux qui agissent contrairement à la vertu appartient donc à Dieu, comme lui appartient aussi la récompense de la vertu.

À la fin des temps, il y aura un jugement au cours duquel Dieu jugera les bons et les méchants, chacun selon la finalité qu'il s'est choisie[239]. Les hommes bons et justes seront honorés, tandis que les méchants « seront confondus en rougissant de leurs péchés »[240]. Dieu jugera donc les hommes selon la vérité et la justice. Ce sera une manifestation de la justice divine, évidente pour tous, alors qu'aujourd'hui elle est souvent cachée. Le jugement sera véridique et égal quant aux œuvres et quant aux personnes[241]. Les méchants seront enfin universellement séparés des bons

> *car il n'y aura plus place pour que les méchants progressent à cause des bons ou les bons à cause des méchants. C'est en vue d'un tel progrès que les bons se trouvent entre-temps mêlés aux méchants, pour autant que l'état de la vie présente est gouverné par la providence divine*.[242]
>
> *Le verdict du jugement divin durera pour toute l'éternité, à cause de sa propre justice*.[243]

---

[236] *Cf. Super Psalmo* 32 n. 14 ; *Super 1 Cor*., cap. 4 l. 1.

[237] *Cf. Super Psalmo* 9 n. 4. Il faut pourtant remarquer que Thomas d'Aquin croyait que, d'après la révélation chrétienne, les anges, les apôtres et les hommes saints participeront au jugement divin, à titre d'assesseurs. Voir par exemple *Super Mt*., cap. 19 l. 2 ; *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 96 ; *III[a]* q. 59 a. 2 co.

[238] *Comp*. lib. 1 cap. 172. Dans *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 91 : « Récompense et châtiment sont dûs aux créatures raisonnables en vertu de la même providence de Dieu qui accorde aux réalités naturelles leurs perfections propres ».

[239] *Cf. Super Psalmo* 9 n. 12 : « car celui qui s'éloigne d'une fin, se dispose à tendre vers une autre fin ». Voir aussi *Comp*. lib. 1 cap. 172 : « si pour parvenir à une fin on doit suivre une voie déterminée ceux-là ne l'obtiendront pas qui marchent par une autre voie ou qui est contraire. En effet le malade ne guérit pas s'il utilise des moyens contraires et que le médecin défend ou ce sera alors fortuitement. Or il y a une voie déterminée pour parvenir à la béatitude et c'est la vertu. En effet rien n'aboutit à la fin qu'en accomplissant bien ce qui lui est propre. En effet la plante ne portera du fruit que si le mode de son opération naturelle se conserve en elle; ni le coureur ne parvient à conquérir la palme ou le soldat la victoire que si tous deux accomplissent leur tâche. Or l'homme remplit correctement son devoir s'il agit selon la vertu; car la vertu d'une chose est ce qui la rend bonne de même que son oeuvre, comme le dit Aristote (2 Eth. 6, 2). La vie éternelle étant la fin dernière de l'homme tous n'y parviennent que ceux qui pratiquent la vertu ».

[240] *Super Psalmo* 36 n. 15.

[241] *Cf. Super Rom*., cap. 2 l. 2.

[242] *Super Sent*., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 1 co. Voir aussi *Super Psalmo* 51 n. 3 ; *Super Iob*, cap. 41.

[243] *Cf. Super Psalmo* 49 n. 11.

Ainsi, à la fin du temps, toutes les créatures seront pleinement soumises à la puissance divine, non seulement par rapport à son autorité, ce qui se passe déjà dans le temps, mais aussi « par rapport à l'exercice même de cette puissance »[244], ce que toutes choses ne font pas encore. Les bons se soumettent à Dieu par leur volonté propre, les méchants lui seront soumis par la volonté et l'action de Dieu, « en punissant ceux qui n'auront pas voulu se soumettre ici-bas à cette volonté »[245]. Dieu n'est pas obligé de juger les hommes immédiatement car il est tout-puissant. Mais puisque l'homme peut comprendre par son intelligence qu'un jour Dieu le jugera certainement, cela lui suffit pour ne pas trouver dans ce délai du jugement divin un prétexte pour mal agir et s'enorgueillir.

L'achèvement du monde requiert la même puissance infinie et immédiate que sa création, c'est-à-dire la puissance divine. Le monde ne finira donc pas par une cause créée[246]. Dieu seul déterminera combien de temps durera le monde. Seckler observe qu'il est donc « exact que S. Thomas visait à ébranler le fondement de l'attente exalté de la proximité *temporelle de la fin* »[247].

C'est l'ordre de la justice divine qui « exige qu'une peine soit infligée en réparation du péché »[248]. Mais là encore, Thomas met en garde contre un mélange d'imagination dans les raisonnements sur les choses spirituelles et divines. Il affirme que les peines viendront de Dieu, et pourtant que Dieu ne veut aucun mal ni aucune carence :

> *Un juge juste cherche à établir l'ordre de la justice parmi ses sujets. Cet ordre ne peut être accueilli par le pécheur que par la punition d'une carence. C'est pourquoi, même si la carence en raison de laquelle la peine est appelée un mal n'est pas voulue par le juge, mais l'ordre de la justice, le juge juste est appelé l'auteur de la peine selon que la peine indique quelque chose d'ordonné. C'est ainsi que Dieu est auteur des peines*.[249]

---

[244] *Super Heb*., cap. 1 l. 6.

[245] *Ibid*.

[246] *Cf. Super Sent*., lib. 4 d. 47 q. 1 a. 1 qc. 3 co. ; *Ecce Rex*, pars 2.

[247] SECKLER. *Le salut et l'histoire…, op. cit.,* p. 212–213. Dans la note 47 : En dehors des références citées dans le chapitre précédent, cf. surtout *Contra Impugnantes*, c. 24, n. 531 ; *In Hebr*., c. 9 lect. 5. S. Thomas refuse d'opérer avec des dates (*secundum numerum annorum, ib.*) et des mesures de temps (*quantitas temporis, De pot.,* 5, 6 ad 9), et considère comme recommandable, avec S. Augustin, do confesser son ignorance en cette question (*Contra Impugnantes, l. c.*).

[248] *De rationibus Fidei*, cap. 7.

[249] *Super Sent*., lib. 2 d. 37 q. 3 a. 1 ad 2.

La peine comporte donc « la raison de mal, selon laquelle il y a privation d'un bien ; et la raison de bien, selon laquelle elle est juste et ordonnée »[250]. La punition des méchants sera donc « implacable, équitable et interminable »[251].

Le bonheur des hommes bons à la fin du temps « désigne la possession du bien parfait »[252] ou « un bien parfait et qui se suffit à lui-même », et qui « exclut tout mal et comble tout désir »[253]. Ce bonheur futur sera vrai, c'est-à-dire en partie différent d'une certaine participation ou ressemblance avec le bonheur que nous pouvons déjà éprouver maintenant, grâce aux actes des vertus parfaites[254]. La preuve en est que « l'homme ne saurait être parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à chercher »[255]. En raison de la perfection de la faculté intellective humaine, dont la mesure est la connaissance de l'essence des choses et de leur cause, l'objet qui perfectionnera la volonté et l'intelligence humaines et comblera leurs désirs d'amour et de connaissance, ne peut être que Dieu dans son essence[256]. La fin de la vie humaine, son bonheur parfait réside donc dans la contemplation de la vérité divine, « dans la contemplation de la sagesse relative aux choses de Dieu » [257].

L'homme possède la capacité naturelle d'un tel bonheur, qui se manifeste par le fait « que son intellect peut embrasser le bien universel et parfait, et sa volonté le désirer »[258]. Bradley en parle de la manière suivante :

> *Seule la « vision de Dieu » peut combler le désir de la nature humaine pour un bien et un intelligible parfaits. L'argument rationnel de Thomas en faveur de la*

---

[250] *Ibid*., a. 1 co.

[251] *Super II Thes*., cap. 1 l. 2. Voir aussi *Super Mt*., cap. 7 l. 1. ; *Super Rom*., cap. 2 l. 2.

[252] *I[a]-IIae* q. 5 a. 1 co.

[253] *Ibid*. a. 3 co.

[254] *Cf. Super Sent*., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 1. « Nous ne nions pas cependant qu'une certaine participation à la béatitude puisse exister en cette vie pour autant que l'homme est parfait principalement dans les biens de la raison spéculative et, secondairement, dans ceux de la raison pratique. C'est de cette félicité que le Philosophe détermine dans le livre de l'*Éthique*, sans affirmer ni nier l'autre qui existe après cette vie » (*Super Sent*., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 co.).

[255] *I[a]-IIae* q. 3 a. 8 co.

[256] Voir comment Thomas d'Aquin expose ses arguments dans *I[a]-IIae* q. 3 a. 8 co. ; *I[a]-IIae* q. 5 a. 3 co. ; *Super Io*., cap. 1 l. 11.

[257] *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 37. Voir aussi *II[a]-IIae*, q. 180 a. 4 co. La fin ultime de l'homme et son bien suprême est en fait double : intérieure et extérieure. La fin intérieure est l'opération qui est ordonnée à la fin extérieure, la perfection même à laquelle l'homme parvient et qui réalise son union au principe. Cette béatitude créée, intérieure, est l'acte de l'intelligence, mais pas sans rapport avec la volonté. La fin extérieure est la fin ultime qu'on atteint par cette opération, « le principe de la perfection désirée », « la béatitude incréée, qui est Dieu lui-même » (Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 1 co.). Voir aussi *Super Sent*., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 co. ; *Quodlibet* VIII, q. 9 a. 1 co.

[258] *I[a]-IIae* q. 5 a. 1 co.

possibilité de voir Dieu – qui s'appuie sur le désir naturel inéluctable de la beatitudo *– débouche sur un paradoxe philosophique : contrairement à la conception aristotélicienne de la nature, la nature humaine désire une fin qu'elle ne peut pas atteindre par ses seules forces naturelles.*[259]

Et Torrell s'en exprime à sa manière :

Thomas parle de la réalité humaine et chrétienne comme d'une réalité inachevée, d'une réalité en devenir. Les thomistes ne sont pas étonnés de retrouver ici la doctrine du désir naturel de voir Dieu […] : Dieu a fait la créature « capax Dei », pour lui*, et son désir reste inassouvi aussi longtemps que Dieu n'a pas été rejoint*.[260]

Et dans un autre lieu, Torrel explique que Thomas d'Aquin pose l'homme comme un être fondamentalement en route vers sa fin ultime : « c'est que l'homme, dont le destin doit se dérouler dans le temps, ne saurait se mettre en route s'il ne sait vers quel but il doit diriger ses pas »[261]. Il lui faut donc une science de la fin et des moyens d'y parvenir.

Cependant, les hommes ne peuvent pas savoir avec certitude, grâce à des preuves, que le bonheur parfait existera à la fin du temps : ils ne peuvent avancer que des arguments de convenance. La raison en est que voir l'essence divine est naturel à Dieu seul, de sorte que « cette vision dépasse la puissance naturelle de la créature, puisqu'aucune créature ne peut l'obtenir par sa [capacité] naturelle »[262]. Ce bien ultime qui est la vision de Dieu, la contemplation de Dieu « est donc au-dessus de la vertu naturelle d'un être créé parce qu'aucune créature n'est son être mais possède un être participé »[263].

De plus, le bonheur final qui est la contemplation de Dieu dans son essence, dépasse également ce qui est dû aux bons hommes pour leurs bonnes œuvres. Il n'y a pas d'égalité

---

[259] BRADLEY. *Aquinas on the Twofold Human Good…, op. cit.,* p. xii. Nous traduisons. Version originale : « "Seeing God" alone satisfies human nature's desire for a perfect intelligible and a perfect good. Aquinas's rational argument for the possibility of seeing God, which appeals to the ineluctable natural desire for *beatitudo*, terminates in a philosophical paradox because human nature, contrary to the Aristotelian conception of nature, desires an end that it cannot naturally achieve ».

[260] TORRELL, Jean-Pierre. « Saint Thomas, maître de vie spirituelle ». *Revue des Sciences Religieuses,* tome 71, fascicule 4, 1997, p. 442–457, p. 448.

[261] TORRELL. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel, op. cit.,* p. 592. La citation se trouve dans la section intitulée « Ce qui ne fait pas le bonheur », dans laquelle Torrell suit fidèlement la méthode d'élimination de Thomas d'Aquin exposée dans les deux premières questions de la *Secunda Pars* de la *Somme théologique*, pour arriver à la conclusion que le bonheur vrai et complet ne se trouve que dans la vision immédiate de Dieu *(visio beatifica)*.

[262] *Super Sent*., lib. 4 d. 49 q. 1 a. 2 qc. 3 co.

[263] *I^a* q. 12 a. 4 co.

possible entre les bonnes œuvres des hommes et la contemplation propre à Dieu[264]. Mais Dieu dans sa bonté fera encore plus : il mettra fin à toute corruption, à toute adversité, à toute peine, à toute possibilité de commettre le mal de faute. L'ordre voulu par Dieu sera pleinement établi. Dans les hommes, toutes leurs facultés seront pleinement soumises à la raison. Les hommes ressembleront à Dieu au plus haut degré possible. Le travail laborieux cessera aussi, « sans toutefois que ce repos s'étende à toutes les œuvres, car dans ce repos même il est des œuvres qui sont perpétuelles : contempler, par exemple, aimer et bénir »[265]. On y trouvera « la plénitude de tout bien et la préservation de tout mal »[266].

L'apport de White permet de mieux apprécier la cohérence interne de la structure tripartite de l'histoire selon Thomas. La première étape – la création – instaure les créatures dans l'être et leur donne une nature orientée vers une fin. La deuxième étape – le gouvernement providentiel – est le temps de la réalisation progressive et imparfaite de cette orientation, à travers les vertus, les choix libres, les progrès et les régressions de l'histoire humaine. La troisième étape – le bonheur final – est l'accomplissement plénier de cette orientation, qui dépasse les capacités de la nature et requiert un don divin. White résume cette architecture en des termes qui rejoignent exactement la logique du texte de Thomas : « J'ai soutenu que le désir naturel de la vision de Dieu transcende entièrement la nature humaine [...] mais, en même temps, cette idée d'une inclinaison vers le surnaturel est inscrite dans l'esprit humain dès sa création ; de sorte que nous sommes, partout et toujours, animés par un désir naturel latent pour le don gratuit de la béatitude surnaturelle »[267]. Cette inscription de l'orientation eschatologique dans la nature créée est précisément ce qui donne à la philosophie thomasienne de l'histoire sa profondeur et son unité : les trois étapes ne sont pas trois segments juxtaposés, mais trois moments d'un unique mouvement de sortie du principe et de retour à ce même principe – mouvement qui constitue, pour Thomas d'Aquin, l'histoire du monde.

C'est ce désir naturel de voir Dieu qui, en fin de compte, donne une certaine intelligibilité à toute l'histoire. L'histoire n'est pas un processus aveugle : elle est structurée par la tension entre l'imparfait et le parfait, entre le bonheur temporel et le bonheur éternel. Cette

---

[264] *Super Rom*., cap. 2 l. 2.

[265] *Super Heb*., cap. 4 l. 2.

[266] *Ibid*.

[267] WHITE. *Wisdom in the Face of Modernity…*, *op. cit.,* p. 290. Nous traduisons. Version originale : « I have argued that the natural desire for the vision of God is something wholly transcendent of human nature […] but at the same time this idea of an inclination toward the supernatural is inscribed in the human spirit from its creation, such that we are always and everywhere animated by a latent natural desire for the gratuitous gift of supernatural beatitude ».

tension, que Thomas analyse avec rigueur à la fois sur le plan philosophique et théologique, est le moteur le plus profond du devenir historique des personnes humaines. L'histoire se révèle comme un long chemin que l'homme doit parcourir de manière responsable[268].

L'analyse conduite dans ce chapitre a permis de dégager la structure tripartite que Thomas d'Aquin reconnaît au devenir historique : l'œuvre de la création comme fondement et point de départ, le gouvernement providentiel comme mode d'être de l'histoire dans son déroulement, et le bonheur final comme terme et sens de l'ensemble. Ces trois étapes ne sont pas trois périodes successives juxtaposées, mais trois dimensions d'une seule réalité – le mouvement du monde créé depuis son principe jusqu'à sa fin – chacune éclairant les autres et ne pouvant être comprise isolément.

Cette structure répond point par point aux trois affirmations de l'humanisme philosophique examinées au chapitre 1 (§1.2.3.) : à l'affirmation que l'histoire se suffit à elle-même comme horizon de sens, Thomas oppose la création comme fondement transcendant ; à l'affirmation que le progrès est automatique ou nécessaire, Thomas oppose la liberté humaine orientée par la vertu comme seule source de progrès réel ; à l'affirmation que la fin de l'histoire est immanente et humainement construite, Thomas oppose le bonheur final comme fin qui transcende le temps tout en lui donnant son sens depuis l'intérieur.

La question qui demeure ouverte, et que le chapitre 5 s'attachera à examiner, est celle des conditions et des limites de la connaissance philosophique de cette structure. Car si Thomas d'Aquin peut affirmer que l'histoire a un commencement, un cours ordonné et une fin, la question de savoir dans quelle mesure l'intelligence humaine peut réellement atteindre cette vérité sur l'histoire reste entière. C'est à cette question épistémologique, décisive pour évaluer la portée et les limites d'une philosophie thomasienne de l'histoire, que le dernier chapitre est consacré.

[268] Ou, pour citer les paroles très belles de J.-P. Torrell, comme « un itinéraire spirituel à parcourir pour arriver jusqu'à sa fin ultime, et comme il ne peut même pas se mettre en route s'il ne sait vers quel but il doit diriger ses pas, il faut commencer par identifier cette fin. La béatitude telle que l'entend Thomas est infiniment plus que le bonheur plus ou moins vague ou intense dont tout le monde rêve. L'être humain est mû par elle au point que le désir qu'il en a - le désir naturel de voir Dieu, pour lui donner son nom - s'identifie à un véritable tropisme. Comme celui de la plante vers la lumière ! Il ne s'agit donc pas d'une entreprise parmi d'autres, mais bien de la seule affaire qui compte en définitive et qu'il importe absolument de ne pas manquer. » (TORRELL. « Saint Thomas, maître de vie spirituelle », *op. cit.,* p. 450).

5. Réflexion critique sur la connaissance philosophique de l'histoire

Ce cinquième et dernier chapitre a pour objet une réflexion critique sur les possibilités et les limites de la connaissance philosophique de l'histoire chez Thomas d'Aquin. Il examine d'abord la portée générale de cette connaissance, puis analyse les deux modes par lesquels l'homme peut atteindre les réalités historiques – les puissances sensitives et l'intelligence – pour conclure par la question de la représentation du temps.

