
Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

Olivier Boulnois



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/978>

DOI : [10.4000/asr.978](https://doi.org/10.4000/asr.978)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 239-249

ISBN : 978-2-909036-38-0

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Olivier Boulnois, « Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 08 septembre 2011, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/978> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.978>

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

I. Contingence, libre-arbitre et liberté au Moyen Âge (XIII^e-XIV^e siècle) (premier semestre)

Nous avons d'abord examiné le sens du concept de contingence, condition de possibilité logique du libre-arbitre. Celui-ci fait l'objet d'une double justification dans la philosophie antique, logique et cosmologique.

§ 1. *Contingence logique*

Du point de vue logique, Aristote l'étudie dans le *Peri Hermeneias*, dans le cadre d'une réflexion sur le langage et sur sa capacité de dire la vérité. Nous nous sommes appuyés notamment sur les travaux de P.-M. Schuhl (*Le dominateur et les possibles*) et J. Vuillemin (« Le chapitre IX du *De Interpretatione* d'Aristote. Vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes », *Philosophiques* 10, 1, 1983, p. 15-52; *id.*, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, 1984).

Selon Aristote, le déterminisme des mégariques découle du *principe de bivalence* : de deux propositions contradictoires, nécessairement, l'une est vraie et l'autre fausse. Son application au futur semble aboutir à la suppression de toute contingence dans le monde. Par simple rétrogradation de la vérité, ce qui est vrai à l'instant de l'événement l'était déjà auparavant : « si une chose blanche est en ce moment, il était vrai antérieurement de dire qu'une chose blanche serait » (18 b 9-10). Ainsi, si une bataille navale a lieu maintenant, le dire auparavant était vrai dans le passé. De plus, comme cette proposition est vraie à n'importe quel instant *t* du passé, elle est toujours vraie : « il était toujours vrai de dire de n'importe quel événement qu'il sera » (18 b 10-11). C'est une version *quantifiée* de l'argument.

Mais on peut passer à une version *modale* de la même inférence. Il semble que ce qui est *toujours* vrai soit *nécessairement* vrai :

Mais s'il était toujours vrai de dire qu'une chose est ou sera, il n'est pas possible qu'elle ne soit pas ou qu'elle ne sera pas. Or ce qui ne peut pas ne pas arriver, il est impossible qu'il n'arrive pas. Et ce qui est dans l'impossibilité de ne pas arriver arrive nécessairement (18 b 11-14).

C'est la définition mégarique du possible : tout ce qui est toujours est nécessaire. Mais s'il est légitime de rétrograder du présent au passé, il l'est aussi de rétrograder du futur au passé : « Donc tous les futurs arrivent nécessairement. »

Les mégariques semblent donc prouver logiquement le déterminisme. L'argument des mégariques paraît s'inspirer d'Aristote lui-même : « ce dont il est vrai de dire qu'il sera, il est *nécessairement (dei)* vrai de dire qu'il sera »¹.

Le raisonnement consiste à faire refluer sur le passé la vérité énoncée *dans une proposition* sur un événement présent. Si la proposition : « la rose est blanche » est vraie maintenant, il était vrai hier qu'elle le serait le lendemain (aujourd'hui). Mais puisque le passé ne peut être modifié, il était impossible hier qu'elle ne soit pas blanche aujourd'hui. Il est donc impossible aujourd'hui qu'elle ne soit pas blanche. On passe ainsi d'une vérité *de l'énoncé* à une nécessité *dans la chose*. Autrement dit, après avoir fait refluer la vérité de l'énoncé sur le passé, on passe de la nécessité de l'énoncé passé à la nécessité de l'être présent. On transforme l'*irrévocabilité* d'un énoncé vrai en *nécessité* de l'être des choses.

Or c'est une inversion du sens de la vérité. Celle-ci est la correspondance entre un énoncé et un état de choses. De l'existence d'un état de choses, il est légitime de déduire la vérité de la proposition qui l'énonce, au moment de son énonciation. Mais le principe de rétrogradation étend cette propriété à la totalité du temps, pour la seule raison que *ce qui est toujours vrai est nécessaire*. Les mégariques passent indûment d'une définition *statistique* de la vérité (ce qui arrive toujours) à une définition *modale* de la nécessité (ce qui arrive nécessairement). Mais c'est la *réalité de la chose* qui fonde la *vérité de la proposition* et non l'inverse. Or dans le cas d'un énoncé au futur, la chose signifiée n'existe pas. Il n'est donc pas légitime de parler de *vérité de la proposition*. Non pas parce que le principe de bivalence ne s'applique pas à l'avenir (comme le croient ceux qui affirment que la bataille navale ni n'advientra, ni n'advientra pas), mais parce que le transfert de la vérité d'une proposition à un *événement* futur n'a tout simplement pas de sens.