Jean Daujat, dans son étude sur la méthode philosophique de Thomas d'Aquin, rappelle que Thomas, dans ses réflexions philosophiques, part « *des données de l'expérience sensible* qui seule nous met en contact direct avec la réalité à connaître », pour extraire et découvrir, par son intelligence, l'intelligible[1]. Dans *De potentia* q. 3 a. 5, Thomas rappelle que sa propre recherche comporte trois moments : la saisie des apparences sensibles, la saisie des déterminations essentielles et qualitatives, la saisie de ce qui est tel qu'il est. Seule cette dernière saisie permet de dépasser le devenir en tant que tel et d'en saisir la cause. Thomas évite ainsi la possibilité d'arriver à une impasse, où le devenir s'impose comme un absolu au-delà duquel on ne peut aller ou au-delà duquel il n'y a rien. L'Aquinate ne part pas des conclusions de la science historique, il ne suit pas la méthodologie de la science historique de son temps, et encore moins de notre temps qui est « avant tout la connaissance des faits, des événements, des êtres individuels et concrets, de leur origine et des divers moments de leur devenir »[2]. Sa méthode philosophique prend cependant en compte certaines recherches et conclusions historiques, sans que celles-ci spécifient ou déterminent ses connaissances philosophiques.

Le contenu des chapitres précédents nous montre que, selon Thomas d'Aquin, l'histoire est un des sujets de la réflexion philosophique et que lui-même avait découvert des choses considérables concernant l'histoire. Et en même temps, ses recherches sur l'histoire nous montrent non seulement que nous ignorons beaucoup de choses, mais aussi les déficiences des capacités humaines. La raison humaine est impuissante à expliquer de manière satisfaisante

[1] DAUJAT. « Saint Thomas d'Aquin et la physique… », *op. cit.,* p. 19. L'extraction de l'intelligible par l'intelligence se passe par des profondeurs différentes, ce qui l'Aquinate classe en trois degrés d'abstraction qui constituent les grands types de connaissance intellectuelle : le premier degré des sciences physiques et naturelles qui étudient les choses universelles des phénomènes physiques sensibles comme le mouvement, la vie, la couleur ; le second degré d'abstraction mathématique de tous les phénomènes physiques et sensibles pour atteindre la quantité en tant que telle ; le troisième degré de la métaphysique qui laisse de côté le domaine quantitatif pour considérer l'être en tant qu'être.

[2] NICOLAS. « Le théologien et l'histoire », *op. cit.,* p. 490–491.

certaines choses importantes concernant l'histoire. La connaissance humaine n'est pas capable d'englober le temps car elle est elle-même contenue sous l'ordre du temps ou « soumise à l'ordre du temps, par soi ou par accident »[3].

Cette faiblesse de la connaissance intellectuelle humaine se manifeste surtout lorsque l'on réfléchit aux événements qui dépendent de la volonté de Dieu, cause première et universelle des choses. Puisque l'homme ne peut connaître pleinement la volonté divine « de manière à voir en elle la raison propre de la chose »[4], il est obligé de rechercher les causes prochaines. Ainsi, des choses comme la création et la fin du monde ne sont pas scientifiquement démontrables[5]. D'une manière similaire, la vérité sur la providence divine échappe à la compréhension de la sagesse humaine. Et dans tout le domaine des choses futures, l'intelligence humaine ne peut connaître que certaines choses, par réflexion.

La connaissance humaine de l'histoire est double. D'une part, il s'agit de la connaissance des choses singulières en tant qu'elles ont rapport avec le temps. D'autre part, la connaissance humaine, à proprement parler, est une connaissance intellectuelle qui connaît les choses matérielles singulières de manière immatérielle et universelle, et qui ne peut les connaître comme singulières que par réflexion. De cette manière, les idées des choses historiques peuvent « être universelles et accessibles à l'intelligence »[6], et donc faire l'objet de la science.

Selon Thomas d'Aquin,

> *il y a en nous certaines puissances et certains habitus cognitifs en lesquels la fausseté ne peut jamais exister, tels le sens, la science et l'intelligence des*

[3] *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14.

[4] *Super Sent*., lib. 1 d. 45 q. 1 a. 3 ad 5.

[5] Chez Thomas d'Aquin il faut entendre le terme *démonstration* en un sens très fort : « argumentation absolument probante, du fait et de la rigueur de sa construction et de la nature du sujet abordé » (DELAPORTE. *Lecture du commentaire… (Démonstration), op. cit.,* p. 7-8). La démonstration produit ainsi de la science, c'est-à-dire « la démonstration rationnelle qu'une caractéristique est attribuée à une réalité en toute certitude » (*ibid*., p. 23). Aristote et Thomas enseignent sur trois actes ou opérations de l'intelligence humaine : la première, appelée l'intelligence des indivisibles, saisit des conceptions incomplexes ou des essences des choses en elles-mêmes ; par la deuxième opération l'intelligence compose et divise ces essences, retrouvant déjà le vrai ou le faux ; le troisième opération est de raisonner, « ce qui est propre à la raison en tant que telle, c'est-à-dire discourir d'un point à un autre de manière à parvenir à la connaissance de l'inconnu au moyen de ce qui est déjà connu » (*Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 1 n. 4). L'activité naturelle de l'intelligence est donc la suivante : dans un premier acte simple elle appréhende l'essence d'une réalité, dans un second acte unique mais complexe, appelé jugement, elle associe ou oppose deux essences distinctes. Mais à ces deux activités s'en ajoute une troisième, qui n'est pas directement naturelle, et qui va d'un point à un autre en établissant le lien entre deux concepts.

[6] I^a q. 86 a. 4 co.

principes, mais il en est d'autres en lesquelles le faux peut exister, telles l'imagination, l'opinion et l'estimation.[7]

5.1. La connaissance des choses singulières en tant qu'elles ont rapport avec le temps

Lorsqu'il s'agit de la première manière de connaître l'histoire, c'est-à-dire la connaissance des choses singulières en tant qu'elles se rapportent au temps, les hommes connaissent le temps par les puissances vitales qui se situent premièrement au niveau de l'âme sensitive avec ses diverses puissances dont les actes se réalisent par des organes corporels. Ainsi le temps présent est connu par le sens commun, le passé par la mémoire et le futur par la cogitative[8]. Les choses nécessaires, passées, présentes ou futures, peuvent être connues par des habitus qui sont toujours vrais. Les choses contingentes, dont on peut empêcher qu'elles se produisent, peuvent être, en tant que ces choses sont dans le présent, connues par la puissance ou l'habitus qui est toujours vrai. Les futurs contingents ne peuvent donc pas être connus « par aucune connaissance ne pouvant receler de fausseté »[9].

Ces trois puissances vitales par lesquelles les hommes connaissent le temps font partie du côté matériel ou de la partie sensitive de l'être humain. Elles sont les actes d'organes déterminés, tous liés au cerveau. En revanche, la connaissance intellectuelle est immatérielle, spirituelle ; elle atteint le nécessaire et l'universel. Mais dans son conditionnement, l'intelligence humaine ne peut s'exercer sans la coopération de l'imagination, de nos images, donc des sensations, s'enracinant ainsi dans le monde matériel[10].

---

[7] *De veritate*, q. 2 a. 12 co.

[8] *Cf. Sentencia De sensu*, tr. 2 l. 1 n. 7 ; 9 et 12. Bien que le texte aristotélicien se concentre sur l'unité de la perception, Thomas d'Aquin précise dans son exposition la fonction temporelle des sens internes. Au n. 7, il établit que le sens commun saisit l'actualité de la sensation. Au n. 9, il définit la mémoire comme la faculté de percevoir l'objet sous la raison du passé. Enfin, au n. 12, il suggère que la puissance cogitative, par sa capacité à comparer les intentions individuelles, permet à l'homme de s'orienter vers l'avenir, complétant ainsi la structure de la conscience temporelle.

[9] *De veritate*, q. 2 a. 12 co. Sur la controverse contemporaine relative à la connaissance divine des futurs contingents chez Thomas d'Aquin et ses implications épistémologiques, voir CRAIG, William Lane. « Aquinas on God's Knowledge of Future Contingents ». *The Thomist*, vol. 54, nº 1, 1990, p. 33–79. ; TORRIJOS-CASTRILLEJO, David. « Divine Foreknowledge and Providence in the Commentaries of Boethius and Aquinas on the *De interpretatione* 9 ». *Biblica et Patristica Thoruniensia*, vol. 13, nº 4, 2020, p. 151–173 ; REGO, Thomas. « Fate and Contingency: Ammonius and Aquinas on Divine Foreknowledge in Aristotle's *De Interpretatione* 9 ». *Religions*, vol. 17, nº 2, 2026, art. 228, p. 1–14.

[10] *Cf. Sentencia De anima*, lib. 2 l. 12.

La connaissance humaine des choses présentes vient de la perception sensible à travers leur existence en acte[11]. Thomas distingue les cinq sens particuliers ou extérieurs et le sens commun, tous liés aux organes corporels. Les choses matérielles singulières tirent leur individualité de la matière, et les sens les perçoivent matériellement et singulièrement. Matériellement au sens de la réception des déterminations ou qualités matérielles des réalités sensibles dans les cinq sens, bien que sans matière[12]. Ces sens connaissent les singuliers ou le particulier en tant que particulier parce que « l'espèce qui est causée dans le sens par une chose sensible, pour autant qu'elle n'est pas entièrement dépouillée des conditions matérielles, est une similitude de la forme selon que celle-ci existe dans la matière »[13]. Le sens commun est une des onze puissances sensitives de l'âme humaine, appartenant avec imagination, cogitative et mémoire parmi les sens internes. Il prend toute notre expérience sensorielle, avec la diversité qu'apporte chacun des cinq sens, et l'unifie en un ensemble qui se synthétise dans notre imagination. Par lui, l'homme discerne entre les sensations et ainsi, de l'impression des sensibles sur le sens qui demeure dans l'imagination, il comprend et connait les qualités sensibles appelées sensibles communs : mouvement, repos, nombre, grandeur, figure. Et alors aussi le temps.[14] À l'égard des sensibles communs « le sens se trompe davantage qu'à l'égard des qualités sensibles qui lui sont propres »[15]. Cela affecte notre connaissance du temps présent. Le sens commun est « la racine de l'imagination et de la mémoire, qui présupposent l'acte du sens commun »[16].

Les hommes connaissent le passé en s'en souvenant. La mémoire est la puissance de la conservation des représentations individuelles, sensibles et intelligibles, une fois reçues[17]. Quand l'homme se souvient, il s'agit de quelque chose qu'il a senti ou compris auparavant, et il est donc nécessaire que du temps se soit écoulé entre la perception ou l'opinion antérieure et la mémoire ultérieure[18]. La mémoire « porte sur le passé comme relatif à ce maintenant-ci en tant qu'il est celui-ci »[19]. Cette perception du temps selon la distance avec le moment présent

[11] *Cf. Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14.
[12] *Cf. De veritate*, q. 2 a. 5 ad 2. Voir aussi *De substantiis separatis*, cap. 16.
[13] *Quodlibet* VII, q. 1 a. 3 co.
[14] *Cf. Sentencia De sensu*, tr. 2 l. 2 n. 8 et 9.
[15] *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 14 n. 11.
[16] *Sentencia De sensu*, tr. 2 l. 2 n. 12.
[17] *Cf. Sentencia De sensu*, tr. 2 l. 1 n. 5 et tr. 2 l. 2 n. 10.
[18] *Cf. ibid*., tr. 2 l. 1 n. 12.
[19] *De veritate*, q. 10 a. 2 ad 2.

ne se fait pas sans une image mentale, sans imagination, même pour des choses intelligibles[20]. La connaissance du temps passé est surtout importante pour la réminiscence. Cette connaissance peut être selon une mesure du temps certaine, comme quand on sait qu'une chose est arrivé il y a trois jours, ou sans savoir la mesure du temps de façon défini ou déterminée, comme quand on se rappelle qu'un événement s'est produit à un moment donné[21]. La mémoire se trouve dans notre partie sensitive qui conserve les intentions particulières, et non dans notre intelligence. En même temps, Thomas étend le nom de mémoire à la puissance par laquelle notre esprit peut retenir les espèces intelligibles qui « restent dans l'intellect possible après la considération actuelle »[22] et qui sont ordonnées à l'habitus de la science. Dans ce cas, la mémoire est dans l'intelligence et lui appartient ce que nous savons habituellement dans l'esprit, sans que cette connaissance ne passe à l'acte.

Concernant le futur, l'homme en peut avoir une opinion en raison de sa puissance cognitive, comme quand on pense que quelque chose va arriver en l'espérant par la puissance appétitive[23]. Mais pour savoir si les hommes peuvent connaître les futurs contingents, Thomas distingue d'abord deux manières de les connaître : en eux-mêmes ou dans leurs causes. La connaissance des événements futurs en eux-mêmes ne peut provenir de la nature humaine car elle dépasse la capacité humaine. La raison en est

> *que les événements futurs, en tant que futurs, n'ont pas encore d'être en eux-mêmes; or l'être et le vrai sont convertibles: aussi, comme toute connaissance porte sur le vrai, il est impossible qu'une connaissance portant sur les événements futurs en tant que tels les connaisse en eux-mêmes. Or comme le présent, le passé et le futur sont des différences de temps qui signifient un ordre temporel, tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, se trouve dans le temps, se rapporte aux événements futurs sous la raison de futur; et c'est pourquoi il est impossible qu'une connaissance soumise au déroulement du temps connaisse les événements futurs en eux-mêmes. […] mais cela est le propre de Dieu seul, dont la connaissance est entièrement élevée au-dessus de tout l'ordre du temps, en sorte que nulle partie du temps n'a de rapport avec la connaissance divine sous la raison de passé ou de futur; mais le cours entier du temps et ce qui se passe*

[20] *Cf. Sentencia De sensu*, tr. 2 l. 2 n. 10 et 16.
[21] *Cf. ibid*., tr. 2 l. 7 n. 1 et 12.
[22] *De veritate*, q. 10 a. 2 co.
[23] *Cf. Sentencia De sensu*, tr. 2 l. 1 n. 7.

dans toute sa durée sont présents de façon égale à son regard, et son regard simple se porte à la fois sur toutes choses selon que chacune existe en son temps.[24]

Les hommes peuvent, par leur puissance cogitative naturelle, connaitre certains événements futurs dans leur causes, grâce à l'expérience des réalités sensibles et à la puissance imaginative[25] et « selon que certaines sciences connaissent l'existence de certaines inclinations à certains effets »[26]. Cette capacité repose sur le fait que la cogitative, contrairement à l'intelligence qui traite des formes universelles, compare entre elles les formes individuelles. En tant que « raison particulière », elle analyse les intentions concrètes issues de la mémoire et de l'imagination pour discerner ce qui convient à l'action. C'est précisément cette comparaison des cas particuliers qui permet à l'homme de pressentir, par une forme de recherche rationnelle, le devenir des choses contingentes[27]. Par cette voie expérimentale, aidée par les dispositions naturelles, les hommes saisissent les parties et les propriétés des choses, ainsi que le rapport des causes à leurs effets. Pourtant

il faut considérer que connaître un événement futur dans sa cause, ce n'est rien d'autre que connaître l'inclinaison actuelle de la cause vers son effet; aussi, à proprement parler, ce n'est pas connaître le futur, mais le présent.[28]

Ainsi la connaissance des futurs comme tels est aussi propre à Dieu seul. La connaissance humaine des événements futurs, acquise naturellement, en diffère en ce qu'elle ne vise que les effets susceptibles d'être atteints par l'expérience humaine et qu'elle peut être sujette à erreur, tandis que la connaissance divine se rapporte à tous les événements et elle est infaillible[29].

Les choses futures existent dans leurs causes de trois manières : en puissance seulement, dû à une cause active qu'on ne peut empêcher de produire son effet, et à la fois en puissance et

---

[24] *De malo*, q. 16 a. 7 co.

[25] L'imagination est un mouvement qui n'est « pas une sensation, mais un résultat induit […] aussi bien par un sensible propre, qu'un sensible commun ou même un sensible par accident, en présence de l'objet ou sans lui » (DELAPORTE, Guy. *Lecture du Commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'Âme d'Aristote.* Paris : Éditions L'Harmattan, 1999, p. 114).

[26] *Sentencia De sensu*, tr. 2 l. 1 n. 8.

[27] *Cf. II^a-IIae*, q. 172 a. 1 co. La cogitative juge des « sensibles par accident » (*De veritate*, q. 1 a. 11 co.) en confrontant les formes individuelles, là où l'intelligence traite des formes universelles (*De veritate*, q. 15 a. 1 co.).

[28] *De malo*, q. 16 a. 7 co. Et dans *De veritate*, q. 12 a. 10 co. : « qu'à ceux qui considèrent cela correctement il apparaît que, lorsque nous sommes censés connaître à l'avance les futurs, nous avons plutôt la science de choses présentes que de choses futures. »

[29] *Cf. II^a-IIae*, q. 172 a. 1 co.

selon une cause active qu'on peut empêcher de produire son effet[30]. Dans la première manière existent les événements futurs contingents. Ils sont contenus dans leurs causes de telle manière qu'ils sont en puissance à être ou ne pas être, « se rapportent indifféremment à l'un et l'autre possible »[31]. Ils peuvent être amenés à l'existence ou peuvent être empêchés. Et puisque tout être est connu selon qu'il est en acte, et rien n'est connu selon qu'il est en puissance, les hommes ne peuvent en aucune façon connaître à l'avance les événements contingents dans leurs causes, mais comme ce qui reste ouvert indifféremment aux alternatives[32]. Tels sont surtout les événements qui dépendent du libre arbitre[33]. Mais les futurs contingents sont totalement soumis à la prescience divine, « non seulement quant à l'ordre qui les relie à leurs causes, mais aussi quant à l'issue de l'ordre ou quant à l'événement »[34]. La connaissance donc de « tous les temps en un seul « maintenant » indivisible »[35], en un seul regard simple qui voit à la fois à quoi s'ordonnent les causes et l'accomplissement ou l'exécution de cet ordre, est propre à Dieu seul.

Dans la deuxième manière existent les événements futurs nécessaires, totalement déterminées dans leurs causes prochaines de telle façon qu'ils ne peuvent qu'être à partir de leurs causes. Les hommes les peuvent connaître dans leurs causes avec certitude de la science. De cette façon, les astronomes prédisent les éclipses à venir et les médecins connaissent la santé ou la mort à venir[36].

Dans la troisième manière, les événements se produisent le plus souvent ou régulièrement, même s'ils peuvent être évités ou empêchés. Ces événements ne sont pas déterminés de manière nécessaire, mais tendent vers l'un des possibles plutôt que vers l'autre. Alors ils peuvent être connus dans les causes dont ils procèdent, non avec une certitude absolue, mais « par une conjecture plus ou moins assurée, dans la mesure même où les causes sont plus

---

[30] *Cf. De malo*, q. 16 a. 7 co.

[31] *De veritate*, q. 8 a. 12 co.

[32] *Cf. De malo*, q. 16 a. 7 co. ; *De veritate*, q. 8 a. 12 co. ; *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14. La providence divine n'impose donc pas da nécessité aux événements futurs. La connaissance divine est certaine et sa volonté est efficace, mais les choses à venir restent contingents. Dieu dépasse de l'ordre du nécessaire et du contingent, tout en étant la cause universelle de l'être, de tout le nécessaire et le contingent qui s'ensuit. « Et c'est pourquoi la nécessité et la contingence dans les choses se distinguent non par rapport à la volonté divine qui est leur cause commune, mais par rapport aux causes créées, que la volonté divine a ordonnées proportionnellement aux effets, en sorte qu'il y ait aux effets nécessaires des causes immuables, et aux effets contingents des causes qui puissent changer » (*De malo*, q. 16 a. 7 ad 15).

[33] *Cf. De veritate*, q. 8 a. 12 co.

[34] *Ibid*., q. 12 a. 3 co.

[35] *Ibid*., a. 10 co.

[36] *Cf. I*^{a} q. 86 a. 4 co. Voir aussi *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 154 ; *De potentia*, q. 5 a. 6 co. ; Super Is., cap. 3 l. 3 ; *De veritate*, q. 12 a. 3 co. ; *De veritate*, q. 12 a. 10 co. ; *II*^{a}*-IIae*, q. 172 a. 1 co.

ou moins inclinées à produire leur effet »[37]. Et pour en donner un exemple, Thomas dit que « sur les choses qui dépendent du libre arbitre, nous conjecturons des futurs à partir des habitudes et des tempéraments qui inclinent les hommes vers une seule chose[38].

La connaissance certaine des choses futures est donc

> *impossible à la créature, dont le regard est limité à un temps déterminé, et c'est pourquoi elle connaît les choses qui sont dans ce temps, alors que les futurs, au temps où ils sont encore futurs, n'existent que dans l'ordre de leurs causes ; c'est donc seulement ainsi qu'ils peuvent être connus de nous à l'avance*.[39]

L'événement majeur futur qui reste tout à fait inconnu aux hommes est le temps, le moment précis de la fin du monde. Les hommes ne peuvent pas le savoir par la connaissance naturelle. Thomas en donne la raison suivante :

> *Par la connaissance naturelle, nous connaissons à l'avance des événements futurs par les causes que nous voyons devant nous, dont nous attendons des effets futurs […]. Mais de cette manière, on ne peut pas connaître à l'avance de manière précise le temps de la fin du monde, parce que la cause du mouvement du ciel et de sa cessation n'est autre que la volonté divine*.[40]

Cette position de Thomas n'était pas sans enjeux polémiques. La question de l'incapacité humaine à connaître le moment précis de la fin du monde constituait l'un des points de divergence majeurs entre Thomas d'Aquin et les courants joachimites et anti-mendiants de son temps. Joachim de Flore prétendait en effet pouvoir dénombrer les années restantes de l'ère du Christ, tandis que Guillaume de Saint-Amour allait jusqu'à prophétiser la fin imminente de l'Église sous la forme des Ordres mendiants. En réfutant ces positions dans le *Contra Impugnantes*, Thomas montrait que toute tentative de fixer historiquement le terme de l'histoire trahit une confusion entre la prophétie biblique authentique et une interprétation arbitraire des signes des temps[41].

---

[37] *I^a* q. 86 a. 4 co. Voir aussi *De malo*, q. 16 a. 7 co. ; *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14 ; De potentia, q. 5 a. 6 co.

[38] *De veritate*, q. 8 a. 12 co.

[39] *Ibid*., q. 12 a. 10 co.

[40] *De potentia*, q. 5 a. 6 co. Voir aussi *Contra impugnantes*, pars 5 cap. 5.

[41] *Cf. Contra impugnantes*, pars 5 cap. 5 et cap. 6. Sur la querelle qui opposa Thomas à Joachim de Flore et à Guillaume de Saint-Amour « au cours de la grande querelle qui secoue la pensée européenne de 1250 à 1256 », voir DUFEIL. « Trois "sens de l'histoire"… », *op. cit.,* p. 640 et 644 ; ID. « Autour du terme et du concept de prophétie chez Saint Thomas d'Aquin ». Dans : *Saint Thomas et l'histoire.* Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 1991, p. 91–109, p. 107.

5.2. La connaissance intellectuelle de l'histoire

La connaissance intellectuelle est immatérielle ou spirituelle, atteignant le nécessaire et l'universel, tout en étant conditionnée dans son exercice par l'imagination, les sensations et la matière. Mais comment alors l'intelligence humaine peut-elle connaître les choses singulières qui constituent l'histoire ? Comment l'histoire peut-elle faire l'objet de la science ? Pour répondre à cette question, voyons d'abord ce qu'est la science selon Thomas d'Aquin.

Thomas utilise le mot « science » dans deux sens : d'habitus qui se rapporte aux conclusions[42], d' « assimilation de celui qui sait à la réalité sue »[43] et, au sens large, de toute connaissance certaine. La question de la science est une question de qualité d'intelligibilité et de certitude de la connaissance[44]. La science est une connaissance universelle et vraie qui procède par des propositions propres, nécessaires et certaines pour arriver à des conclusions propres, nécessaires et certaines. Autrement dit, la science est une connaissance certaine qui s'acquiert par le syllogisme démonstratif ou par l'argumentation[45]. Elle part de ce qui est connu, qu'il s'agisse de causes ou d'effets, et procède par la voie d'interrogation pour arriver à des conclusions. Thomas distingue à cet égard deux types de démonstration : la démonstration par la cause *(propter quid)*, qui explique pourquoi une chose est ainsi, et la démonstration par l'effet *(quia)*, qui établit seulement qu'elle est ainsi[46].

---

[42] *Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 7 n. 6.

[43] *De veritate*, q. 2 a. 13 arg. 1.

[44] « On sait qu'Aristote, lorsqu'il précise en logique ce qu'on entend par « science », ne la définit pas immédiatement par la certitude, mais par la connaissance « de la cause par laquelle la chose est », et « qu'il n'est pas possible que la chose soit autrement qu'elle n'est » [*Seconds Analytiques*, I, 2, 71 b 10]. Voilà les deux éléments essentiels de ce type de connaissance : elle réclame la connaissance de la cause et la nécessité. En commentant ce passage des *Seconds Analytiques*, Saint Thomas fait immédiatement intervenir le point de vue de la certitude : « la science est une connaissance certaine (*certa cognitio*) de la réalité; ce qui peut se comporter autrement (*quod contingit aliter se habere*), personne ne peut le connaître avec certitude (*per certitudinem*) ». La connaissance certaine exige donc que ce qui est connu ne puisse être autrement qu'il n'est : *non possit aliter se habere* » [*Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 4 n. 5]. » (PHILIPPE, Marie-Dominique. « Étude de la Somme théologique (62e Leçon) ». *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 70, juin 1975, p. 3–20, p. 4).

[45] *Cf. Expositio Posteriorum*, lib. 2 l. 1 n. 2.

[46] *Cf. ibid*., lib. 2 l. 23 n. 7. À l'intérieur d'une même science l'Aquinate distingue la démonstration par le fait et la démonstration par le pourquoi. La démonstration par le pourquoi procède des causes prochaines et immédiates et fait savoir pourquoi la chose est ainsi. La démonstration par le fait engendre le syllogisme démonstratif par le médiat et non pas par la cause prochaine, et fait savoir que la chose est ainsi, fait savoir le fait (*Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 23 n. 2. et n. 3). « Within any given science, Aristotle distinguishes (APo., I, 9, 76a1013) between two types of scientific demonstrations: the scientist can demonstrate (1) that a fact is or (2) why the fact is the way it is. Aquinas labels the first type of demonstration a "*quia*" demonstration, the second a "*propter quid*" demonstration. A *propter quid* demonstration, which gives knowledge of why something is so, proceeds from the first and immediate causes of a thing. A *quia* demonstration, which proceeds either from mediate causes or from an effect that (in the demonstration) takes the place of the cause, gives knowledge only of the fact that something is the case. A hoary example makes the point clearly enough. In astronomy, the argument that the planets are near because they do not twinkle is a *quia* demonstration; a *propter quid* demonstration establishes that the planets do

Savoir une chose signifie que nous la connaissons parfaitement, que nous avons parfaitement saisi sa vérité, c'est-à-dire ses causes et le rapport de la cause à l'effet : à son effet en action ou absolument et à son effet en puissance ou sous un certain rapport et comme par accident[47]. Puisque la science est une connaissance certaine, il faut que ce que nous savons ne puisse être autrement qu'il n'est[48]. Par conséquent, les propositions dont part le syllogisme doivent être universelles et la démonstration se doit rapporter par elle-même ou essentiellement au nécessaire. À la science, comme à la connaissance acquise par démonstration, appartiennent donc deux choses : qu'elle est universelle, n'ayant pour objet aucun singulier sensible, et qu'elle procède au moyen de propositions nécessaires.

Ce qui est le plus propre à l'intelligence humaine, ce qui lui est le plus fondamental, « c'est d'être essentiellement ordonnée à l'être (*primo in intellectu cadit ens*), c'est d'être finalisée par la vérité »[49]. Seule l'intelligence peut atteindre immédiatement l'être, tandis que l'imagination, la mémoire et les sens restent dans le domaine des apparences sensibles. L'intelligence saisit les choses, elle juge, elle contemple, elle s'oriente vers sa propre fin, elle raisonne, elle abstrait. Le jugement ou la seconde opération de l'intellect est son propre acte, essentiel à la connaissance intellectuelle, et il concerne l'être des choses[50]. Alors qu'en raison de notre conditionnement humain et de notre façon de connaître, l'intelligence humaine connaît également par le raisonnement et l'abstraction. L'intelligence a également son appétit intellectuel ou spirituel appelé volonté, qui peut être plus pratique en modifiant les événements et donnant des commandes, ou plus spirituel en désirant et aimant.

La question se pose alors de savoir comment une connaissance qui est par nature universelle peut atteindre les réalités singulières et contingentes qui composent l'histoire. Du conditionnement particulier de l'intelligence humaine découlent son mode abstrait, ses opérations et un certain devenir[51]. Notre intelligence[52] connaît directement l'universel, en

---

not twinkle because they are near. In other words, "being near" is the cause of "not twinkling"; "not twinkling" is an effect of "being near." » (BRADLEY. *Aquinas on the Twofold Human Good…, op. cit.,* p. 63–65).

[47] *Cf. Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 4 n. 5.

[48] *Cf. ibid*., lib. 1 l. 4 n. 5 et l. 44 n. 2.

[49] PHILIPPE, Marie-Dominique. « La théologie comme science selon Saint Thomas ». *Bulletin du cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 73, 1976, p. 1–19, p. 15.

[50] *Cf. Super De Trinitate*, pars 3 q. 5 a. 3 co. 1.

[51] *Cf.* PHILIPPE. « La théologie comme science… », *op. cit.,* p. 15.

[52] Thomas d'Aquin distingue deux puissances et opérations dans la partie intellective (voir *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 6 n. 10). La première est l'intellect agent, qui abstrait des formes, espèces universelles des choses sensibles particulières et rend « intelligibles en acte les intelligibles en puissance » (*De veritate*, q. 10 a. 6 co.), qui forme les quiddités ou connaît les essences. La deuxième est l'intellect possible, qui est en puissance à tout et « auquel il appartient de recevoir les formes qui ont été abstraites des réalités sensibles et rendues intelligibles en acte par la

abstrayant la forme, des espèces intelligibles hors des images de la matière individuelle, et « non de la matière ni des conditions matérielles qui sont principes d'individuation »[53]. Ainsi notre intelligence ne peut pas connaître directement et principalement les choses particulières ou les singuliers matériels, car l'intelligence connaît par son mode immatériel, rationnel, abstrait[54]. De ce fait, « l'intelligence connaît le présent et le passé non en tant qu'ils sont ce maintenant et ce passé »[55]. Mais puisque l'âme humaine reste conjointe au corps, l'intelligence peut connaître ces singuliers indirectement, en les atteignant par une sorte de réflexion sur les images auxquelles l'intelligence a recours pour connaître en acte[56].

D'une manière semblable, pour connaître si l'intelligence humaine peut connaître des contingents, Thomas distingue entre les choses contingentes considérées comme contingentes et les choses contingentes considérées comme impliquant le nécessaire. Les choses contingentes en tant que contingentes sont connues directement par les sens, car les choses sont contingentes en raison de la matière à laquelle appartient la puissance et qui est le principe d'individuation. Le nécessaire provient de la forme. Et comme l'intelligence se rapporte par nature et directement à l'universel, et indirectement au singulier, elle atteigne aussi

lumière de l'intellect agent » (*De veritate*, q. 10 a. 6 co.). « L'intellect agent est supérieur à l'intellect possible, car ce dernier dépend du premier pour effectuer son opération, et non l'inverse. A vrai dire, l'intellect agent, dès qu'il existe, ne dépend d'absolument rien pour opérer. Il est la seule faculté de l'âme à être ainsi totalement autonome » (DELAPORTE. *Lecture du Commentaire… (Âme), op. cit.,* p. 139).

[53] *Comp*. lib. 1 cap. 133.

[54] *Cf. I[a]* q. 86 a. 1 ad 3 ; *De veritate*, q. 2 a. 5 ad 1. Philippe explique cette limite radicale de la connaissance humaine : « la connaissance parfaite de la matière ne peut appartenir qu'à celui qui en est l'auteur. La matière, comme telle, répugne à la connaissance spéculative directe et immédiate, car elle est pure puissance ; elle ne peut être connue que par son acte, d'une manière analogique, par son acte-forme, d'une manière directe, non [au lieu de non : par] son acte-créateur » (PHILIPPE, Marie-Dominique. « Étude de la Somme théologique (33e Leçon) ». *Bulletin du cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 24, mars 1963, p. 3–10, p. 8). Tout en recevant la connaissance ou les idées [*species*] des réalités, elle ne les reçoit pas de façon matérielle, mais « abstraites de la matière et de toutes les conditions matérielles » (*Q. d. de anima*, a. 20 ad 1).

[55] *De veritate*, q. 10 a. 2 co.

[56] *Cf. I[a]* q. 86 a. 1 co. ; *Quodlibet* VII, q. 1 a. 3 co. L'intelligence peut connaître les singuliers « non pas directement, mais par une certaine réflexion, à savoir : du fait qu'elle appréhende son objet intelligible, elle en revient à considérer son acte, puis l'idée qui est au principe de son opération, puis l'origine de cette même idée. Et ainsi elle en vient à la considération des images, et des singuliers dont elles sont les images. Mais cette réflexion ne peut aboutir que par l'adjonction du pouvoir de la cogitative et de l'imagination » (*Q. d. de anima*, a. 20 ad s. c. 1). Elders explique qu' « il y a un lien intime entre les facultés sensitives et l'intellect, puisqu'ils s'enracinent tous deux dans notre âme spirituelle: la personne qui appréhende par les sens est également celle qui pense [De veritate, q.2, a.6]. L'intellect en tant que tel ne connaît pas, à proprement parler, l'acte d'être individuel des choses, étant donné que son concept de l'étant est abstrait et général ; mais du fait de sa collaboration avec la connaissance sensible qui est comme englobée et élevée par l'intellect immatériel, celui-ci participe à l'intuition immédiate du réel par les sens. Il faut ajouter que notre connaissance de l'étant s'accompagne toujours d'une expérience de notre propre être et que, par conséquent, ce concept n'est jamais entièrement séparé de la perception de l'existence concrète [De veritate, q.10, a.8] » (ELDERS. *La métaphysique…, op. cit.,* p. 224).

indirectement le contingent, en connaissant « les idées universelles et nécessaires impliquées dans le contingent »[57].

Le nécessaire est l'objet de toutes les sciences, si l'on considère l'universel dans les choses connaissables. Mais si l'on considère en elles-mêmes les réalités auxquelles appartiennent les raisons universelles, certaines réalités sont nécessaires et immobiles, tandis que d'autres sont contingentes et mobiles. C'est parce que certaines sciences considèrent les choses contingentes et mobiles par rapport à des raisons universelles immobiles qu'on peut dire que ces sciences se rapportent aux choses contingentes et mobiles. Ainsi la science « n'a pas pour objet le corruptible à parler absolument, mais elle s'y rapporte seulement d'une manière accidentelle »[58].

Thomas donc enseigne que les choses contingentes et particulières qui composent l'histoire peuvent être connues non seulement dans leur particularité, mais aussi selon des définitions universelles :

> *Certes donc, les définitions universelles des [choses] contingentes sont immobiles, et à partir d'elles des démonstrations se donnent et leur connaissance appartient aux sciences. En effet, la science naturelle ne porte pas seulement sur les choses nécessaires et incorruptibles, mais aussi sur les choses corruptibles et contingentes. D'où il devient manifeste que les [choses] contingentes, ainsi considérées, appartiennent à la même partie de l'âme intellective que les [choses] nécessaires, laquelle le Philosophe appelle ici scientifique*.[59]

La raison humaine s'adapte aux objets de genre diffèrent, c'est-à-dire contingents et nécessaires, par genres différents de parties de l'âme rationnelle : par la partie scientifique elle considère et connaît les êtres nécessaires, par la partie raisonnante elle considère les choses contingentes en raisonnant et en délibérant[60].

En reconnaissant cette différence et cette manière de procéder intellectuellement vers l'universel, Thomas reconnaît aussi

---

[57] *I^a* q. 86 a. 3 co.

[58] *Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 16 n. 2.

[59] *Sententia Ethic*., lib. 6 l. 1 n. 15.

[60] *Cf. ibid*., lib. 6 l. 1 n. 7 à n. 10.

les limites de notre intelligence, de notre manière de comprendre : si nous voulons pénétrer l'essence, la quiddité d'une réalité, nous devons l'abstraire de son état existentiel ; si nous voulons saisir l'état existentiel d'une réalité, nous devons accepter de ne pouvoir le saisir immédiatement mais seulement par la médiation de l'essence, de la quiddité de cette réalité.[61]

L'analyse spéculative de Thomas d'Aquin n'est donc pas une fuite ou un oubli de l'aspect existentiel, mais une véritable analyse de la connaissance scientifique qui « regarde en premier lieu l'intelligence et, par celle-ci, la volonté » parce que l'intelligence « dans sa pureté d'intelligence, en tant qu'antérieure à la volonté, ne peut être saisie que dans une analyse philosophique spéculative »[62].

La succession d'événements et d'œuvres historiques, qui sont particuliers, contingents et corruptibles, peut donc être considéré dans ce qu'ils ont d'universel, nécessaire et incorruptible, et devenir ainsi une science. En tant qu'ils sont envisagés dans leur particularité, leur variabilité, leur contingence et leur opérabilité, leur considération inclut la puissance sensible de l'âme appelé raison particulière ou force cogitative. Cette puissance, particulière à l'homme et au quelle les animaux participent très peu, est liée à la mémoire de façon à comparer plusieurs choses singulières que la mémoire garde. Elle forme l'expérience en comparant les intentions individuelles, tandis que la raison universelle compare les intentions universelles et forme ce qui est premier dans l'homme[63].

Les démonstrations trouvées dans les œuvres de Thomas d'Aquin sont très diverses dans leur structure, leur intelligibilité et leur évidence. L'Aquinate suit parfois la méthode proprement dite pas à pas, alors que dans d'autres cas son raisonnement peut aller jusqu'à des « syllogismes de pure exposition qui sont en réalité beaucoup plus des « ostensions » d'une intelligibilité déjà présente »[64]. La raison en est que la rigueur n'est pas toujours une exigence de l'intelligence, comme lorsqu'il s'agit d'un domaine vaste et varié des questions dont les

---

[61] PHILIPPE, Marie-Dominique. « Étude de la Somme théologique (42e Leçon) ». *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 37, décembre 1966, p. 8–18, p. 16–17.

[62] *Ibid*., p. 17. Philippe continue : « On voit par là combien il est difficile de saisir l'esprit en ce qu'il a de plus lui-même, l'intelligence, et combien facilement nous nous contentons de le saisir dans son état existentiel, son exercice volontaire, estimant qu'il n'est que cela. Or, précisément, l'exercice volontaire de notre esprit est toujours lié à notre corps, à notre sensibilité ; par le fait même, nous ne saisissons plus de l'esprit que son incarnation, que son activité humaine artistique et prudentielle (celle qui est au niveau des moyens sensibles et non au niveau de la fin). »

[63] *Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 1 n. 15.