Non seulement le raisonnement est fautif, mais il aboutit à une conséquence absurde : dans ce cas, l'homme n'aurait rien à choisir, tout arriverait sans qu'il ait rien à décider. « Il n'y aurait pas à délibérer ni à se donner de la peine, comme nous le faisons en disant : "Si nous faisons ceci, cela arrivera ; si nous ne faisons pas ceci, cela n'arrivera pas" ». C'est « l'argument de la paresse », le fatalisme que nous exprimons en disant : « il n'y a rien à faire » (aux deux sens de l'expression). Or l'expérience nous le montre, une partie des événements à venir dépend de nos choix : « je vois que le principe du futur est à partir d'une délibération et d'une action » (19 a 7). Il est manifeste qu'il dépend de nous de rendre vraies ou fausses certaines prédictions contingentes. Si quelqu'un nous dit : « tu seras assis à tel instant », il dépend de nous de nous lever ou de nous asseoir, de le confirmer ou de le démentir.

La grande objection contre le déterminisme est le *phénomène de l'action* : si tout ce qui arrivera dans le futur est déterminé, il est impossible d'agir humainement, c'est-à-dire de choisir entre plusieurs lignes d'action, de délibérer. S'il est nécessairement vrai que la bataille navale aura lieu, cela ne dépend pas du stratège qui commande la flotte, il n'a donc rien à décider. D'où la réponse :

1. *La Génération et la Corruption* II, 11, 337 b 4.

Voilà ce qui est nécessaire : que ce qui est soit, quand il est, et que ce qui n'est pas ne soit pas, quand il n'est pas (19 a 23 s). Mais cela ne veut pas dire que ce soit nécessairement que tout ce qui est est, ni que tout ce qui n'est pas n'est pas. Car c'est une chose <de dire> que tout ce qui est, quand il est, est nécessairement, et c'en est une autre <de dire> qu'il est nécessairement, d'une manière absolue. Il en est de même pour tout ce qui n'est pas. Le même argument s'applique aussi à la contradiction. *Chaque chose, nécessairement, est ou n'est pas, sera ou ne sera pas, sans dire, pour autant, de manière divisée, que l'un des deux est nécessaire.* Je prends un exemple. Nécessairement, demain, il y a aura une bataille navale ou il n'y en aura pas ; mais il n'est pas nécessaire qu'une bataille navale arrive demain, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'elle n'arrive pas. Ce qui est nécessaire, cependant, c'est qu'elle arrive ou n'arrive pas.

L'erreur du déterminisme consiste à étendre à l'avenir la notion de vérité, en lui appliquant sans réserve le principe de bivalence des énoncés. Car dans ce cas, *on s'écarte de la définition de la vérité.* Celle-ci consiste dans la correspondance entre l'être et la parole. Mais lorsqu'on déclare vrai un énoncé sur le futur, on assimile ce qui n'est pas à ce qui est. Car le futur n'est pas encore, il a seulement la puissance d'être ou de ne pas être. Aristote dit que chacune des deux parties n'est pas « encore » (*êdé*) vraie ou fausse. La proposition « Une bataille navale aura lieu demain » n'est ni vraie ni fausse : tant que l'événement n'a pas eu lieu, il peut encore avoir lieu ou pas. Il n'est pas nécessaire de rejeter le principe de bivalence pour affirmer la contingence, mais il faut tout simplement admettre que les propositions contingentes au futur n'ont aucune valeur de vérité.

Il y a trois sens possibles à cette thèse aristotélicienne :

1. L'absence de *vérité* des propositions au futur. C'est le refus du principe de bivalence, exprimé par le Commentaire néoplatonicien d'Ammonius :

[...] il est nécessaire que les propositions qui expriment les contingents (*ta endekhomena*) n'aient pas dans tous les cas (*pantôs*) un membre de la contradiction qui dise vrai d'une manière déterminée, [...] mais qu'ou bien les deux membres soient également capables de recevoir la vérité et la fausseté, ce qui est le cas pour les contingents qui ont autant de chances d'arriver que de ne pas arriver, *ou <du moins>* qu'un des deux membres soit tel qu'il dise vrai et l'autre tel qu'il dise faux, mais sans que celui qui dit vrai dise toujours vrai, ni que celui qui dit faux dise toujours faux. C'est ce qu'il a signifié en disant : pas encore (*ou mentoi*) vrai ou faux. Il est clair que, dans le cas de ce qui est dit le plus souvent, l'affirmation est celle qui est plutôt vraie, et que dans le cas de ce qui l'est le moins souvent, c'est la négation².

C'est bien cette interprétation que rejettent Chrysippe (stoïcien), Carnéade et Cicéron, *De Fato* X, 20-21 :

Chrysippe, en effet, conclut ainsi : « S'il y a un mouvement sans cause, tout énoncé, que les dialecticiens appellent *axiome* ne sera pas ou vrai ou faux ; car ce qui n'a pas de cause efficiente ne sera ni vrai ni faux ; or tout énoncé est ou vrai ou faux ; donc il n'y a pas de mouvement sans cause. [21] Et s'il en est ainsi, tout ce qui arrive, arrive par des causes antérieures ; s'il en est ainsi, tout arrive par le destin ».

2. *Commentaire* d'Ammonius, ch. 9, éd. Busse, Berlin, 1895, p. 154-155 ; voir G. SEEL, avec J.-P. SCHNEIDER et D. SCHULTHESS, *Ammonius and the Seabattle, Texts, Commentary, and Essays*, De Gruyter, Berlin, New York, 2001.

Ces auteurs ajoutent quelque chose qu'on ne trouve pas chez Aristote, la considération des *causes* du futur. En effet, ils déduisent le principe de causalité (« tout ce qui arrive arrive par des causes antérieures ») du principe de bivalence des énoncés. Puis ils en déduisent le déterminisme universel (« tout arrive par le destin »). Or, comme le fait observer Cicéron, « c'est une affaire réglée, s'il faut en passer par votre dilemme : ou que tout est fatal, ou que quelque chose peut arriver sans cause » (*De Fato* XII, 26).

Pour sortir du dilemme, les épicuriens sacrifient le principe de bivalence :

À moins que nous ne voulions suivre l'opinion des épicuriens, qui disent que de tels énoncés [au futur] ne sont ni vrais ni faux, ou qui, honteux d'en arriver là, disent ceci, plus éhonté encore : que les disjonctions de contradictoires sont vraies, mais que, des choses qui y sont énoncées, ni l'une ni l'autre n'est vraie. [38] [...] Y a-t-il moyen que ce qui n'est pas vrai ne soit pas faux, ou que ce qui n'est pas faux ne soit pas vrai³ ?

Mais on peut sauvegarder à la fois la bivalence, la causalité et la contingence :

Et si tout énoncé est ou vrai ou faux, il ne s'ensuit pas immédiatement qu'il y ait des causes immuables et éternelles, qui empêchent quelque chose d'arriver autrement qu'il ne doit arriver. Ce sont des causes accidentelles (*fortuitae*) qui font que cette proposition est une proposition vraie : « Caton viendra au Sénat » ; elles ne sont pas inhérentes à la nature et à l'ordre du monde. Et pourtant, « il viendra » est aussi immuable, quand c'est vrai, que « il est venu », et ce n'est pas une raison pour avoir peur de la nécessité ou du destin. Car il faudra bien reconnaître que si cet énoncé : « Hortensius viendra à Tusculum » n'est pas vrai, il en résulte qu'il est faux. Mais les épicuriens veulent qu'il ne soit ni l'un ni l'autre, ce qui est impossible⁴.

2. L'absence de *détermination* au futur. Ammonius dit parfois et Boèce, souvent, que, pour Aristote, toutes les prédictions sont vraies ou fausses, mais non pas *déterminément* vraies ou *déterminément* fausses⁵. C'est encore la position soutenue par un interprète moderne comme Tricot ; là où Aristote dit : « il n'est évidemment pas nécessaire que de deux propositions opposées entre elles comme l'affirmation et la négation, l'une soit vraie et l'autre fausse » (19 a 39-b 2), Tricot ajoute en note : « sous-entendu *aphôrismenôs, determinate* » (p. 103).