[64] CHENU. *Introduction…, op. cit.,* p. 153.

objets sont contingents et dont les arguments ou conclusions sont souvent alimentés par la foi en l'autorité. Ces *arguments* dits *de convenance* restent alors dans le cadre du probable, tout en atteignant des conclusions convenables et en permettant à l'intelligence de démontrer « de sa vraie finesse et de son plus bel équilibre »[65]. Thomas d'Aquin les utilise, entre autres, pour comprendre les objets qui dépendent de la volonté, c'est-à-dire pour comprendre les choix et les actions volontaires. De tels objets contingents et de telles actions volontaires comptent parmi les choses les plus difficiles à comprendre de toute l'histoire, comme dans le cas où l'Aquinate réfléchit sur le commencement et la fin du monde et de l'histoire.

La méthode démonstrative proprement dite par causes ou effets extrinsèques n'est pas non plus possible dans le cas où « les causes sont plus simples que les effets et dans une plus grande immobilité et uniformité »[66]. C'est le cas des objets le plus universels comme l'être et ce qui appartient à l'être comme tel, des substances séparées et de Dieu, qui « n'a purement et simplement aucune cause de son existence » et dont l'essence est l'existence[67]. Thomas d'Aquin suit alors un autre procédé intellectuel, avec des valeurs d'intelligibilité et de certitude encore différentes. Il s'agit de la méthode de résolution, qui implique la réduction qui remonte « du contenu d'un sujet à ses présupposés nécessaires, à ses conditions d'intelligibilité »[68]. La résolution est à l'opposé de la démonstration avec la composition et l'invention de la déduction. L'Aquinate la définit comme la voie par laquelle « la considération rationnelle se termine à l'intellectuelle […] en tant que la raison exprime de plusieurs considérations une vérité simple »[69]. Par cette méthode de découverte du simple à partir du complexe il procède dans ses *cinq voies*[70], dans l'analyse des transcendantaux[71] et des actions humaines volontaires[72]. Ce procédé est donc également pertinent pour nos sujets historiques.

---

[65] *Ibid*. p. 153–154. Torrell, quant à lui, considère que l'argument de convenance est « le seul parfaitement adapté à rendre compte des évènements contingents de l'histoire du salut » (TORRELL. *Nouvelles recherches thomasiennes, op. cit.,* p. 138).

[66] *Super De Trinitate*, pars 3 q. 6 a. 1 co. 22.

[67] *Expositio Posteriorum*, lib. 2 l. 8 n. 2. Chenu s'exprime ainsi : « Parmi les divers types de démonstration, il faut faire une place tout originale à la structure interne de certaines démarches métaphysiques telle la preuve de l'existence d'un être parfait par les degrés inégaux de l'être. Cette dialectique, qui est au sommet d'une métaphysique de la participation, peut certes s'exprimer sous la forme d'un syllogisme ; en réalité la démarche de l'esprit est plus simple et plus concentrée : nous touchons là au point où l'intelligence fonctionne formellement comme nature proprement transcendante, non plus comme seule raison » (CHENU. *Introduction…, op. cit.,* p. 153).

[68] CHENU. *Introduction…, op. cit.,* p. 60.

[69] *Super De Trinitate*, pars 3 q. 6 a. 1 co. 22.

[70] *Cf. I^a* q. 2 a. 3 co.

[71] *Cf. De malo*, q. 6, a. 1 ; *De veritate*, q. 21, a. 1.

[72] *Cf. I^a-IIae* q. 1 et 2. *Cf*. CHENU. *Introduction…, op. cit.,* p. 160 –162.

L'Aquinate explique que le syllogisme démonstratif qui porte sur le devenir ne peut être construit qu'à partir de ce qui s'est passé postérieurement pour conclure sur ce qui s'est passé antérieurement, mais non pour conclure sur ce qui s'est passé postérieurement ou ce qui se passera dans le futur :

> *Ainsi donc ce qui est fait est la cause qui précède le devenir même de ce dont il est le principe; et il est aussi l'effet qui suit ce devenir dont il est le terme. Si donc nous devions démontrer, il faudrait que le syllogisme démonstratif soit construit à partir de ce qui est postérieur dans le passé pour aller vers ce qui est arrivé antérieurement dans le passé; c'est ainsi que nous dirions alors que tel fait passé s'est produit; donc cet autre fait passé s'est produit antérieurement. Mais parce que ce qui a été fait est principe de ce qui doit devenir, si les choses qui sont faites font partie de ce qui est en devenir, il s'ensuit que le raisonnement vaudra aussi bien pour les choses qui sont en devenir, c'est-à-dire que là aussi le syllogisme sera construit en partant de ce qui est postérieur pour conclure ce qui a été produit antérieurement. Ce serait le cas par exemple si nous disions que, le Soleil se déplaçant vers le point qui est au milieu du ciel, il a d'abord dû se déplacer vers le point de l'orient. Mais le syllogisme ne peut être construit en partant de ce qui précède pour conclure le postérieur, par exemple comme si nous disions que, parce que tel fait passé est arrivé, c'est pourquoi il s'ensuit que cela qui est postérieur arrive ou est arrivé. Et le raisonnement qui vaut pour les événements en devenir et pour ceux qui sont passés vaut aussi pour les événements futurs et pour ce qui doit arriver dans l'avenir.*[73]

En d'autres termes, Thomas souligne une limite propre à la raison : si l'on peut conclure avec certitude d'un effet présent à sa cause passée, on ne peut pas déduire avec nécessité un effet futur d'une cause présente. En effet, dans le cours de l'histoire, les causes créées sont contingentes et peuvent toujours être empêchées de produire leur effet. Cela signifie que la philosophie peut expliquer l'enchaînement passé des événements, mais qu'elle ne saurait démontrer par avance la nécessité d'un progrès futur. L'histoire se laisse donc comprendre après coup, mais elle échappe à toute prédiction déductive rigoureuse.

Le syllogisme ne peut procéder en partant d'un événement antérieur pour conclure à la nécessité du postérieur ou du futur, ni selon le temps considéré absolument, déterminé ou

[73] *Expositio Posteriorum*, lib. 2 l. 10 n. 7

indéterminé, ni selon un temps intermédiaire déterminé ou indéterminé[74], car les effets de telles causes peuvent être empêchés. Le moyen terme et les termes extrêmes doivent appartenir au même genre, comme lorsque, par le moyen terme et la cause survenue dans le passé, on prouve des événements passés et non des événements futurs. C'est seulement avec la cause simultanée à son effet qu'on peut parler de la nécessité[75].

Toute réflexion historique part du moment présent. À partir du moment présent, nous pouvons connaître la succession du temps, distinguer le passé et le futur. Nous utilisons le moment présent comme principe pour dire si une chose, selon qu'elle est plus proche ou plus éloignée du moment actuel, si elle est antérieure ou postérieure dans le devenir[76]. Thomas d'Aquin donne un exemple d'un tel raisonnement sur l'histoire, grâce auquel il a pu corriger une erreur :

> *En effet, parce qu'elle est plus éloignée du moment présent, on dit de la guerre de Troie qu'elle est antérieure aux guerres des Mèdes et des Perses dans lesquelles Xerxès, roi des Perses et des Mèdes, soumit la Grèce. D'un autre côté, on dit de certains autres événements qu'ils sont antérieurs parce qu'ils sont plus voisins ou plus rapprochés du moment présent, comme on dit de Ménélas qu'il est antérieur à Pyrrhon parce qu'il est plus rapproché de l'instant actuel à l'égard duquel les deux étaient encore à venir. Mais il semble qu'il y ait une erreur dans cette version car les deux hommes étaient passés à l'époque où Aristote écrivit cet ouvrage. En grec on lit plutôt que les Jeux Néméens sont antérieurs aux Jeux Pythiques, qui étaient certes deux foires ou deux fêtes dont l'une était plus proche du moment où cet ouvrage fut écrit puisque les deux devaient avoir lieu dans l'avenir.*[77]

Thomas d'Aquin suit Aristote en présentant trois modalités selon lesquelles une science est plus certaine qu'une autre : quand c'est la même science qui fait connaître le fait et le pourquoi ; quand la science ne considère pas la matière sensible ; quand la science est constituée de moins de principes[78]. La raison de cette plus grande certitude est que la cause est plus

[74] *Cf. Expositio Posteriorum*, lib. 2 l. 10 n. 8 et n. 10.

[75] *Ibid*., lib. 2 l. 10 n. 9

[76] *Ibid*., lib. 2 l. 11 n. 4 : « Dans le passé en effet, un événement est d'autant plus postérieur dans le devenir qu'il est plus proche du moment présent. Mais pour le futur, c'est l'inverse. » *Cf. Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 13 n. 6.

[77] *Sententia Metaphysicae*, lib. 5 l. 13 n. 5.

[78] *Cf. Expositio Posteriorum*, lib. 1 l. 41 n. 1 à n. 4

certaine que son effet et que la forme est plus certaine que la matière sensible et la matière intelligible[79]. Si la connaissance d'une chose nécessite l'étude de plusieurs choses mobiles qui ne sont pas uniformes, cette connaissance est plus difficile à acquérir, et la science elle-même est moins certaine. « Conséquemment plus une science approche des choses singulières […], moins elle peut offrir de certitude à raison de la multitude des choses qu'il faut étudier dans ces sciences, et où l'omission de certaines choses produit de fréquentes erreurs, à raison aussi de leur variabilité. »[80] Selon ces critères, la philosophie de l'histoire est l'une des sciences les moins certaines. Les espèces de causes des événements historiques ne sont pas infinies, mais les causes particulières restent largement insaisissables pour l'intelligence humaine, comme étant presque infinies. Dans ses réflexions philosophiques sur l'histoire, Thomas d'Aquin se sert des conclusions des diverses branches philosophiques parce qu'elles traitent toutes du problème de la causalité, dont l'effet est temporel ou historique. Ce problème relève à la fois de disciplines diverses, sous différents aspects : causalité première universelle, causalité finie mobile, causalité finie volontaire. Et la philosophie de l'histoire concerne des choses qui ne sont pas dépourvues de matière, de mouvement et de changement. La rigueur d'une plus grande exactitude et d'une plus grande certitude n'est donc pas appropriée et ne se retrouve pas dans la philosophie de l'histoire.

Mais Thomas d'Aquin avait développé, en toute rigueur scientifique, une réflexion sur l'histoire. Elle reste liée à l'existence et aux événements, sans s'arrêter à la simple description de l'existence et du devenir des choses. Thomas n'avait pas intellectualisé l'histoire en négligeant que l'histoire est une vie qui nous est transmise et que nous continuons de transmettre. C'est pour cette raison qu'il est important de souligner que l'aspect scientifique n'est qu'un moment de sa réflexion philosophique sur l'histoire. Ce moment scientifique est pour lui capital et essentiel, mais il le dépasse par une philosophie sapientielle. La philosophie de Thomas d'Aquin nous offre donc non seulement un enseignement intellectuel abstrait, mais, plus profondément, elle est capable d'éclairer nos propres vies, de nous donner de l'espoir et de servir comme un guide pour nos décisions.

L'histoire implique un réalisme et une complexité que nous atteignons réellement, mais elle reste néanmoins quelque chose qui nous dépasse. Nous ne pouvons même pas avoir une compréhension complète et parfaite de notre propre histoire, et encore moins de l'histoire de

[79] *Cf. ibid*., lib. 1 l. 41 n. 5.

[80] *Super De Trinitate*, pars 3 q. 6 a. 1 co. 12.

notre peuple ou de l'histoire du monde. Mais le philosophe peut parvenir à une meilleure compréhension de diverses affirmations, il peut réfléchir pour parvenir à une connaissance plus lucide, plus pénétrante, plus englobante de l'histoire. Dire que Thomas d'Aquin n'a pas réfléchi philosophiquement sur l'histoire reviendrait à dire qu'il n'a atteint aucune vérité qui dépasse les simples faits historiques et leur description. Ce serait dire qu'il avait implicitement communiqué l'opinion selon laquelle l'intelligence humaine est incapable de saisir une quelconque unité et un quelconque ordre de l'histoire, que son sens nous dépasse complètement ou que l'histoire n'a finalement aucun sens. D'autre part, il est possible de reconnaître les apports de Thomas d'Aquin pour l'histoire de la philosophie de l'histoire car il a saisi le sens profond des données historiques, il a trouvé leur ordre et leur unité dans la diversité. Il est arrivé à certaines vérités. Ainsi, grâce à la perspicacité de Thomas d'Aquin, le regard intellectuel sur l'histoire comme sur la vie concrète et pratique des hommes, peut recevoir une nouvelle lumière, une nouvelle unité, un nouveau sens.

5.3. Les cercles, la ligne ou le cercle ?

L'examen de la connaissance intellectuelle de l'histoire a révélé une limite structurelle : l'intelligence humaine, soumise au temps, ne peut embrasser le cours historique dans sa totalité ni atteindre avec certitude démonstrative les événements contingents dans leur singularité. C'est précisément face à cette limite que la question de la forme du temps — linéaire, cyclique, ou autre — reçoit sa signification philosophique : non comme une représentation cosmologique parmi d'autres, mais comme la réponse thomasienne à la question de savoir si l'histoire, en son ensemble, est intelligible malgré l'incapacité du sujet connaissant à la saisir totalement.

La tentative de présenter le temps ou l'histoire par le mouvement selon le lieu ou par la dimension spatiale apparaît tout au long de l'histoire de la philosophie. La tradition antique percevait et comprenaient le temps comme une durée sans commencement ni fin, qui se meuve de manière cyclique, par la récurrence éternelle des mêmes événements.

C'est précisément dans ce contexte que Thomas d'Aquin formule, à sa manière, ce que le mouvement circulaire exprime de vrai :

> *En effet, c'est lorsqu'il fait retour à son principe qu'un effet est souverainement parfait. Ainsi le cercle, parmi toutes les figures, et le mouvement circulaire,*

parmi tous les mouvements, sont souverainement parfaits parce qu'en eux se vérifie le retour au principe.[81]

Mais ce retour au principe, chez Thomas, n'est pas le retour cyclique des mêmes événements : c'est le retour de la créature vers son Créateur, *exitus* et *reditus*, qui donne à l'histoire sa structure et son sens sans la refermer sur elle-même. C'est ce qu'Augustin avait déjà pressenti en introduisant une nouvelle conception du temps et de l'histoire. Il a enseigné que l'histoire a un commencement et se dirige vers sa fin dans un ordre linéaire et que la succession des six âges du monde correspond aux âges de l'homme individuel[82]. Mais qu'en est-il de Thomas d'Aquin ? A-t-il utilisé une telle image pour présenter la chose difficile ?

Chenu et Seckler parlent de la formule cyclique de la théologie de l'histoire chez Thomas d'Aquin. Les deux points, celui de la sortie de Dieu et celui du retour à Dieu (*exitus et reditus*), se rejoignent après que le temps a fait le tour du cercle[83]. En raison du risque de malentendu, Torrell explique qu'il

ne s'agit pas chez Thomas d'un retour pur et simple à la conception cyclique du temps des grecs (qu'il écarte d'ailleurs formellement quand il la rencontre). En réalité, c'est la « structure » de l'événement, entendue comme sortie-retour, qui est identique partout et toujours, sans que cela n'enlève rien à son caractère singulier et concret.[84]

---

[81] *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 46.

[82] *Cf.* AUGUSTIN D'HIPPONE. *La cité de Dieu.* Trad. par M. Saisset. Le Bouveret : Abbaye Saint-Benoît de Port-Valais, 1869, p. 363–364 ; AUGUSTIN D'HIPPONE. « De Genesi contra Manichaeos ». Dans : J. P. Migne. *Patrologia Latina,* vol. 34. 1841, col. 0173–0220, cols. 0190–0194.

[83] Disons simplement que Chenu parle du cycle d'aller et retour comme d'un principe adéquat d'unité et d'intelligibilité qui assume toute la raison grecque et tout l'ordre de la *Somme théologique* (voir CHENU. *Introduction…, op. cit.,* p. 266–267). Seckler explique que Thomas emploie le schéma connu "émanation-retour" pour interpréter l'événement du monde. « Cette formule envisage dans une perspective cyclique non seulement l'événement de la nature, mais aussi celui de l'esprit et de l'histoire. Dans l'interprétation par S. Thomas de la réalité la figure du cercle joue un rôle important qu'on n'a pas apprécié encore à sa juste valeur, parce qu'on estime aujourd'hui que la figure du cercle ne saurait expliquer la nature interne de l'histoire. […] Cela ne s'applique pas seulement d'une manière générale à la formule : « De Dieu par le monde vers Dieu », comme si l'histoire se déployait d'après le principe de la linéarité entre un commencement préhistorique et un terme très éloigné dans l'avenir, qui coïncident, mais le cyclique et le linéaire interfèrent constamment, cependant que le cercle garde la primauté; ceci s'applique à tout événement et à tout moment de l'événement, car tout événement se déroule ; pour S. Thomas, dans un sens cyclique (per modum circulationis)… » (SECKLER. *Le salut et l'histoire…, op. cit.,* p. 25). De notre côté, disons que la *Somme* suit plutôt un ordre didactique et scientifique, et non historique. Thomas fait progresser ses élèves en allant du plus simple au plus complexe : du mystère de Dieu dans son unité, sa Trinité et son action créatrice (*I^a* Pars), en passant par le mystère de l'homme dans sa nature, ses actes et sa destinée (*II^a* Pars), jusqu'au mystère du Christ et de la Rédemption (*III^a* Pars).

[84] TORRELL. *Nouvelles recherches thomasiennes, op. cit.,* p. 137. Et comme l'exemple de l'écartement de la conception cyclique grecque, Torrell donne *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 82.

Torrell constate que Thomas avait construit sa *Summa theologiae*

> *selon un plan circulaire qui entraîne le lecteur dans ce mouvement de « sortie-retour » (exitus-reditus) qui est celui de l'univers tout entier, issu de Dieu son créateur et retournant à lui comme à sa fin dernière. Thomas a pu emprunter cette notion au néoplatonisme de ses maîtres, mais il en est familier de longue date ; elle se trouvait déjà dans la Bible où Dieu est désigné comme l'Alpha et l'Oméga de toutes choses. La valeur pratique de cette vue devient éminemment claire dans la Seconde Partie, puisque l'homme, en tant que personne libre, a le privilège d'assumer consciemment ce mouvement.*[85]

Ce plan théologique circulaire de la *Summa theologiae* a été déjà préfiguré dans le commentaire des *Sentences* de Lombard et ensuite dans le plan des trois premiers livres de *Summa contra Gentiles*[86].