C'est encore la position de saint Thomas d'Aquin :

Il dit [...] qu'il *n'est pas nécessaire* dans toutes les sortes de négations et d'affirmations opposées, que l'une soit *déterminément* vraie et l'autre fausse, car la vérité et la fausseté ne se comportent pas de la même manière dans ce qui est déjà (*jam*) au présent et dans ce qui n'est pas, mais qui peut être ou ne pas être. Mais il se rapporte de cette manière à l'un et à l'autre, comme on l'a dit, parce que, dans ce qui est, il est nécessaire que l'un des deux <partis> soit *déterminément* vrai et que l'autre soit faux ; or cela n'arrive pas (*non contingit*) pour le futur qui peut être ou ne pas être⁶.

3. CICÉRON, *De Fato* XVI, 37.

4. *Ibid.*, XII, 28.

5. Cf. AMMONIUS, *Commentaria Aristotelis Graece*, éd. Busse, 130, 23 ; 131, 3-4 ; 138, 17-139,20 ; 141,20 ; 154, 11 ; BOËCE, dans *De Interpretatione, premier commentaire*, p. 125, l. 20 ; *second commentaire*, Meiser, p. 245.

6. *Expositio Libri Peryermenias*, I, 15, éd. R.-A. Gauthier, Commissio Leonina, Paris, 1989, p. 82.

Deux additions vont dans le même sens : l'ajout de *déterminément* vrai, la restriction de la vérité des phrases au présent ou au passé. Le futur n'est pas déterminé, donc les propositions au futur ne sont pas *déterminément* vraies, alors que les propositions au passé ou le présent le sont. Il reste toujours vrai qu'une des deux parties d'une alternative se réalisera. Cependant, aucune des deux, prise séparément, ne se réalisera de manière déterminée. On a nécessairement A ou non-A, mais on ne peut dire *de manière déterminée* que l'on aura (nécessairement) A ou (nécessairement) non-A. D'où la thèse qu'il n'est pas *déterminé* qu'une des deux parties de l'alternative se vérifie ou se falsifie. On ne peut donc dire d'aucune des deux parties qu'elle est vraie ou fausse de manière déterminée.

3. L'absence de *nécessité* au futur. La *troisième manière* d'accepter l'analyse d'Aristote consiste à faire porter sur la *nécessité* l'impossibilité d'une extension au futur. Ce sera encore la position de Carnéade, rapportée par Cicéron. Aristote ne dit pas que la proposition au futur n'est ni vraie ni fausse, il déclare qu'elle n'est « *pas encore* » vraie ou fausse – tant que l'événement ne nous garantit pas qu'elle est avérée ou falsifiée. Ce qu'il nie, ce serait qu'elle soit *nécessairement* vraie. La proposition portant sur un futur contingent est vraie, mais de manière contingente. Car la nécessité logique porte sur ce qui est, quand il est. C'est précisément la thèse que Leibniz n'admettra pas : Aristote « a fort bien reconnu la contingence et la liberté, et est même allé trop loin, en disant (par inadvertance, comme je crois) que les propositions sur les contingents futurs n'avaient point de vérité déterminée »⁷.

Quelle que soit l'interprétation choisie, pour ce qui n'est pas encore, il n'y a pas de nécessité. Seul l'avenir nécessaire (l'éclipse) adviendra nécessairement, mais l'avenir contingent (la bataille navale) adviendra de façon contingente.

§ 2. Contingence cosmologique

Outre l'explication logique, il existe aussi une fondation cosmologique de la contingence. Dans le monde sublunaire, la causalité est irrégulière, parce que l'effet de chaque cause peut être perturbé par l'interférence d'une autre cause. C'est pourquoi les événements arrivent le plus souvent, mais non universellement et nécessairement.

Un homme mange des plats épicés. Cela lui donne soif. Il sort à la recherche d'une taverne. En chemin, il est pris dans une rixe et il est tué. Comment expliquer ce fait divers banal et tragique ? Peut-on dire que manger un plat épicé est la cause de sa mort violente ? Le drame était-il inévitable ? Hasard ou nécessité ? Accident ou déterminisme ? Telle est la question que pose Aristote :

Ainsi donc, cet homme mourra-t-il de maladie ou de mort violente ? De mort violente, s'il sort ; il sortira, s'il a soif ; il aura soif, s'il mange des mets épicés ; ce dernier fait est ou n'est pas. Donc cet homme mourra nécessairement, ou, nécessairement, ne mourra pas⁸.