Mais lorsqu'il s'agit de la réflexion philosophique de Thomas d'Aquin, apportons d'abord quelques précisions supplémentaires. Thomas précise que la circularité du temps n'est qu'une apparence. Et que cette apparence vient de ce que la mesure du temps est le premier mouvement, le mouvement diurne, lui-même circulaire :

> *C'est parce que le temps est le nombre de la première révolution, dit-il, qu'on a pris coutume de reconnaître un cercle dans les affaires humaines, et en tout ce qui change naturellement, et s'engendre et se corrompt. Tout ce genre de réalités, en effet, se mesure avec le temps et reçoit son début et sa fin dans le temps, comme si le temps suivait une espèce de révolution ; c'est que le temps lui-même donne l'impression d'une espèce de cercle. Cette impression vient encore de ce que le temps mesure pareille révolution et se mesure lui-même avec elle. Ainsi, réduire à un cercle ce qui se produit dans le temps revient à reconnaître le temps lui-même comme un cercle. Tout cela découle du fait que le temps se mesure avec une révolution. En effet, ce qui se mesure ne paraît pas différer de sa mesure ; au contraire, plusieurs mesures paraissent constituer un tout, comme plusieurs unités font un nombre, et plusieurs mesures de drap une quantité de drap. Et cela est vrai, à prendre la mesure d'un genre.*[87]

---

[85] TORRELL. *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin, op. cit.,* p. 46.
[86] *Cf. ibid*., p. 8.
[87] *In Physic*., lib. 4 l. 23 n. 12.

Thomas d'Aquin réfute aussi l'idée de la circularité perpétuelle, selon laquelle les hommes reviennent « à la même vie et aux mêmes actions »[88], en disant qu'elle provient de la confusion de l'ordre des choses dans le monde avec le mouvement des corps célestes, qu'il n'y a pas de nécessité que les choses reviennent si ce n'est selon l'espèce[89]. La causalité de l'ordonnance divine que le temps soit limité ne peut être que ce qui est le meilleur, le bien absolu qui est Dieu lui-même :

> *Tout comme il a fait toutes choses pour lui-même, de façon qu'en ressorte une image de sa bonté, il a aussi voulu qu'elles n'existent pas toujours, pour manifester sa suffisance par le fait que, même en l'absence de tous les autres êtres, il disposait en lui-même de la plénitude de son bonheur, ainsi que de la puissance de produire toutes choses*.[90]

Le temps rend donc plus évidente l'excellence de la puissance divine. Une limite dans le temps manifeste plus clairement la vérité que les êtres dépendent de Dieu dans leur existence, que Dieu est absolument libre de créer ou non, et qu'il est libre de créer les êtres qu'il veut qu'ils existent[91].

Ensuite, en utilisant l'analogie avec la production artisanale, Thomas explique que Dieu lui-même, le créateur de la matière dont le mouvement est mesuré par le temps, n'est ni matière ni matériel ni n'opère à partir d'une matière donnée. Dieu n'est donc pas mesuré par le temps, et ne se trouve pas à aucun instant du cercle ou de la ligne du temps. En comparant la manière divine d'exister et de connaître qui est éternelle avec la manière humaine qui est temporelle, Thomas constate que l'homme, étant soumis au temps, connaît les choses dans le temps. Il « en voit certaines comme présentes, il s'en remémore d'autres comme passées, et en prévoit d'autres comme à venir »[92]. Mais l'éternité s'oppose au temps comme l'indivisible au continu. Thomas donne une explication prolongée qui mérite d'être cité en entier :

> *On trouve en effet dans le temps une certaine diversité des parties qui se succèdent selon l'antérieur et le postérieur, comme on trouve dans une ligne des parties diverses qui s'ordonnent séquentiellement les unes aux autres selon leur*

---

[88] *Super Iob*, cap. 7.

[89] De sorte qu'avec le retour de « la même constellation après un laps de temps, ils croyaient que les mêmes choses revenaient identiques à elles-mêmes » (*Super Iob*, cap. 7).

[90] *In Physic*., lib. 8 l. 2 n. 19.

[91] *Cf. Sur le De caelo*, I, 29, 2 ; *I^a* q. 46 a. 1 ad 6 et 9.

[92] *De rationibus Fidei*, cap. 10.

position. Or l'éternité ne connaît pas d'avant ni d'après, parce les choses éternelles ne changent pas et que l'éternité est tout entière simultanée, tout comme un point ne comporte pas de parties localement distinctes.

Il y a deux manières pour un point de se rapporter à une ligne. Premièrement, en tant qu'il se situe dans la ligne, soit au début, soit au milieu ou à la fin. Deuxièmement en tant qu'il se situe hors de la ligne. Le point qui est compris dans la ligne ne peut être situé dans toutes les parties de cette ligne, mais à chaque partie de la ligne correspondent nécessairement autant de points différents. Quant au point qui est extérieur à la ligne, il peut très bien se situer de manière équivalente vis à vis de toutes les parties de cette ligne. Cela apparaît dans un cercle, dont le centre, du fait de son indivisibilité, se situe à égale distance de chacune des parties de la ligne constituant sa circonférence, et ainsi chaque partie lui est en quelque sorte présente, alors qu'aucune d'entre elles n'est dans le même rapport avec les autres.

Or l'instant est pour le temps comme un point inclus dans une ligne. Ce point n'est pas présent à toutes les parties du temps ; mais, aux diverses parties du temps, correspondent autant d'instants distincts. Quant au point qui est extérieur à la ligne, c'est-à-dire le centre, il est d'une certaine manière semblable à l'éternité, puisqu'il est simple et indivisible et qu'il comprend tout le cours du temps ; et chacune des parties du temps lui est également présente, bien que chaque partie du temps fasse suite à une autre.[93]

De cette manière, Thomas indique que le mouvement circulaire, étant le mouvement parfait et englobant, montre d'avantage la dépendance, la relativité de tout mouvement à l'égard d'une réalité qui est au-delà de tout mouvement, d'un premier moteur immobile.

Thomas d'Aquin utilise l'image du cercle pour dire que le temps et l'histoire sont considérés d'abord dans leur rapport à l'éternité. Le temps coexiste avec l'éternité[94]. L'éternité transcende le temps en étant tout entière à la fois et en contenant la totalité du temps[95]. L'éternité est le point central et focal de tout mouvement historique. Dieu éternel agit en tout temps et à chaque instant comme sa cause efficiente, finale et exemplaire. Le temps n'existe qu'en relation

[93] *De rationibus Fidei*, cap. 10. Voir aussi *De veritate*, q. 2 a. 12 co. ; *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14.
[94] *Cf. Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 67.
[95] *Cf. I[a]* q. 14 a. 13 co. et ad 3.

avec l'éternité. Dieu éternel crée le temps comme « une image dérivée de l'éternité divine » et lui ordonne « d'aller par la durée »[96].

L'éternité est présente à chaque instant du temps et est la réalité à laquelle le temps, à sa manière, ressemble. Mais cette ressemblance du temps avec l'éternité n'est pas une ressemblance selon la forme, qui rendrait le monde semblable à l'éternité par son mouvement éternel, sans commencement et sans fin. Il s'agit plutôt d'une ressemblance selon la fin. Car grâce au temps, l'être rationnel qu'est l'homme, peut agir en cause seconde de son propre perfectionnement et du perfectionnement du genre humain tout entier, et ainsi devenir plus semblable à Dieu, la cause première. Et la mesure de la durée de ce perfectionnement de l'homme ne peut être que Dieu éternel lui-même. La raison humaine reste impuissante à connaître et à comprendre tout ce qui touche à l'histoire. Mais s'ils existent l'unité, l'ordre et le sens de l'histoire sur lesquels le philosophe peut réfléchir, ils renvoient à une sagesse divine qui se laisse entrevoir à travers ses œuvres, tout en se réservant ses secrets les plus profonds[97].

Et pour répondre à la question posée par le titre de cette section – « Les cercles, la ligne ou le cercle ? » – nous pouvons conclure : ni purement linéaire, ni purement circulaire, la conception thomasienne du temps se définit par le rapport analogique entre l'éternité et la durée. Ici, le cercle ne décrit pas le retour cyclique des mêmes événements, mais exprime la dépendance de tout devenir à l'égard d'une éternité qui, à la fois, le transcende et le contient.

C'est ici que l'argument de convenance, dont Thomas use abondamment lorsque la démonstration est impossible, révèle sa portée proprement philosophique. Il ne s'agit pas d'un raisonnement probable au sens probabiliste, ni d'une simple analogie rhétorique, mais d'une inférence vers la meilleure explication disponible à partir de données rationnellement établies. Thomas lui-même en précise le statut en indiquant que là où la raison naturelle s'avère insuffisante pour démontrer les vérités de la foi, le rôle du philosophe consiste néanmoins à manifester que ces dernières ne sont pas intrinsèquement impossibles[98]. Appliqué à l'histoire, cet argument prend la forme suivante : si l'ordre de l'univers est intelligible, si les causes du devenir sont connaissables selon leurs raisons universelles, et si l'intelligence humaine, malgré ses limites, perçoit dans la succession historique des structures stables, alors il est convenable de postuler une sagesse qui embrasse ce que la raison ne peut démontrer. Ce n'est pas une

[96] *Sur le De caelo*, II, 1, 2.

[97] *Cf. In Physic*., lib. 8 l. 2 n. 19.

[98] *Cf. Contra Gentiles,* lib. 1 cap. 9. Cette méthode de montrer que la foi n'est pas impossible ou contradictoire pour la raison est thématisée de manière encore plus explicite dans la I^a q. 1 a. 8 co.

capitulation de la philosophie devant la théologie : c'est la reconnaissance, philosophiquement fondée, que la connaissance humaine possède une structure graduée, et que la limite de la démonstration n'est pas la limite de l'intelligible.

La réponse philosophique de Thomas d'Aquin à la question de l'histoire est une réponse de sagesse. Elle n'invente pas de nouveaux concepts ni de nouvelles catégories, mais elle éclaire d'une lumière nouvelle une réalité que la raison atteignait déjà partiellement. Trois apports peuvent être identifiés avec précision. Premièrement, Thomas montre que l'histoire n'est pas un domaine opaque à la raison. Les événements singuliers et contingents qui la composent peuvent être connus selon leurs raisons universelles, ordonnés selon leurs causes, et compris dans leur unité à la lumière de la causalité première. Deuxièmement, il établit que la connaissance philosophique de l'histoire est structurellement limitée – non par défaut de méthode, mais par limitation ontologique du sujet connaissant. L'intelligence humaine, soumise au temps, ne peut embrasser la totalité du devenir comme le fait le regard éternel de Dieu. Troisièmement, et c'est peut-être sa contribution la plus originale : Thomas articule ces deux résultats sans les opposer. La limite de la connaissance n'est pas un échec de la raison, mais le signe que l'histoire, dans sa profondeur, excède ce que les hommes peuvent construire ou produire. Elle possède donc un sens qui la précède et la dépasse. C'est en cela que l'enseignement philosophique thomasien de l'histoire demeure une référence incontournable pour toute analyse ultérieure du devenir humain.

CONCLUSION

La présente recherche avait pour ambition de dégager, à partir de la dispersion du corpus thomasien, la structure d'un véritable enseignement philosophique de Thomas d'Aquin sur l'histoire. La question préalable – à savoir si l'Aquinate a réfléchi philosophiquement sur le devenir historique – a reçu, au fil des cinq chapitres qui précèdent, une réponse affirmative et nuancée. Loin de vouloir projeter sur sa pensée une discipline qui lui serait étrangère, ou de lui revendiquer le titre anachronique de « philosophe de l'histoire », notre démarche s'est attachée, plus modestement et plus rigoureusement, à recueillir les éléments constitutifs de cette réflexion afin d'en révéler la cohérence interne, selon sa logique propre.

Cette démarche a d'abord exigé de dissiper un préjugé tenace. L'opinion, répandue depuis au moins Francis Bacon et encore défendue au XXe siècle par Gilson et Dempf, selon laquelle Thomas d'Aquin serait « au-dessus du temps » et sans sens de l'histoire, repose sur une confusion entre l'absence de thématisation et l'absence de réflexion. Le premier chapitre a montré que cette confusion est philosophiquement inadmissible. Thomas n'a pas systématisé une philosophie de l'histoire formalisée, mais il a développé, de manière non systématisée et pourtant cohérente, l'ensemble des éléments que les grandes philosophies de l'histoire ultérieures ont cherché à articuler. De Vico à Herder, en passant par Hegel, Marx et Dilthey, chacun a thématisé un aspect particulier du devenir historique : la circularité des civilisations, le déploiement de l'Esprit, la détermination économique, l'herméneutique de l'expérience vécue, l'historicité de la nature humaine. Thomas, pour sa part, en a posé les fondements philosophiques dans le cadre d'une métaphysique de l'être et de la causalité qui leur est antérieure et, à bien des égards, plus complète.

Le deuxième chapitre a établi deux acquis préliminaires indispensables. D'une part, Thomas d'Aquin n'était pas étranger à l'histoire : il en connaissait les sources, en maîtrisait les méthodes critiques et en exploitait les données dans ses œuvres philosophiques et théologiques. Sa théorie des sens scripturaires, et en particulier la primauté qu'il accorde au sens littéral ou historique, implique que les événements réels dans le temps sont porteurs d'une signification intelligible irréductible à l'allégorie. D'autre part, sa conception d'un temps réel, continu, créé et ordonné à une fin par la volonté de l'agent fournit le cadre métaphysique sans lequel aucune philosophie de l'histoire ne serait possible. Le temps produit davantage de corruption que de génération. Seule la finalité de l'agent confère sens et direction au devenir. Cette thèse est

capitale, car elle implique que le cours historique n'est pas progressif de soi et ne peut l'être que par la causalité d'un agent agissant en vue d'une fin.

Le troisième chapitre a constitué le cœur de la démonstration. En analysant les causes naturelle, humaine et divine du devenir historique il a montré que Thomas d'Aquin dispose d'une doctrine des causalités historiques à la fois complexe et ordonnée. La causalité naturelle, qui comprend les corps célestes et les êtres vivants, constitue le sol permanent du devenir historique, mais ne suffit pas à en rendre compte dans sa dimension proprement humaine. La causalité humaine productive, éthique, économique et politique introduit dans le devenir la dimension de la délibération, du choix libre et de la responsabilité morale. C'est là que réside la consistance propre de l'historicité humaine, fondée métaphysiquement dans la composition de l'âme et du corps, et dans l'orientation naturelle de la volonté vers le bien universel. La causalité des substances spirituelles, enfin, et surtout la causalité divine, complètent cet ordre sans le détruire. Comment un seul et même effet peut-il provenir à la fois de la liberté humaine et de la providence divine, sans que l'une n'annule l'autre ? La réponse de Thomas réside dans la distinction entre la cause première et les causes secondes : elles n'appartiennent pas à la même catégorie, de sorte que leur conjonction dans un même effet n'est pas une addition mais une subordination ordonnée. Les effets historiques des actions humaines sont ainsi entièrement imputables à la liberté des agents seconds, et entièrement imputables à la providence divine – non pas selon une division proportionnelle, mais selon deux modes causaux irréductibles l'un à l'autre.

Le quatrième chapitre a dégagé les grandes étapes du devenir historique selon Thomas d'Aquin. La création, premier commencement absolu, instaure le temps et l'ordre de l'univers. Le gouvernement providentiel, qui constitue la trame du cours historique, respecte la consistance des causes secondes tout en les ordonnant à une fin qui les dépasse. La question du progrès et de la régression, abordée dans ses dimensions cognitive, morale et politique, a montré que Thomas tient à la fois la réalité d'un progrès – réel dans la connaissance philosophique et dans les institutions politiques – et la fragilité intrinsèque de ce progrès, toujours menacé par l'affaiblissement de la charité et le refroidissement de la volonté. La troisième étape, le bonheur final, constitue la fin ultime vers laquelle est ordonné l'ensemble du devenir historique : une fin qui transcende le temps et que la nature humaine désire sans pouvoir l'atteindre par ses seules forces. C'est ce paradoxe philosophique d'un désir naturel d'une fin surnaturelle qui donne à l'histoire thomasienne sa structure linéaire et orientée, irréductible tant aux cycles grecs qu'à la dialectique hégélienne.

Le cinquième chapitre, enfin, a réfléchi sur la portée et les limites de la connaissance philosophique de l'histoire. La connaissance des singuliers, condition de toute connaissance historique, se heurte à la structure même de l'intelligence humaine : celle-ci n'atteint le particulier que de manière réflexive, par le retour sur ses propres actes et sur les images sensibles qui en sont le support. La connaissance intellectuelle de l'histoire est donc réelle, mais incomplète. Elle peut saisir les causes universelles du devenir, les grandes étapes, les structures permanentes. Elle ne peut pas atteindre, avec certitude démonstrative, les événements contingents dans leur singularité. L'argument de convenance, dont Thomas use abondamment lorsque la démonstration s'avère impossible, est le mode proprement thomasien d'intelligibilité de l'histoire dans ce qu'elle a d'irréductible à la nécessité. L'examen des représentations cycliques et linéaires du temps, quant à lui, a montré que Thomas rejette explicitement l'éternelle récurrence des mêmes choses : la résurrection des morts, la singularité irréversible de l'Incarnation et le jugement dernier imposent à l'histoire une structure orientée qui ne peut se fermer sur elle-même.

Au terme de cette enquête, il est possible de formuler ce que serait la philosophie de l'histoire de Thomas d'Aquin, si elle avait été systématisée. Elle reposerait sur quatre affirmations fondamentales. Premièrement, il existe une histoire universelle intelligible, dont l'unité ne provient ni d'une idée immanente ni d'une dialectique des contradictions, mais de l'ordination de toutes choses à une fin transcendante par la providence divine. Deuxièmement, l'homme est un être historique dans son existence concrète, mais sa nature est stable et sa finalité transcende le devenir temporel : l'historicité humaine est réelle sans être constitutive de son être le plus profond. Troisièmement, la causalité humaine est réelle, irréductible et suffisante pour rendre compte des effets historiques qui lui sont propres ; mais elle s'inscrit dans un ordre de causalités dont elle n'est pas le sommet, et qui la fonde sans la supprimer. Quatrièmement, la connaissance philosophique de l'histoire est possible, mais limitée : elle peut saisir les structures et les causes permanentes du devenir, non les événements contingents dans leur singularité, et elle doit accepter, lorsque la démonstration est impossible, de procéder par arguments de convenance.

Ces quatre affirmations répondent terme à terme aux trois thèses des philosophies humanistes de l'histoire identifiées au premier chapitre. Elles les dépassent. Elles montrent que Thomas d'Aquin n'a pas ignoré les questions que la modernité a cru déceler comme des lacunes de sa pensée : il y a répondu, mais selon une logique différente, fondée non sur l'immanence du devenir mais sur la transcendance de l'être.

Ce travail a systématisé la thématique de l'histoire chez Thomas d'Aquin en en analysant la structure. Pourtant, la remarque de Torrell, citée en introduction, sur le « premier défrichage » d'un terrain encore largement inexploré, demeure toujours vraie. Plusieurs pistes de recherche méritent d'être approfondies. La relation entre la philosophie de l'histoire et la théologie de l'histoire chez Thomas d'Aquin appellent un traitement plus systématique. L'articulation entre la prudence individuelle et la prudence politique, comme formes de sagesse pratique capables d'orienter l'action dans le devenir historique, constitue une autre piste. La confrontation de l'enseignement thomasien avec les développements les plus récents de la philosophie de l'histoire – notamment les courants phénoménologiques et herméneutiques du XXe siècle – permettrait de mesurer avec plus de précision la fécondité actuelle de cet enseignement.

Il reste que Thomas d'Aquin nous lègue une leçon qui dépasse la seule question de la philosophie de l'histoire. Face aux philosophies qui absolutisent l'immanence – que ce soit l'Esprit hégélien, la matière marxiste ou le sujet diltheyen – et face aux scepticismes qui renoncent à toute intelligibilité du devenir, il maintient, avec une sérénité que seule une métaphysique de l'être peut fonder, que l'histoire est réelle, que ses causes sont connaissables, que sa fin est orientée, et que l'homme, bien qu'historique dans son existence, n'est pas l'esclave de son temps. Cette position ne relève ni de la nostalgie ni du conservatisme doctrinal : elle résulte d'une analyse rigoureuse des conditions de possibilité de la connaissance historique. C'est précisément parce qu'elle est philosophiquement fondée, et non seulement théologiquement reçue, qu'elle demeure une référence intellectuellement disponible pour la pensée contemporaine.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Thomas d'Aquin

La liste suivante présente les œuvres de Thomas d'Aquin classées selon leur type. Au sein de chaque type, les œuvres sont classées par ordre alphabétique selon leurs titres latins. Sous le titre en latin est présentée la meilleure édition en latin, et en dessous la traduction française utilisée dans la thèse. L'édition presque intégrale des textes latins d'Aquinate, conforme dans la mesure du possible aux meilleurs textes critiques (les éditions latines critiques définitives de ses œuvres publiées par la Commission Léonine en collaboration avec divers éditeurs), est disponible en ligne sur https://www.corpusthomisticum.org/. Éditions Marietti sont disponibles sur https://www.thomas-d-aquin.com/page-editions-marietti-60.html. Les œuvres complètes de Thomas d'Aquin en français, traduites et publiées par l'association Projet Docteur Angélique de l'Institut Docteur Angélique, sont librement accessibles sur la page http://docteurangelique.free.fr (ici : consultés le 12.03.2023).

Œuvres majeures

THOMAS D'AQUIN. *Scriptum super Sententiis.* T. 1 et t. 2, éd. P. Mandonnet. Parisiis : P. Lethielleux, 1929. T. 3, éd. M. F. Moos. Parisiis : P. Lethielleux, 1956. T. 4, d. 1–22, éd. M. F. Moos. Parisiis : P. Lethielleux, 1947.

———. *Commentaire des sentences de Pierre Lombard.* Livre I, trad. et notes par Serge Pronovost, 2019. Livre II, trad. et notes par Jacques Ménard, 2009-2014. Livre III, trad. et notes par Jacques Ménard, 2010. Livre IV, trad. et notes par Jacques Ménard, 2007–2008. Édition numérique sur le site des œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Summa contra Gentiles.* Editio Leonina, t. 13-15. Romae : Typis Riccardi Garroni, 1918–1930.

———. *Somme contre les gentils.* Paris : Éditions du Cerf, 1993. Édition numérique, 2017. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Summa Theologiae.* Editio Leonina, t. 4-12. Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1906.

———. *Somme théologique.* Édition numérique, 2004–2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

Questions

THOMAS D'AQUIN. *Quaestio disputata de anima.* Editio Leonina, t. 24/1, éd. B. C. Bazán. Roma – Paris : Commissio Leonina – Éditions du Cerf, 1996.

———. *21 articles disputés de l'âme.* Trad. par François Genuyt à partir du texte établi par B. C. Bazán pour l'édition Léonine, t. XXIV/1. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis.* Editio Leonina, t. 24/2. Roma – Paris : Commissio Leonina – Éditions du Cerf, 2000.

———. *Question disputée sur les créatures spirituelles.* Trad. Cécile Wattiaux (art. 1, janvier 2005) et Raymond Berton (art. 2 à fin, février 2005). Édition numérique, 2005. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Quaestio disputata de unione Verbi incarnati.* Éd. W. Senner, B. Bartocci, K. Obenauer. Stuttgart : Frommann-Holzboog, 2011.

———. *La question disputée sur l'union hypostatique du Verbe incarné.* Trad. par Jean Sébastien, 2005. Édition numérique, 2005. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Quaestiones de quodlibet I-XII.* Editio Leonina, t. 25/1-2. Roma – Paris : Commissio Leonina – Éditions du Cerf, 1996.

———. *Questions quodlibétiques.* Trad. par Jacques Ménard, 2006, revue et corrigée par Dominique Pillet. Édition numérique, mars 2009. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Quaestiones disputatae de malo.* Editio Leonina, t. 23. Roma – Paris : Commissio Leonina – J. Vrin, 1982.

———. *Seize questions disputées sur le mal.* Nouvelle traduction pour Internet de Damien Saurel à partir de la traduction des moines de l'Abbaye de Fontgombault, mai 2005. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Quaestiones disputatae de potentia.* Quaestiones disputatae, t. 2, éd. P. M. Pession. 10e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1965.

———. *Questions disputées sur la puissance de Dieu.* Trad. et notes par Raymond Berton. 2e éd. numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Quaestiones disputatae de veritate.* Editio Leonina, t. 22/1.1. Roma : Editori di San Tommaso, 1975. T. 22/1.1-2.2. Romae : Ad Sanctae Sabinae, 1970-1972. T. 22/3.1-3.2. Roma : Editori di San Tommaso, 1972–1973.

———. *Les vingt-neuf questions disputées sur la vérité.* Trad. par les moines de l'Abbaye Sainte-Madeleine du Barroux, France (complet 24 août 2012). 2e éd. numérique, août 2012. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

Traités

THOMAS D'AQUIN. *Compendium theologiae.* Editio Leonina, t. 42. Roma : Editori di San Tommaso, 1979.

———. *Résumé de la théologie.* Édition numérique à partir de la traduction du Père Jean Kreit, 1985. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Contra doctrinam retrahentium a religione.* Editio Leonina, t. 41 B-C. Romae : Ad Sanctae Sabinae, 1969.

———. *Trois traités sur la défense de la vie religieuse mendiante.* Trad. par Jacques Ménard à partir de la version Léonine, mars 2007. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Contra errores Graecorum.* Editio Leonina, t. 40 A. Romae : Ad Sanctae Sabinae, 1967.

———. *Contre les erreurs des Grecs sur la trinité et la primauté du pape au souverain pontife Urbain IV.* Trad. Louis Vivès, 1857, vérifiée et corrigée par Charles Duyck, juin 2005. Édition numérique, 29 août 2005. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *De aeternitate mundi.* Editio Leonina, t. 43. Roma : Editori di San Tommaso, 1976.

———. *Controverse sur l'éternité du monde, contre les murmurateurs.* Trad., présentation et notes par Olivier Boulnois. Ouvrage traduit avec le concours du Centre national du livre. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis.* Editio Leonina, t. 42. Roma : Editori di San Tommaso, 1979.

———. *Traité sur les articles de Foi et sur les sacrements de l'Église.* Éd. Louis Vivès, 1857. Trad. vérifiée et corrigée par Charles Duyck, juin 2005. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *De rationibus Fidei.* Editio Leonina, t. 40 B-C. Romae : Ad Sanctae Sabinae, 1968.

———. *Les raisons de la foi, au chantre d'Antioche.* Trad. par Rémy Capel et Stéphane Mercier. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *De regno ad regem Cypri.* Editio Leonina, t. 42. Roma : Editori di San Tommaso, 1979.

———. *Du royaume. Écrit au Roi de Chypre.* Trad. Père Marie Martin-Cottier, 1946. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *De substantiis separatis.* Editio Leonina, t. 40 D-E. Romae : Ad Sanctae Sabinae, 1968.

———. *Les substances séparées.* Éd. Louis Vivès, Paris, 1856. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem.* Editio Leonina, t. 42. Roma : Editori di San Tommaso, 1979.

———. *Lettre à l'Abbé du Mont-Cassin.* Trad. et notes par Stéphane Mercier, 2004. Édition numérique, 2004. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Epistola ad ducissam Brabantiae.* Editio Leonina, t. 42. Roma : Editori di San Tommaso, 1979.

———. *Sur le gouvernement des Juifs : Lettre à la comtesse de Flandre.* Introd., trad. et notes par Stéphane Mercier, 2001, revu 2004. Édition numérique, 2004. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Expositio super primam et secundam Decretalem.* Editio Leonina, t. 40 D-E. Romae : Ad Sanctae Sabinae, 1968.

———. *Explication des deux premières décrétales du Quatrième concile du Latran.* Éd. Louis Vivès, 1857. Trad. revue et corrigée par Charles Duyck, octobre 2005. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem.* Editio Leonina, t. 41 A. Romae : Ad Sanctae Sabinae, 1970.

———. *Contre ceux qui attaquent le culte de Dieu et la vie religieuse.* Trad. par Jacques Ménard à partir de la version Léonine, avril 2007. Édition numérique, 20 février 2007. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Liber de sortibus.* Editio Leonina, t. 43. Roma : Editori di San Tommaso, 1976.

———. *Traité sur les sorts au seigneur Jacques Lucques de Tenengo.* Trad. éd. Louis Vivès, Paris, 1856, reprise par Eric Joyeau. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Principium Rigans montes.* Nouvelle trad. par Toussaint Menut, 2008, de l'Institut Saint-Thomas d'Aquin de Toulouse. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Responsio de 108 articulis.* Editio Leonina, t. 42. Roma : Editori di San Tommaso, 1979.

———. *Réponse de saint Thomas d'Aquin au frère Jean de Verceil sur 108 propositions tirées de l'ouvrage de Pierre de Tarentaise.* Trad. éd. Louis Vivès, Paris, 1856, reprise et corrigée par Georges Comeau, 2010. 2e éd. numérique, 2010. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Responsio de 30 articulis.* Editio Leonina, t. 42. Roma : Editori di San Tommaso, 1979.

———. *Réponse à 30 questions du lecteur de Venise.* Trad. par Georges Comeau, 2009. Édition numérique, 2009. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Responsio de 36 articulis.* Editio Leonina, t. 42. Roma : Editori di San Tommaso, 1979.

———. *Réponse à 36 questions du lecteur de Venise.* Trad. éd. Louis Vivès, Paris, 1857, reprise et corrigée par Georges Comeau, 2009. 2e éd. numérique, 2009. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Responsio de 43 articulis.* Editio Leonina, t. 42. Roma : Editori di San Tommaso, 1979.

———. *Réponse de saint Thomas d'Aquin à quarante-deux articles du frère Jean de Verceil, supérieur général de l'Ordre des frères prêcheurs.* Trad. éd. Louis Vivès, Paris, 1856, reprise et corrigée par Jean-François Delannoy, 2008. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

Commentaires

THOMAS D'AQUIN. *Commentaria in octo libros Physicorum.* Editio Leonina, t. 2. Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1884.

———. *Le commentaire de la 'Physique' d'Aristote.* Introd., trad. et notes par Yvan Pelletier, 2018. Édition numérique, 2018. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Expositio libri Peryermeneias.* Editio Leonina, t. 1*/1. Roma – Paris : Commissio Leonina – J. Vrin, 1989.

———. *Le traité 'De l'interprétation' d'Aristote et son commentaire thomiste.* Introd., trad. et notes par Yvan Pelletier, 2000. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Expositio libri Posteriorum Analyticorum.* Editio Leonina, t. 1*/2. Roma – Paris : Commissio Leonina – J. Vrin, 1989.

———. *Commentaire de Saint-Thomas d'Aquin aux Seconds Analytiques d'Aristote.* Trad. par Serge Pronovost, 2019. Édition numérique, 2019. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

———. *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le traité de la démonstration d'Aristote.* Trad. par Guy-François Delaporte. Paris : L'Harmattan, 2005.

THOMAS D'AQUIN. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio.* Editio Leonina, t. 3. Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1886.

———. *Commentaire du Traité du ciel et du monde d'Aristote.* Trad. par Barbara Ferré, 2008-2009 ; prologue trad. par Guy Delaporte, 2004. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *In librum Aristotelis De generatione et corruptione expositio.* Editio Leonina, t. 3. Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1886.

———. *Commentaire du traité de la génération et de la corruption d'Aristote.* Prologue et leçon 1 trad. par Guy Delaporte, 2004 ; le reste du commentaire par Georges Comeau, 2018. Édition numérique, 2018. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio.* Éd. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini. Taurini-Romae : Marietti, 1950.

———. *Commentaire de saint Thomas d'Aquin sur « Les Noms Divins » de Denys le Mystique.* Trad. par Serge Pronovost, Neuville, 18 mars 2017. Édition numérique, 2017. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Sentencia libri De anima.* Editio Leonina, t. 45/1. Roma – Paris : Commissio Leonina – J. Vrin, 1984.

———. *Commentaire au traité de l'âme.* Trad. par Serge Pronovost, 2022. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Sentencia libri De sensu et sensato.* Editio Leonina, t. 45/2. Roma – Paris : Commissio Leonina – J. Vrin, 1985.

———. *Commentaire du Livre des Sens et des sensations d'Aristote.* Prologue trad. par Alain Blachair, 2019 ; le reste du livre par Georges Comeau, 2019. Édition numérique, 2019. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Sententia libri Ethicorum.* Editio Leonina, t. 47/1-2. Romae : Ad Sanctae Sabinae, 1969.

———. *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote.* Trad. par Yvan Pelletier, 1999. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Sententia libri Metaphysicae.* Éd. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi. 2e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1971.

———. *Commentaire de saint Thomas d'Aquin du traité des métaphysiques d'Aristote.* Trad. par Serge Pronovost, 2016. Édition numérique, 2016. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Sententia libri Politicorum.* Editio Leonina, t. 48. Romae : Ad Sanctae Sabinae, 1971.

———. *Commentaire du traité de la politique d'Aristote.* Introd. par Hugues Keraly, Nouvelles Éditions Latines, 1974 ; trad. par Serge Pronovost, 2015 ; en ajout : Prologue et leçon 1 trad. par Guy Delaporte et Anne Michel, 2004. 3e éd. numérique, 2015. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super Boetium De Trinitate.* Editio Leonina, t. 50. Roma – Paris : Commissio Leonina – Éditions du Cerf, 1992.

———. *Questions sur le livre de la Trinité de Boèce.* Trad. par Abbé Védrine, Éd. Louis Vivès, 1857. Édition numérique, 2004. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super librum De causis expositio.* Éd. Ceslas Pera. Taurini : Marietti, 1955.

———. *Super librum De causis expositio.* Éd. Henri-Dominique Saffrey. Fribourg [Suisse]-Louvain : Société Philosophique – Nauwelaerts, 1954.

———. *Commentaire du Livre des causes.* Trad. reprise par Serge Pronovost, 2019. Édition numérique, 2019. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

Commentaires de l'Écriture Sainte

THOMAS D'AQUIN. *Catena aurea in quatuor Evangelia.* T. 1 : Expositio in Matthaeum, Expositio in Marcum ; t. 2 : Expositio in Lucam, Expositio in Ioannem. Éd. A. Guarenti. 2e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1953.

———. *Chaîne d'or sur l'Évangile selon Saint Matthieu* (trad. éd. Louis Vivès, Paris, 1856 ; trad. reprise par Charles Duyck, février 2010). *Chaîne d'or sur l'Évangile selon Saint Marc* (nouvelle trad. sous la direction de M. Guillaume Bonnet et du P. Guillaume de Menthière, 2008). *Chaîne d'or sur l'Évangile selon Saint Luc* (trad. éd. Louis Vivès, Paris, 1856 ; trad. reprise par Charles Duyck, octobre 2012). *Chaîne d'or sur l'Évangile selon Saint Jean* (trad. éd. Louis Vivès, Paris, 1856 ; trad. reprise par Charles Duyck, février 2011). Éditions numériques, 2008–2012. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Expositio super Iob ad litteram.* Editio Leonina, t. 26. Romae : Ad Sanctae Sabinae, 1965.

———. *Commentaire du Livre de Job (Approche du sens littéral).* Trad. par Jean Kreit, 1980. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Expositio super Isaiam ad litteram.* Editio Leonina, t. 28. Romae : Editori di San Tommaso, 1974.

———. *Commentaire sur le prophète Isaïe.* Trad. des moines de l'Abbaye Notre-Dame de Fontgombault, juin 2007. Introd. par le R. P. L. J. Elders. Sion : Parole et Silence, 2011.

THOMAS D'AQUIN. *In Jeremiam prophetam expositio.* Editio Leonina, t. 14. Parmae : Typis Petri Fiaccadori, 1863.

———. *Explication du prophète Jérémie.* Trad. par Jacques Ménard, 2005-2006. 3e éd. numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *In psalmos Davidis expositio.* Ps. 1-51 : Editio Leonina, t. 14. Parmae : Typis Petri Fiaccadori, 1863. Ps. 52–54 : *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus,* t. 6, codex 084 : In Psalmos, n. 52–54. Éd. R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstadt : Frommann-Hoolzbog, 1980.

———. *Commentaire des 54 premiers psaumes de David.* Édition numérique, 2004. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super Epistolam B. Pauli ad Colossenses lectura.* Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2. Éd. R. Cai. 8e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1953.

———. *Commentaire de l'épître aux Colossiens.* Éd. Louis Vivès, 1870, trad. par l'Abbé Bralé ; revue entièrement par Charles Duyck, décembre 2006. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura.* Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2. Éd. R. Cai. 8e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1953.

———. *Commentaire de l'épître de saint Paul aux Éphésiens.* Éd. Louis Vivès, 1870, trad. par l'Abbé Bralé ; revue entièrement par Charles Duyck, août 2007. 2e éd. numérique, 2007. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura.* Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1. Éd. R. Cai. 8e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1953.

———. *Commentaire de l'épître de saint Paul aux Galates.* Éd. Louis Vivès, 1870, trad. par l'Abbé Bralé ; revue entièrement par Charles Duyck, décembre 2009. 2e éd. numérique, 2010. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super Epistolam B. Pauli ad Philippenses lectura.* Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2. Éd. R. Cai. 8e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1953.

———. *Commentaire de l'épître de saint Paul aux Philippiens.* Éd. Louis Vivès, 1870, trad. par l'Abbé Bralé ; revue entièrement par Charles Duyck, novembre 2009. 2e éd. numérique, 2009. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura.* Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1. Éd. R. Cai. 8e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1953.

———. *Commentaire de l'épître de saint Paul aux Romains.* Éd. Louis Vivès, 1869, trad. par l'Abbé Bralé. Édition numérique, 2017. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super Epistolam B. Pauli ad Titum lectura.* Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2. Éd. R. Cai. 8e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1953.

———. *Commentaire de l'épître de saint Paul à Tite.* Éd. Louis Vivès, 1870, trad. par l'Abbé Bralé ; revue entièrement par Charles Duyck, décembre 2005. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super Evangelium S. Ioannis lectura.* Éd. R. Cai. 6e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1972.

———. *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean,* t. 1-2. Trad. sous la direction du Père Marie-Dominique Philippe o.p. Préface par M.-D. Philippe o.p. Paris : Les Éditions du Cerf, 2006.

THOMAS D'AQUIN. *Super Evangelium S. Matthaei lectura.* Éd. R. Cai. 5e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1951.

———. *Lecture de l'évangile de saint Matthieu.* Trad. par Dominique Pillet (Chapitres 3 à 5, table), Jacques Ménard (Prologue 1, 2 et Chapitres 6 jusqu'à la fin) et Marie-Hélène Deloffre (Extraits des chapitres 26, 27, 28). Édition numérique, 2005. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super I Epistolam B. Pauli ad Thessalonicenses lectura.* Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2. Éd. R. Cai. 8e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1953.