7. LEIBNIZ, *Essais de théodicée* III, § 331, p. 312/

8. ARISTOTE, *Métaphysique* E [VI] 3, 1027 a 29 – 1027 b 6.

Cet exemple peut se prêter à une interprétation déterministe. Le déterministe relie une hypothèse future et une donnée présente : un tel mourra de mort violente, or il mange actuellement des plats piquants. Le déterministe explique qu'il sortira de la maison pour assouvir sa soif (connexion nécessaire), et qu'il ira vers une taverne où rôdent des brigands à la recherche d'une victime, qui ne peuvent manquer de le tuer (connexion nécessaire). Par conséquent, l'alimentation épicée de l'assoiffé est la cause de sa mort violente. S'il est possible de reconstruire, à partir de l'événement futur supposé, une chaîne causale jusqu'à l'instant présent, alors le sort de notre homme est scellé. Ce qui nous apparaît comme une série de coïncidences s'explique en réalité par la rencontre entre deux séries de causes. Et si de telles reconstructions sont toujours possibles, si l'on peut toujours relier le futur au passé, par-delà le présent, tout adviendra nécessairement. Il n'y a pas de futur contingent :

Cette chose-ci sera-t-elle ou non ? Oui, si telle chose produit, sinon, non, et ainsi de suite. Ainsi, évidemment, en enlevant sans cesse un temps à un temps fini, on arrivera à l'instant présent, de sorte qu'un tel mourra de maladie ou de mort violente, s'il sort, et il sortira s'il a soif, et ainsi de suite. Et on arrivera ainsi à ce qui se produit aujourd'hui ou bien à un moment du passé⁹.

C'est une variante de la rétrogradation du temps, mais qui ajoute un élément causal : cela devient un nécessitarisme causal. On peut estimer que la mort de l'assoiffé était déterminée, parce qu'elle résulte d'un enchaînement de causes et d'effets.

Mais en réalité, dit Aristote, le déterministe isole une série, son raisonnement ne tient pas compte de l'état complet du monde. Le lien entre ces événements n'est qu'un lien possible (il y a des cas où l'on ne sort pas de la maison pour boire). C'est, au sens propre, un *accident*, une propriété extérieure à l'essence du sujet. Il est possible qu'un cuisinier cuisine des plats bons pour la santé, mais cela reste extérieur à l'essence de son métier (qui est de faire des plats délicieux) ; si ses desserts sont diététiques, ce n'est pas *en tant que cuisinier* qu'il les fait :

Si l'architecte guérit quelqu'un, c'est un accident (*sumbebêkos*), parce qu'il n'est pas dans la nature de l'architecte de faire cela, mais dans celle du médecin ; cependant il est arrivé que l'architecte soit médecin ; et le cuisinier, tout en cherchant à plaire, peut produire quelque chose qui contribue à la santé, mais non selon son art de cuisinier. C'est pourquoi c'est un accident, nous l'affirmons, et en quelque manière il le fait, mais non absolument¹⁰.

L'accident se produit ou existe, mais pas en lui-même, et toujours en tant qu'autre. Cela ne correspond pas à une capacité déterminée en lui. C'est pourquoi ce qui arrive par accident n'arrive ni toujours, ni le plus souvent, mais plutôt rarement. Ainsi, il arrive parfois qu'il fasse froid en été : la météorologie est le lieu par excellence de l'accidentel ; elle considère des phénomènes globaux, complexes et hétérogènes.

9. *Ibid.*, 1027 a 29 – 1027.

10. *Ibid.*, a 5.

Mais le recours à l'accident est-il une explication suffisante ? N'est-ce pas, comme le recours au hasard, un aveu d'impuissance ? N'invoque-t-on pas l'accident par ignorance des causes qui nous déterminent (Spinoza) ? – La rencontre entre Nicostrate et les brigands était-elle fatale ? Ou soumise à une providence ? Nullement, ce n'était qu'une co-incidence (traduction littérale de *sum-bebekos*), *une conjonction accidentelle de deux incidents*, qui résulte de deux séries de causes. L'interprétation déterministe de toute l'histoire de cet incident repose sur une illusion rétrospective. Certes, il est possible de construire une chaîne causale qui remonte de l'événement futur jusqu'à un événement antérieur. Mais la chaîne causale n'est pas nécessaire ; seul le présent, en tant que présent, est nécessaire – au sens d'irrévocable (*De l'interprétation* 9, 19 a 23-24). Il existe des causes qui ne produisent pas nécessairement un effet mais par accident.