———. *Commentaire de la Première lettre de saint Paul aux Thessaloniciens.* Éd. Louis Vivès, 1870, trad. par l'Abbé Bralé ; revue entièrement par Charles Duyck, août 2006. Édition numérique, 2006. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura.* Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2. Éd. R. Cai. 8e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1953.

———. *Commentaire de la première épître de saint Paul à Timothée.* Éd. Louis Vivès, 1869, trad. par l'Abbé Bralé ; revue entièrement par Charles Duyck, mars 2006. Édition numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura.* Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 1. Éd. R. Cai. 8e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1953.

———. *Commentaire de la seconde épître aux Corinthiens.* Introd., trad. et notes par André Charlier. Paris : Nouvelles éd. latines, 1980. Titres des chapitres d'après l'éd. Louis Vivès, 1870. Édition numérique, 2004. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Super II Epistolam B. Pauli ad Thessalonicenses lectura.* Super Epistolas S. Pauli lectura, t. 2. Éd. R. Cai. 8e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1953.

———. *Commentaire de la Deuxième lettre de saint Paul aux Thessaloniciens.* Éd. Louis Vivès, 1869, trad. par l'Abbé Bralé ; revue entièrement par Charles Duyck, janvier 2007. Édition numérique, 2006. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

Leçons et sermons

TORRELL, Jean-Pierre. « Les *Collationes in decem praeceptis* de saint Thomas d'Aquin. Édition critique avec introduction et notes ». Dans : *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées.* Bibliothèque Thomiste, 52. Paris : J. Vrin, 2000.

THOMAS D'AQUIN. *Explication des deux préceptes de la charité et des dix commandements de la loi.* Trad. par un moine de Fontgombault. Paris : Nouvelles Éditions Latines, 1970. Édition numérique, 2004. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Expositio in Symbolum Apostolorum.* Opuscula theologica, t. 2. Éd. R. M. Spiazzi. 2e éd. Taurini-Romae : Marietti, 1953.

———. *Commentaire du Credo.* Trad. par un moine de Fontgombault. Paris : Nouvelles Éditions Latines, 1969. 2e éd. numérique, 2008. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

THOMAS D'AQUIN. *Sermo Ecce Rex.* Editio Leonina, t. 44/1. Roma – Paris : Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, 2014.

———. *Sermons.* Traduits sous la direction de Jacques Ménard, 2005. Édition numérique, 2004. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr.

Sources primaires

ARISTOTE. *Œuvres complètes.* Sous la dir. de Pierre Pellegrin. Paris : Flammarion, 2014.

ARNOUL DE PROVENCE. *Diuisio scientiarum*. Éd. par Claude LAFLEUR. Dans : LAFLEUR, Claude. *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critique et étude historique*. Montréal : Institut d'études médiévales ; Paris : J. Vrin, 1988, p. 297–347.

AUGUSTIN D'HIPPONE (Augustinus Hipponensis). « De doctrina Christiana ». Dans : J. P. Migne. *Patrologia Latina,* vol. 34. 1841, col. 0016–0122.

———. « De Genesi ad litteram ». Dans : J. P. Migne. *Patrologia Latina,* vol. 34. 1841, col. 0246–0486.

———. *De Genesi ad litteram libri duodecim.* Édité par Joseph Zycha. Vienne : Tempsky, 1894. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 28/1)

———. « De Genesi contra Manichaeos ». Dans : J. P. Migne. *Patrologia Latina,* vol. 34. 1841, col. 0173–0220.

———. « De la Genèse au sens littéral ». Dans : *Œuvres complètes de Saint Augustin,* tome 4. Sous la dir. de M. Raulx. Trad. de M. Citoleux. Bar-Le-Duc : L. Guérin & Cie, 1866, p. 88–322.

———. *La cité de Dieu.* Trad. par M. Saisset. Le Bouveret : Abbaye Saint-Benoît de Port-Valais, 1869.

BACON, Francis. *Advancement of Learning.* Éd. par Joseph Devey. New York : P. F. Collier and Son, 1902.

———. *Œuvres de François Bacon chancelier d'Angleterre.* Trad. par Antoine de Lasalle, avec des notes critiques, historiques et littéraires. Tome premier. Dijon : De l'imprimerie de L. N. Frantin, 1799.

BÈDE LE VÉNÉRABLE. *Histoire ecclésiastique du peuple anglais,* t. I-III. Introd. et notes par André Crépin ; texte critique par Michael Lapidge ; trad. par Pierre Monat et Philippe Robin. Bilingue latin-français. Paris : Éditions du Cerf, 2005.

BOÈCE. *De consolatione philosophiae*. Ed. L. Bieler. Turnhout : Brepols, 1957.

———. Trad. fr. : *Consolation de Philosophie*. Texte établi et traduit par Jean-Yves Guillaumin. Paris : Les Belles Lettres, coll. « Collection des Universités de France », 2025.

CICÉRON, Marcus Tullius. *De Inventione.* Éd. et trad. H. Bornecque. Paris, 1932.

COMESTOR, Pierre. *Historia scholastica*. Dans : Jacques-Paul Migne (éd.). *Patrologiae Cursus Completus : Series Latina* [PL]. Paris : Migne, 1855, vol. 198, col. 1045–1722.

DILTHEY, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften : Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Leipzig : Duncker & Humblot, 1883.

———. Trad. fr. : *Introduction aux sciences de l'esprit : Essai d'une fondation pour l'étude de la société et de l'histoire*. Trad. par Louis Sauzin. Paris : Presses Universitaires de France, 1942.

EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Histoire ecclésiastique, livres I-X,* t. 1-3. Texte grec et trad. française par Émile Grapin. Paris : Alphonse Picard et fils, 1905–1913.

GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire ecclésiastique des Francs : en dix livres,* t. I-IV. Trad. par Joseph Gaudet et Taranne. Paris : Jules Renouard, 1836–1838.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire.* Trad. par J. Gibelin. 3e éd. remaniée par Étienne Gilson. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1998.

HERDER, Johann Gottfried. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* tome second. Trad. et introd. par Edgar Quinet. Paris : F. G. Levrault, 1834.

HUGUES DE SAINT-VICTOR (Hugo de S. Victore). « De scripturis et scriptoribus sacris ». Dans : J. P. Migne. *Patrologia Latina,* vol. 175. 1854, col. 0009A-0028D.

ISIDORE DE SÉVILLE (Isidorus Hispalensis). « Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum ». Dans : J. P. Migne. *Patrologia Latina,* vol. 83. 1844, col. 1059-1082B.

———. *Etymologiae*. Texte latin disponible en ligne : https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Isidore/home.html ; traduction anglaise : https://pot-pourri.fltr.ucl.ac.be/files/AClassftP/Textes/ISIDORUS/Etymologie/B1N8PWGetQy.pdf (consulté le 01.02.2023).

JEAN DE DACIE. *Diuisio scientie*. Éd. par Alfred OTTO. Dans : *Opera*. Copenhague : G.E.C. Gad, 1955, vol. I, p. 1-44.

JÉRÔME DE STRIDON. *Les hommes illustres.* Paris : Migne, 2010.

LUTHER, Martin. « Vorlesungen über 1. Mose ». Dans : *Kritische Gesamtausgabe,* vol. 42-44. Weimar : Böhlau, 1911-1913. Réimpression Graz.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. *Manifeste du Parti communiste* (1848). Trad. par L. Lafargue, revue par M. Kiitz. Édition bilingue. Paris : Éditions sociales, 1972.

REMI DE FLORENCE. *Contra falsos ecclesie professores*. Éd. par F. Tamburini. Rome : [s. n.], 1981.

———. *Divisio scientie*. Éd. par Emilio Panella. Dans : *Memorie Domenicane* [MD]. 1981, vol. 12, p. 82-119.

ROBERT KILWARDBY. *De ortu scientiarum*. Éd. par Albert G. Judy. Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1976.

SERTILLANGES, Antonin Gilbert/Dalmace. *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin.* Paris : Librairie Félix Alcan, 1916.

———. *Saint Thomas d'Aquin.* Paris : E. Flammarion, 1931.

SOZOMÈNE. *Histoire ecclésiastique, livres I-IX.* Trad. par André-Jean Festugière. Paris : Éditions du Cerf, 1983-2008.

TOCCO, Guillaume de. *Histoire de saint Thomas d'Aquin de l'Ordre des frères prêcheurs* (écrit en 1323). Trad. par Guy Delaporte. Édition numérique sur le site des biographies de Saint Thomas d'Aquin. Disponible sur : http://docteurangelique.free.fr (consulté le 25.09.2023).

VICO, Giambattista. « Science nouvelle ou Principes de la philosophie de l'histoire ». Dans : *Œuvres choisies de Vico.* Trad. de Jules Michelet. Paris : Flammarion, 1894, p. 281-642.

———. « Vie de Vico écrite par lui-même ». Dans : *Œuvres choisies de Vico.* Trad. de Jules Michelet. Paris : Flammarion, 1894, p. 49–144.

———. *The Autobiography of Giambattista Vico.* Trad. de l'italien par Max Harold Fisch et Thomas Goddard Bergin. Ithaca – London : Cornell University Press, 1975.

Sources secondaires

BASCHET, Jérôme. *La civilisation féodale : de l'an mil à la colonisation de l'Amérique.* Éd. augmentée d'une postface inédite. Paris : Flammarion, 2018.

BINOTTI, Giovanni. « La Storicità nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino ». *Annali Chieresi. Rivista annuale dell'Instituto di Filosofia San Tommaso d'Aquino in Chieri.* Chieri, 1990, p. 79-145 ; Chieri, 1991, p. 3–112.

BONINO, Serge-Thomas. « Avant-propos : Le thomisme et son histoire ». *Revue thomiste*, vol. 97, n° 1, 1997, p. 5–8.

———. « Quelques défis du thomisme aujourd'hui ». *Revista Española de Teología*, vol. 63, 2003, p. 167–181.

BRADLEY, Denis J. M. *Aquinas on the Twofold Human Good : Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science.* Washington, DC : Catholic University of America Press, 1996.

CHAZAN, Mireille et DAHAN, Gilbert. « Préface ». Dans : Mireille Chazan et Gilbert Dahan (dir.). *La méthode critique au Moyen Âge.* Turnhout : Brepols, 2006, p. 7–11.

CHENU, Marie-Dominique. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin.* Montréal : Institut d'études médiévales ; Paris : Institut d'études médiévales et Vrin, 1950.

———. *La théologie au douzième siècle.* Paris : Vrin, 1957.

COFFEY, Brian. « The Notion of Order according to St. Thomas Aquinas ». *The Modern Schoolman*, vol. 27, nº 1, 1949, p. 1–18.

COLLINGWOOD, Robin George. *The Idea of History*. Oxford : Clarendon Press, 1946.

———. Trad. fr. : *L'idée de l'histoire*. Trad. par Erasme Gaar et Roland Poirier. Paris : Éditions de la Table Ronde, 2023.

CONGAR, Yves. « L'historicité de l'homme selon Thomas d'Aquin ». *Doctor communis. Acta et Commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomas Aquinatis,* vol. XXII, n° IV, 1969, p. 297–304.

COPLESTON, Frederick Charles. *A History of Philosophy, Volume II : Medieval Philosophy.* New York : Doubleday, 1993.

———. *A History of Philosophy, Volume VII : Modern Philosophy : From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche.* New York : Doubleday, 1963.

COUGHLIN, Glen. « The Existence and Nature of Time ». *The Aquinas Review,* vol. 16, 2009, p. 1–36.

———. « The Ground and Properties of Time ». *The Aquinas Review,* vol. 19, 2013–2014, p. 23–78.

CRAIG, William Lane. « Aquinas on God's Knowledge of Future Contingents ». *The Thomist*, vol. 54, nº 1, 1990, p. 33–79.

CROCE, Benedetto. *La storia come pensiero e come azione*. Bari : Laterza, 1938.

———. Trad. fr. : *L'histoire comme pensée et comme action*. Trad. par Hubert Bidou. Genève : Droz, 1968.

DAHAN, Gilbert. *Lire la Bible au moyen âge : Essais d'herméneutique médiévale.* Genève : Droz, 2009.

DAUJAT, Jean. « Saint Thomas d'Aquin et la physique moderne ». Dans : *Actualité de saint Thomas.* Paris : Desclée, 1972.

DELAPORTE, Guy. « Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin de Cornelio Fabro : Note de lecture et saute d'humeur ». *Grand Portail Thomas d'Aquin,* 2016. Disponible sur : https://www.thomas-d-aquin.com/ (consulté le 16.05.2023).

———. *Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de la démonstration d'Aristote.* Paris : Éditions L'Harmattan, 2005.

———. *Lecture du Commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'Âme d'Aristote.* Paris : Éditions L'Harmattan, 1999.

———. *Saint Thomas pour l'an 2000.* Montsûrs : Éditions Résiac, 1997.

DEMPF, Aloïs. *Sacrum Imperium : Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance.* Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1973[4].

DODDS, Michael J. *Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas*. Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 2012.

DUFEIL, Michel-Marie. « Autour du terme et du concept de prophétie chez Saint Thomas d'Aquin ». Dans : *Saint Thomas et l'histoire.* Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 1991, p. 91–109.

———. « Le concept d'histoire chez Thomas d'Aquin : Primer Congreso mundial de Filosofia cristiana (Cordoba, Argentina), oct. 1980 (retraduit de l'espagnol par l'auteur) ». Dans : *Saint Thomas et l'histoire.* Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 1991, p. 65–90.

———. « Thomas d'Aquin comme rupture dans l'épistémologie de l'histoire : Continuités et ruptures dans l'histoire et la littérature Champion-Slatkine, 1988 ». Dans : *Saint Thomas et l'histoire.* Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 1991, p. 351–361.

———. « Trois «sens de l'histoire » affrontés vers 1250-60 : Congrès CNRS, 1274 – année charnière, Lyon-Paris, 1974 ». Dans : *Saint Thomas et l'histoire.* Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 1991, p. 619–644.

EDIE, James M. « Vico and Existential Philosophy ». Dans : Giorgio Tagliacozzo (éd.) et Hayden V. White (co-éd.). *Giambattista Vico : An International Symposium.* Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1969, p. 483–495.

ELDERS, Léo J. *Au cœur de la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Pierre Téqui, 2005.

———. *L'Éthique de Saint Thomas d'Aquin : Une lecture de la Secunda Pars de la Somme de Théologie.* Trad. française de Véronique Pommeret. Paris : Presses universitaires de l'IPC et l'Harmattan, 2005.

———. *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin dans une perspective historique.* Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1994.

———. *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs : la présence des grands philosophes et Pères de l'Église dans les œuvres de Thomas d'Aquin.* Paris : Les Presses Universitaires de l'IPC, 2015.

———. « Le commentaire sur le quatrième livre de la Métaphysique ». Dans : *San Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974,* vol. 1. Naples : Edizioni domenicane italiane, 1975-1976, p. 207–214.

———. « Les théories de l'historicité de la pensée et S. Thomas d'Aquin ». Dans : *San Tommaso d'Aquino, Doctor humanitatis. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale,* I. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1991, p. 237–248.

EMERY, Gilles. « Saint Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien ». *Nova et Vetera*, 1999, vol. 74, n° 4, p. 19–36. Version croate : « Sveti Toma Akvinski i kršćanski istok ». Dans : GAVRIĆ, Anto (éd.). *Ljubav prema istini. Zbornik u čast prof. dr. sc. Tome Vereša O.P.* Zagreb : Dominikanska naklada Istina, 2000, p. 313–329.

FABRO, Cornelio. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino.* 2e éd., 1re dans la série des Opere Complete, vol. 19. Segni : Editrice del Verbo Incarnato, 2010.

———. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin.* Réimpr. de l'éd. française de 1961. Sion : Parole et Silence, 2015.

FESSARD, Gaston. *De l'Actualité historique,* t. I : *À la recherche d'une méthode* ; t. II : *Progressisme chrétien et Apostolat ouvrier.* Paris : Desclée de Brouwer, 1960.

GARDINER, Patrick Lancaster. « Philosophy of history ». *Encyclopedia Britannica,* 16 juin 2017. Disponible sur : https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-history (consulté le 27.07.2021).

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. « La première donnée de l'intelligence selon saint Thomas. Comparaison de cette doctrine avec les principales formes du panthéisme et de l'agnosticisme modernes ». Dans : *Mélanges thomistes : publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de Saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1323).* Le Saulchoir : Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1923, p. 199–217.

GAVRIĆ, Anto. « Tražitelj istine, učitelj mišljenja i genij realnosti ». *Obnovljeni Život*, vol. 80, nº 1, 2025, p. 3–8.

———. *Une métaphysique à l'école de Thomas d'Aquin. Le De modis rerum de Rémi de Florence († 1319)*. Fribourg : Academic Press Fribourg, 2006.

GILLON, Louis-Bertrand. « Thomas d'Aquin : Intellectualisme et volontarisme ». Dans : Alfred Vacant, Eugène Mangenot et Émile Amann (éd.). *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. 15, partie 1, col. 687–693. Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1946.

———. « Thomas d'Aquin : L'éternité du monde ». Dans : Alfred Vacant, Eugène Mangenot et Émile Amann (éd.). *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. 15, partie 1, col. 663-672. Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1946.

GILSON, Étienne. « Cajetan et l'humanisme théologique ». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge,* vol. 22, 1955, p. 113–136.

———. *Le thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin.* Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1979.

———. *L'esprit de la philosophie médiévale.* Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1969.

———. *L'être et l'essence.* 2e éd. revue et augmentée. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1962.

GRENET, Paul Bernard. « Place de l'élément historique dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin ». *Bulletin du Cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 18, septembre 1961, p. 40–48.

GUENÉE, Bernard. « Histoires, annales, chroniques. Essai sur les genres historiques au Moyen Âge ». *Annales. Économies, sociétés, civilisations,* vol. 28, n° 4, 1973, p. 997–1016.

———. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris : Aubier Montaigne, 1980.

HAYEN, André. « Le thomisme et l'histoire ». *Revue thomiste,* vol. 62, 1962, p. 51–82.

HERMAN DUVEL, Maja. « Stvoriteljsko-providnosna struktura prema Tomi Akvinskomu ». *Obnovljeni život,* vol. 76, n° 3, 2021, p. 361–372.

HERMAN DUVEL, Maja et GAVRIĆ, Anto. « Toma Akvinski o odnosu dobra i zla u stvorenome svijetu ». *Filozofska istraživanja,* vol. 162, n° 2, 2021, p. 415–431.

HODGES, H. A. « Vico and Dilthey ». Dans : Giorgio Tagliacozzo (éd.) et Hayden V. White (co-éd.). *Giambattista Vico : An International Symposium.* Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1969, p. 439–445.

JENSEN, Anthony K. « Philosophy of History ». Dans : *Internet Encyclopedia of Philosophy.* Disponible sur : https://iep.utm.edu/history/ (consulté le 26.07.2022).

JOLIF, Jean-Yves. « Le sujet pratique selon S. Thomas d'Aquin ». Dans : Jean-Yves Jolif, O.P. et al. *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui.* Recherches de Philosophie, VI. Paris : Desclée de Brouwer, 1963, p. 13–44.

———. « Saint Thomas, le Père Fessard et l'histoire ». *Lumière et Vie,* vol. 49, 1960, p. 123–144.

JOLIVET, Régis. « Tredici teoremi sul senso della storia ». *Humanitas,* XI, n° 7. Brescia : Morcelliana, 1956, p. 601–607.

JONES, E. Michael. *Logos Rising : a History of Ultimate Reality.* South Bend : Fidelity Press, 2020.

JOURNET, Charles. « Saint Thomas est-il périmé ». Dans : *Actualité de saint Thomas.* Paris : Desclée, 1972.

KEMPE, Michael. « Noah's Flood: The Genesis Story and Natural Disasters in Early Modern Times ». *Environment and History,* vol. 9, n° 2, Coping with the Unexpected – Natural Disasters and their Perception (mai 2003), p. 151–171.

LAFLEUR, Claude. *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critique et étude historique*. Montréal : Institut d'études médiévales ; Paris : J. Vrin, 1988.

LAFONT, Gislain. *Structures et méthode dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin.* Paris : Desclée de Brouwer, 1961.

LANGLOIS, Jean. « Premiers jalons d'une philosophie thomiste de l'histoire ». *Sciences ecclésiastiques,* vol. 14, 1962, p. 265–291.

LAUZUN, Pierre de. *Thomas d'Aquin et le marché. Vers une économie humaine*. Paris : Éditions du Cerf, 2021.

———. « Saint Thomas d'Aquin et la monnaie », disponible sur : https://www.pierredelauzun.fr/SAINT-THOMAS-D-AQUIN-ET-LA-MONNAIE.html (consulté le 13 juin 2026).

LIERE, Frans van. *An Introduction to the Medieval Bible.* Cambridge : Cambridge University Press, 2014.

LITTLE, Daniel. « Philosophy of History ». Dans : Edward N. Zalta (éd.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition). Disponible sur : https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/history/ (consulté le 14.12.2022).

LOBATO, Abelardo. « El futuro como dimensión humana ». *Angelicum,* vol. 49, fasc. 2, 1972, p. 162–195.

MARITAIN, Jacques. *Le docteur angélique.* Paris : Desclée de Brouwer et Cie, 1930.

———. *On the Philosophy of History.* New York : Charles Scribner's sons, 1957.

McNICHOLL, Ambrose. « Timely Thought ». *Angelicum,* vol. 49, fasc. 2, 1972, p. 135–161.

MONAGLE, Clare (dir.). *The Making of the Historia scholastica, 1150–1200*. Turnhout : Brepols, 2023.

MONGILLO, Antonio Dalmazio. « La conception thomiste de l'histoire dans le traité des Lois, Ia IIae q. 90-108 ». Dans : *1274, année charnière : mutations et continuités – Colloque international du Centre national de la recherche scientifique, Lyon, Paris, 30 septembre-5 octobre 1974.* Paris : CNRS Éditions, 1977, p. 873–880.

———. « Potere normativo della « Ratio » nella Legge Nuova ». *Angelicum,* vol. 51, fasc. 2, 1974, p. 169–185.

MORARD, Martin. « Thomas d'Aquin lecteur des conciles ». *Archivum franciscanum historicum,* vol. 98, 2005, p. 211–365.

NICOLAS, Marie-Joseph. « Le théologien et l'histoire ». *Revue thomiste,* vol. 60, 1960, p. 485–508.

NOVINA, Marina. « Narav otvorena nadnaravi ». *Bogoslovska smotra*, vol. 92, nº 1, 2022, p. 137–149.

NOVINA, Marina et GAVRIĆ, Anto. « Pitanje početaka svijeta – filozofija znanosti i epistemološki oprez Tome Akvinskog ». *Obnovljeni život*, vol. 73, nº 3, 2018, p. 295–310.

PHILIPPE, Marie-Dominique. « L'homme à la lumière d'une métaphysique de l'être ». *Seminarium,* Anno XXXII, n.s. 20, n° 1, janv.-mars 1980, p. 182-202.

———. « Étude de la Somme théologique (33e Leçon) ». *Bulletin du cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 24, mars 1963, p. 3–10.

———. « Étude de la Somme théologique (34e Leçon) ». *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 25, septembre 1963, p. 15–25.

———. « Étude de la Somme théologique (42e Leçon) ». *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 37, décembre 1966, p. 8–18.

———. « Étude de la Somme théologique (45e Leçon) ». *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 44, septembre 1968, p. 13–24.

———. « Étude de la Somme théologique (62e Leçon) ». *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 70, juin 1975, p. 3–20.

———. « Étude de la Somme théologique (74e leçon). La création (II). De la procession des créatures à partir de Dieu (Ia q. 44 a. 2) ». *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 107, septembre 1985, p. 38–55.

———. « La démonstration de l'existence de Dieu dans les premières œuvres de saint Thomas ». *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 79, septembre 1977, p. 1–16.

———. « La théologie comme science selon Saint Thomas ». *Bulletin du cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen,* n° 73, 1976, p. 1–19.

———. *De l'être à Dieu : De la Philosophie première à la Sagesse.* Paris : Éditions Pierre Téqui, 1977.

———. *Questions disputées.* Lettre-préface du cardinal Renard. Paris : Beauchesne, 1972.

———. *Retour à la source,* t. I : *Pour une philosophie sapientiale.* Paris : Éditions Fayard, 2005.

PIOVANI, Pietro. « Vico without Hegel ». Dans : Giorgio Tagliacozzo (éd.) et Hayden V. White (co-éd.). *Giambattista Vico : An International Symposium.* Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1969, p. 103–123.

PLÉ, Albert. « Saint Thomas et la psychologie contemporaine ». Dans : *Actualité de saint Thomas.* Paris : Desclée, 1972, p. 59–73.

PONTON, Lionel. « L'actualité du thomisme vue par les héritiers des théologiens et des philosophes disciples de saint Thomas qui ont gravité autour de la *Revue thomiste* ». *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n° 2, 2006, p. 401–406.

REDDING, Paul. « Georg Wilhelm Friedrich Hegel ». Dans : Edward N. Zalta (éd.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition). Disponible sur : https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel/ (consulté le 20.11.2021).

REGO, Thomas. « Fate and Contingency: Ammonius and Aquinas on Divine Foreknowledge in Aristotle's *De Interpretatione* 9 ». *Religions*, vol. 17, nº 2, 2026, art. 228, p. 1–14.

RICKMAN, H. P. « Vico and Dilthey's Methodology of the Human Studies ». Dans : Giorgio Tagliacozzo (éd.) et Hayden V. White (co-éd.). *Giambattista Vico : An International Symposium.* Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1969, p. 447–456.

RONDET, Henri. « St. Thomas a-t-il une Philosophie de l'Histoire ? ». *Recherches de science religieuse,* vol. 51, n° 2, avril-juin 1963, p. 177–195.

SCHUMPETER, Joseph Alois. *History of Economic Analysis*. New York : Oxford University Press, 1954.

———. trad. fr. par J.-C. Casanova. *Histoire de l'analyse économique*. Paris : Gallimard, 1983.

SECKLER, Max. *Das Heil in der Geschichte : Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin.* München : Kösel Verlag, 1964.

———. *Le salut et l'histoire : la pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire.* Paris : Les Éditions du Cerf, 1967.

SIGMUND, Paul E. « Thomisme ». Dans : Monique Canto-Sperber (dir.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* vol. 1. 4e éd. revue et augmentée. Paris : Presses Universitaires de France, 2004, p. 1958–1965.

SIVÉRY, Gérard. « La notion économique de l'usure selon saint Thomas d'Aquin ». *Revue du Nord*, vol. 86, nº 356-357, 2004, p. 697–708.

SPICQ, Ceslas. « Saint Thomas d'Aquin exégète ». Dans : Alfred Vacant, Eugène Mangenot et Émile Amann (éd.). *Dictionnaire de Théologie Catholique,* vol. 15, partie 1, col. 694-738. Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1946.

———. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge.* Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1944.

TORRELL, Jean-Pierre. « Christ in the "Spirituality" of St. Thomas ». Dans : *Christ and Spirituality in St. Thomas Aquinas.* Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 2011, p. 74–109.

———. « Saint Thomas et l'histoire : État de la question et pistes de recherches ». *Revue thomiste,* vol. 105, 2005. Toulouse, p. 355–409.

———. « Saint Thomas, maître de vie spirituelle ». *Revue des Sciences Religieuses,* tome 71, fascicule 4, 1997, p. 442–457.

———. « Thomas d'Aquin, 1224/1225-1274. La « philosophie » morale de Thomas d'Aquin ». Dans : Monique Canto-Sperber (dir.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* vol. 1. 4e éd. revue et augmentée. Paris : Presses Universitaires de France, 2004, p. 1947–1954.

———. *Aquinas's Summa : Background, Structure, and Reception.* Trad. par Benedict M. Guevin. Washington, D. C. : The Catholic University of America Press, 2005.

———. *Initiation à saint Thomas d'Aquin.* 2e éd. Paris : Éditions du Cerf, 2002.

———. *La « Somme de théologie » de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Cerf, coll. « Classiques du christianisme », 1998.

———. *Nouvelles recherches thomasiennes.* Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2008.

———. *Saint Thomas Aquinas : The Person and His Work.* Washington : The Catholic University of America Press, 1996.

———. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. Paris : Éditions du Cerf, 2017.

TORRIJOS-CASTRILLEJO, David. « Divine Foreknowledge and Providence in the Commentaries of Boethius and Aquinas on the *De interpretatione* 9 ». *Biblica et Patristica Thoruniensia*, vol. 13, nº 4, 2020, p. 151–173.

VALLIN, Pierre. « Des théologies pour l'historien des Églises ». *Recherches de Science Religieuse,* tome 92, vol. 4, 2004, p. 637–656.

———. « L'histoire de l'Église au sein d'une philosophie chrétienne de l'histoire ». *Recherches de science religieuse*, vol. 78, n° 2, 1990, p. 161–188.

VAN ROEY, Ernest. « La monnaie d'après saint Thomas d'Aquin ». *Revue néo-scolastique*, vol. 12, nº 45, 1905, p. 27–54.

VANN, Richard T. « Historiography ». *Encyclopedia Britannica,* 27 oct. 2020. Disponible sur : https://www.britannica.com/topic/historiography (consulté le 01.02.2023).

WALLACE, W. A., WEISHEIPL, J. A. et JOHNSON, M. F. « Thomas Aquinas, St. ». Dans : Thomas Carson et Joanne Cerrito (éd.). *The New Catholic Encyclopedia,* 2e éd., vol. 14 (Thi-Zwi). Washington, D.C. : The Catholic University of America, 2003, p. 13–29.

WEIJERS, Olga. *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIIe – XIVe siècles)*. Turnhout : Brepols, 1996.

WEISHEIPL, James A. « Classification of the Sciences in Mediaeval Thought ». *Mediaeval Studies*. 1965, vol. 27, p. 54–90.

WHITE, Thomas Joseph. *Wisdom in the Face of Modernity : A Study in Thomistic Natural Theology*. Ave Maria (FL) : Sapientia Press, 2016.

NOTICE BIOGRAPHIQUE ET BIBLIOGRAPHIQUE

Maja Herman Duvel est née le 30 mai 1975 à Glina, de son père Matija et de sa mère Janja Herman née Stipanov. Elle y achève l'école primaire et la première année du lycée. En 1990, sa famille est contrainte de se réfugier à Zagreb en raison des menaces de mort visant son père, proférées par des milices pro-serbes locales, et ce un an avant le déclenchement de la guerre d'agression. Elle termine ses études secondaires au VIIe Lycée d'enseignement général de Zagreb.

Son parcours universitaire l'a conduite de la Faculté de théologie catholique de Zagreb et de Sarajevo à l'obtention d'un Master en philosophie à la Faculté de philosophie et de sciences religieuses de l'Université de Zagreb. En 2021, elle s'inscrit en doctorat de philosophie à la Faculté des études croates de l'Université de Zagreb.

Professionnellement, elle a principalement œuvré au sein d'institutions ecclésiastiques en Croatie et à l'étranger. Elle occupe actuellement les fonctions de secrétaire de la Province dominicaine de Croatie et des éditions dominicaines « Dominikanska naklada Istina », ainsi que de bibliothécaire de la bibliothèque patrimoniale « Hijacint Bošković ».

I. Articles scientifiques

HERMAN DUVEL, Maja et GAVRIĆ, Anto. « Doba kriza i nauk o pet umnih krjeposti » [L'Époque des crises et la doctrine des cinq vertus intellectuelles]. *Diacovensia : teološki prilozi*, vol. 30, n° 3, 2022, p. 347-365. DOI : 10.31823/d.30.3.2. [Article scientifique original]

HERMAN DUVEL, Maja. « Ramon Llull o odnosu filozofije i religije » [Ramon Llull sur le rapport entre philosophie et religion]. *Filozofska istraživanja*, vol. 45, n° 4 (180), 2025, p. 611-627. DOI : 10.21464/fi45403. [Article scientifique original]

II. Articles de synthèse

HERMAN DUVEL, Maja et GAVRIĆ, Anto. « Toma Akvinski o odnosu dobra i zla u stvorenome svijetu » [Thomas d'Aquin sur le rapport du bien et du mal dans le monde créé]. *Filozofska istraživanja*, vol. 41, n° 2, 2021, p. 415-431. DOI : 10.21464/fi41212.

HERMAN DUVEL, Maja. « Homo amicus – biće sreće, radosti i blaženstva » [Homo amicus – l'être du bonheur, de la joie et de la béatitude]. *Nova prisutnost*, vol. XIX, n° 1, 2021, p. 35-48. DOI : 10.31192/np.19.1.3.

HERMAN DUVEL, Maja. « Stvoriteljsko–providnosna struktura prema Tomi Akvinskomu » [La structure créatrice-providentielle selon Thomas d'Aquin]. *Obnovljeni Život*, vol. 76, n° 3, 2021, p. 361-372. DOI : 10.31337/oz.76.3.5.

III. Comptes rendus

HERMAN DUVEL, Maja. « Compte rendu de : Predrag Milidrag, *Ustrojstvo stvorenog bića u De enteu Tome Akvinskog* ». *Filozofska istraživanja*, vol. 42, n° 3, 2022, p. 658-661.

HERMAN DUVEL, Maja. « Compte rendu de : Marina Novina (dir.), *Tragovi Prvog uzroka : Zbornik u čast Nikole Stankovića, SJ* ». *Obnovljeni Život*, vol. 77, n° 3, 2022, p. 409-410.

HERMAN DUVEL, Maja. « Compte rendu de : Janko Žagar, *Djelovanje po načelima. Tomistička perspektiva u donošenju moralnih odluka*, trad. Marina Novina (Zagreb : Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove / Kršćanska sadašnjost, 2020), 328 p. ». *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*, vol. 47, n° 1 (93), 2021, p. 135-138.

IV. Communications dans des colloques scientifiques

HERMAN DUVEL, Maja. « Thomas Aquinas and the Philosophy of History ». Communication présentée au colloque *Women on Medieval Philosophy*, Université de Louvain (Belgique), 2021. [Conférence internationale en ligne]

HERMAN DUVEL, Maja. « Filozofija povijesti Tome Akvinskog – za i protiv » [La philosophie de l'histoire de Thomas d'Aquin – pour et contre]. Communication présentée au *Quatrième symposium des études doctorales postgraduées – Dialogues IV*, Faculté de philosophie et des sciences religieuses de l'Université de Zagreb, 2021.

HERMAN DUVEL, Maja. « Odnos filozofije i religija prema Ramonu Llullu » [Le rapport entre philosophie et religions selon Ramon Llull]. Communication présentée au *65e Symposium annuel de la Société philosophique croate – Philosophie et religion*, Zagreb, 28-30 novembre 2024.

HERMAN DUVEL, Maja. « Poveznice teorije i prakse u Akvinčevoj filozofiji » [Les liens entre théorie et pratique dans la philosophie de Thomas d'Aquin]. Communication présentée à la Journée scientifique des doctorants de la Faculté des études croates, Zagreb, 16 décembre 2024.

HERMAN DUVEL, Maja. « On the Elaboration of the Topic of Thomas Aquinas' Philosophical Teaching on History ». Communication présentée à la *13th Annual International Graduate Student Conference*, Aquinas and the Arabs International Working Group (American Catholic Philosophical Association), 13-14 mars 2025.

HERMAN DUVEL, Maja. « Važnost konačne svrhe za razumijevanje Akvinčeva filozofskog nauka o stvaranju i providnosnom upravljanju » [L'importance de la fin ultime pour la compréhension de l'enseignement philosophique de Thomas d'Aquin sur la création et le gouvernement providentiel]. Communication présentée au colloque *XIX. Racines méditerranéennes de la philosophie – Philosophia perennis : à l'occasion du 800e anniversaire de la naissance de saint Thomas d'Aquin*, Split, 3-5 avril 2025.

V. Traductions

BEDNARZ, Mieczysław et BRZESKA, Bonfilia. *Komentar vlastitoga prava Družbe Kćeri Božje ljubavi*. Trad. du polonais en croate par Maja Herman. Zagreb : Provincija Božje providnosti Družbe Kćeri Božje ljubavi, 2014. ISBN 978-953-566-377-5.

MANNA, Giovanni et PEREGO, Jeanne. *Naš prijatelj Horge. Priča o životu pape Franje*. Trad. de l'italien en croate par Maja Herman. Split : Verbum, 2014. ISBN 978-953-235-372-3.

ASCOUGH, Deirdre Mary et BROWN, Lisa. *Moja prva sveta pričest*. Trad. de l'anglais en croate par Maja Herman. Split : Verbum, 2014, 2017, 2020. ISBN 978-953-235-365-5.

QUILICI, Alain. *15 dana u molitvi sa svetim Dominikom*. Trad. du français en croate par Maja Herman Duvel. Zagreb : Dominikanska naklada Istina, 2021. ISBN 978-953-681-457-2.

IMBACH, Ruedi. *Portret pjesnika kao filozofa : o filozofiji Dantea Alighierija*. Trad. du français en croate par Maja Herman Duvel. Zagreb : Hrvatska dominikanska provincija – Dominikanska naklada Istina, 2022. ISBN 978-953-6814-66-4.

DESJOBERT, Charles. *15 dana u molitvi s Pier Giorgiom Frassatijem*. Trad. du français en croate par Maja Herman Duvel. Zagreb : Dominikanska naklada Istina, 2025. ISBN 978-953-6814-92-3.

Traduction en cours : TORRELL, Jean-Pierre. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. Initiation 2 (Paris : Éditions du Cerf, 2017). À paraître aux Éditions Dominikanska naklada Istina, Zagreb.

VI. Activités médiatiques et interventions dans les médias

HERMAN DUVEL, Maja. Auteure et animatrice de l'émission « Suvremena pitanja » [Questions contemporaines]. *Radio Marija* dans Bosnie-Herzégovine. Émission mensuelle, 2016–2020.

HERMAN DUVEL, Maja. Auteure d'articles sur le mariage et la famille. *Svjetlo riječi* [revue franciscaine, Provincia Franciscana Bosna Srebrena]. Contributions bimestrielles ou mensuelles, depuis janvier 2021.

HERMAN DUVEL, Maja. « Homo amicus – biće sreće, radosti i blaženstva » [Homo amicus – l'être du bonheur, de la joie et de la béatitude]. Intervention dans l'émission *Kozmos i etos*, animée par Marito Mihovil Letica. Troisième programme de la Radio croate (HRT), 8 avril 2021. URL : https://radio.hrt.hr/treci-program/arhiva/kozmos-i-etos/1173/