La rencontre de Nicostrate et des brigands peut-elle se déduire du présent ? Nous avons suivi ici le commentaire de saint Thomas. L'illusion déterministe est une analyse rétroactive. Pour le déterminisme, il faut se demander si l'événement futur aura lieu ou non. En raison du principe de bivalence, l'un des deux est nécessairement vrai. Si tout ce qui arrive possède une cause, et si, une fois cette cause posée, il est nécessaire que l'événement advienne, il en découle que l'événement en question arrivera si celui qui en est la cause arrive, tandis que si celui-ci ne survient pas, l'événement n'arrivera pas. En remontant de l'événement futur à sa cause, on finira par arriver à une cause présente, et même à des causes passées. Le problème est donc de savoir si tout effet a une cause essentielle, dont il découle nécessairement. Si oui, la série des effets est précontentue dans sa cause présente, et il est certain que Nicostrate mourra de mort violente. Le déterministe présente alors, sous l'apparence d'une déduction irréfutable, ce qui n'est autre chose que son raisonnement rétroactif en sens inverse. Que Nicostrate mange épicé est la cause nécessaire de sa soif, qui est la cause nécessaire de sa sortie, qui est la cause nécessaire de sa rencontre, qui est la cause nécessaire de sa mort. Or à présent, il mange épicé. Donc il découle nécessairement de son régime alimentaire que Nicostrate mourra de mort violente. Le futur est déterminé de manière nécessaire.

L'inconvénient de cette démonstration est qu'elle arrive à un résultat absurde, qui rend toute science impossible, *précisément parce qu'elle confond cause accidentelle et cause essentielle*. Car on peut difficilement dire que tous ceux qui mangent épicé mourront de mort violente : *cette explication causale n'explique rien parce qu'elle explique tout*. Plus exactement, l'explication causale explique une chose et son contraire : supposons en effet que Nicostrate ne rencontre pas les brigands et meure plus tard de mort naturelle. Le déterministe sera obligé d'expliquer l'effet inverse par la même cause : parce qu'il mange épicé aujourd'hui, Nicostrate mourra de mort naturelle. Le déterminisme explique tout et son contraire...

Nous avons suivi l'interprétation de cette difficulté au XIII^e siècle, et d'abord chez Thomas¹¹. Thomas pense qu'Aristote répond aux stoïciens, qu'il connaît grâce à Augustin, *Cité de Dieu* V, 8. Une cause posée, son effet ne s'ensuit pas *nécessairement*. Elle peut toujours être interrompue par l'effet d'une autre cause. Car nous sommes dans un monde complexe, hétérogène, sans unité, un monde d'interférences, où les interactions entre causes ne sont pas réglées par une puissance supérieure.

Il y a des événements contingents, produits par l'entrecroisement accidentel des lignes causales. Par conséquent, selon Aristote (et Thomas), il faut rejeter les deux thèses sur lesquelles s'appuie la position déterministe : 1. Que tout ce qui arrive a une cause essentielle ; 2. que pour toute cause, une fois qu'elle est posée, son effet découle nécessairement.

1. Tout événement ne provient pas nécessairement d'une cause essentielle : il y a des événements qui proviennent d'une rencontre accidentelle entre deux séries de causes. 2. Si l'on admettait qu'une fois la cause posée, il est nécessaire de poser son effet, il faudrait admettre également que, pour tous les effets futurs, il existe des causes déjà réelles. Certes, tout être vivant est tel que sa nature le conduit à la mort : les causes de sa destruction sont déjà en lui. Mais que tel homme meure de mort violente ou de mort naturelle, cela n'a pas encore de cause effective, dont l'issue découle nécessairement.

Puisque tout événement n'a pas nécessairement une cause essentielle, si l'on part d'un futur contingent donné, la rétrogradation vers la cause essentielle va jusqu'à un certain point de départ, mais s'arrête là. En remontant le cours du temps, du futur vers le présent, on arrive seulement à un terme au-delà duquel il est impossible de remonter, parce qu'on arrive à une cause qui n'est elle-même pas causée antérieurement. Car ce *terminus a quo* ne se ramène pas à une cause essentielle, mais il sera lui-même la cause de ce que l'événement arrive. Ce sera une cause fortuite, sans cause antérieure : un accident. Et l'accident, en tant que tel, n'a pas de cause. Bien sûr, que Nicostrate sorte de chez lui s'explique par une cause. Que les brigands soient dans le quartier s'explique également par une cause. Mais que Nicostrate rencontre les brigands n'a qu'une cause par accident : le fait que, précisément en allant chercher une boisson, il *tombe sur* les brigands n'a pas de cause. On ne peut assigner d'autre cause à la coïncidence des deux séries de causes en un même lieu et un même moment.

Ainsi, la nécessité du présent ne saurait rendre nécessaire tout l'avenir. La nécessité du présent (qui est liée au langage), ne rend pas pour autant le futur nécessaire, attendu qu'il n'y a pas de lien causal entre la totalité du futur et le présent. Seul le futur *nécessaire* est contenu dans le présent, parce qu'il est produit par des causes nécessaires, dont l'enchaînement est aussi valide au présent. Un effet n'est absolument nécessaire que lorsque sa cause (ou un élément de la chaîne causale) est présente et irrévocable. Mais il existe un futur contingent,

11. *Expositio libri Peryermeneias* I, 14; éd. R. A. Gauthier, 74 a 210; cf. aussi J.-G. BOUGEROL, « La question de fato au xiii^e siècle », *L'homme et son destin au Moyen Âge, Philosophes médiévaux* XXVII, Louvain-la-Neuve 1986, p. 652-667.

qui ne se laisse pas ramener à des causes présentes : c'est précisément pour cela qu'il n'est pas nécessaire. Aristote admet bien une nécessité *relative* : un effet est nécessaire, sa cause étant donnée ; mais il n'admet pas une nécessité *absolue* de tous les événements : toutes les causes ne sont pas nécessaires, attendu qu'il existe des coïncidences inexplicables, sans cause.

§ 3. *La puissance des contraires*

Pourquoi notre action n'est-elle pas déterminée à son tour par des causes naturelles et nécessaires ? D'une part, Aristote n'exclut pas qu'il existe des causes naturelles contingentes. Il admet ainsi que les animaux ont une certaine liberté d'action. Mais la liberté d'agir que possède l'homme n'est pas seulement celle-là. C'est une liberté de choix, un « libre-arbitre ». D'où vient à son tour la contingence de notre choix ? Du fait que l'homme est un « vivant doué de parole » (*zoon logon ekhôn*) : le logos lui permet de saisir les contraires dans une même forme. La pensée de l'homme est capable des contraires, ce qui explique que son choix délibéré et son action le soient aussi. Or la possibilité des contraires est la racine de la contingence.

Pour Aristote, la possibilité ne peut se comprendre que dans le passage de la puissance (*dynamis*) à l'acte (*energeia*). Toute puissance est-elle déterminée à ne produire qu'un seul résultat ? Telle serait l'hypothèse déterministe. Mais précisément, il existe deux types de puissances : dans les êtres inanimés et dans les êtres animés, ou plus exactement dans la partie du vivant qui est capable de parole :

Les puissances unies à la parole (*meta logou*) sont puissances des contraires (*dynamis tôn enantion*) en étant les mêmes, alors que les puissances sans parole (*alogois*) sont chacune puissance d'une seule chose¹².

Le langage change tout. La parole est le lieu de l'affirmation et de la négation, par conséquent, l'animal parlant peut à la fois énoncer une chose et son contraire (puis le faire). Il y a donc une différence entre la puissance naturelle et la puissance unie au langage : « le chaud est seulement puissance de chauffer, alors que la médecine est puissance de maladie et de santé¹³ ». Une flamme ne peut que chauffer, alors qu'un médecin peut sauver le malade ou l'achever. L'art humain est capable des contraires. Néanmoins, il peut arriver qu'une puissance naturelle ne vienne pas à l'acte, si certains facteurs occasionnels externes sont donnés, qui l'empêchent (7, 1049 a 13-14 : « s'il n'y a aucun empêchement extérieur »). Mais pour les puissances jointes à la raison, la venue à l'acte dépend, non seulement de facteurs extérieurs, mais de la décision de l'homme, conforme à sa raison.

La contingence naît de cet écart :

Toutes les puissances sans parole produisent chacune un seul effet, tandis que les puissances jointes à la parole produisent les effets contraires¹⁴.

12. *Métaphysique* Θ [IX], 2, 1046 b 4-6.

13. *Ibid.*, 1046 b 6-7.

14. *Ibid.*, 1048 a 8-9.

La puissance jointe à la parole peut produire un acte, mais aussi son contraire. *C'est pourquoi son acte est contingent*. Car si une puissance produisait nécessairement son effet, il s'ensuivrait que la même puissance produirait en même temps les deux effets contraires; le médecin produirait à la fois la santé et la maladie, ce qui est contradictoire, et donc impossible. L'une des deux possibilités a donc été favorisée par autre chose : « Donc il est nécessaire que ce qui fait la décision soit autre : j'entends par là le désir ou le choix préférentiel. » Face à l'alternative des possibles, ordonner une bataille navale ou ne pas l'ordonner, le général déclenchera l'un des deux par une décision, qui dépend de son désir, ou de son choix préférentiel. C'est parce que l'homme peut dire les contraires qu'il peut agir de manière contingente.

La parole dit les contraires; la même science est science des contraires; l'artisan possède donc dans sa pensée la forme d'œuvres contraires, et l'agent, la forme d'actions contraires : « Les productions proviennent toutes d'un art, d'une puissance ou d'une pensée ».

Celles qui viennent à être à partir d'un art, ce sont toutes celles dont la forme est dans l'âme <de celui qui produit>. J'appelle forme la quiddité de chaque chose et sa substance première. Et en effet, en un certain sens, les *contraires ont la même forme*, car la substance de la privation est la substance opposée, par exemple la santé est substance de la maladie, puisque la maladie est absence de santé, [5] et la santé est la raison qui est dans l'âme du médecin, c'est-à-dire la science¹⁵.

C'est ce qui inspire le raisonnement pratique. La contingence ne provient pas de causes naturelles et nécessaires, mais des puissances douées de langage. Elle s'inscrit alors dans l'action.

Nous avons ensuite confronté cette analyse de la contingence à la doctrine de la nécessité, comme logique et comme théorie de la causalité, telle qu'elle est exposée d'abord par Cicéron, *Traité du Destin*, puis par Augustin dans la *Cité de Dieu*. Nous avons également suivi la définition de la liberté dans la tradition néoplatonicienne (Alkinoos; Plotin, *Traité 39*, 6) et chez Alexandre d'Aphrodise. Ensuite, nous avons parcouru les positions défendues par les Pères de l'Église¹⁶. Il nous est alors apparu que le débat entre Origène et Augustin – sont-ce les événements futurs qui sont la cause de la science divine, ou la science divine qui est la cause de tous les événements futurs? – s'enracinait dans deux conceptions différentes du libre arbitre : comme acte qui dépend de l'agent seul (Alexandre d'Aphrodise et Origène), ou acte pour lequel le libre arbitre coïncide avec l'ordre des choses (stoïcisme et Augustin). Par ce biais nous avons retrouvé le problème du rapport entre prescience divine et liberté humaine¹⁷.

15. *Ibid.*, Z [VII], 7, 1032 a 27-b 6.

16. ORIGÈNE, *Philocalie*, chap. 21-27, *Sur le libre arbitre* : chap. 25 (*Commentaire sur l'Épître aux Romains I*, § 2; SC 226, 223).

17. De BOËCE, *Consolation de Philosophie V*, prose 6, Stewart-Rand, p. 100-103 jusqu'à J. EDWARDS, *On the Freedom of the Will*, Stockbridge, Massachusetts, 1754, I, 12, en passant par ABÉLARD, *Theologia Scholarium III*, § 98-100; CCCM 13, p. 540 sq.; PIERRE

II. Duns Scot, *Questions sur la métaphysique* (traduction et commentaire)

Le séminaire a été consacré aux questions 2 à 5 du livre I. Il fera l'objet d'une publication.

III. Séminaire de master

L'étude de la philosophie médiévale, problèmes d'historiographie et travaux récents.