LA MOTION DES CRÉATURES SELON DOMINGO BÁÑEZ

Pour simplifier, Isaiah Berlin affirmait que la tradition intellectuelle de la modernité reposait sur trois idées fondamentales : (i) toute question a une réponse ; (ii) toutes les réponses sont connaissables par des moyens rationnels ; et (iii) toutes les réponses doivent être compatibles entre elles. Ce cadre de pensée présente de sérieuses limites pour l'étude de la théologie philosophique en général et du problème du mouvement divin en particulier. Deux raisons expliquent cela. Premièrement, du point de vue des créatures, nous pouvons proposer des solutions à certains problèmes, mais la compatibilité de ces solutions dépend souvent de leur non-contradiction, et non de leur harmonisation. Deuxièmement, d'un point de vue thomiste, il me semble essentiel de prendre au sérieux ce qui est affirmé au début de la *Summa* : nous en savons plus *sur ce que Dieu* n'est pas que sur ce qu'il est ; autrement dit, nos réponses atteignent toujours une limite.

C'est la perspective que j'ai adoptée dans mes recherches ; par conséquent, je n'entends pas répondre à la question de la nature de ce mouvement, mais plutôt à celle de savoir comment il ne faut pas l'interpréter. Quoi qu'il en soit, la question sous-jacente à cette communication est liée à la dernière des vingt-quatre thèses célèbres publiées au début du siècle dernier : « Nul agent créé n'influence l'être d'un effet quelconque sans avoir reçu un mouvement de la Cause Première. » Sa compréhension, cependant, n'est pas aussi simple qu'il n'y paraît. En effet, l'explication thomiste fut un élément déterminant dans la disputation *de auxiliis* , et Molina lui-même confessa sa perplexité face à cette solution.

Pour plus de clarté, nous aborderons ce problème en trois étapes. *Primo* , nous examinerons deux objections de Molina qui s'attaquent aux fondements mêmes de la position thomiste ; *secundo* , la clarification apportée par Suárez sur l'un des problèmes soulevés par le théologien de Coquese ; et *tertio* , la proposition de Báñez concernant ce même problème.

Objections molinistes

Chez les premiers commentateurs de Thomas d'Aquin, le problème de la concurrence s'articulait autour de deux axes fondamentaux : l'immédiateté de la cause divine et la réalité de la cause seconde. Autrement dit, le problème qui conditionnait leurs

explications était celui de l'omniprésence divine et du dépassement de l'occasionalisme. Si la causalité de Dieu atteignait l'effet ultime, que pouvait faire la créature ? Mais si la créature agissait effectivement, comment Dieu pouvait-il être présent au cœur même de l'être ? En général, tous les auteurs reconnaissent l'universalité de la causalité divine au niveau ontologique (c'est-à-dire la nécessité de la conservation) ; la difficulté surgit lorsqu'on projette cette causalité sur l'opération. Pour Durandus, par exemple, la seule façon de résoudre le problème est d'attribuer à la créature une certaine indépendance opératoire, sacrifiant ainsi l'immédiateté au profit de la réalité et de la perfection de la causalité créée.

Chez Molina, cependant, le problème se déplace. Dans la *Concordia* , il soulève deux objections contre l'idée thomiste de mouvement (j'ai inversé l'ordre pour plus de clarté). Premièrement, Molina s'écarte de la subordination causale proposée par certains thomistes car ce modèle ne préserve pas l'immédiateté supposée de Dieu dans la production de l'effet créé. Autrement dit, Dieu ne serait pas immédiat à la créature, ce qui paraît intenable. Pour éviter ce problème, Molina postule le modèle de la concurrence simultanée et générale, puisque, Dieu agissant comme cause première *partielle* dans l'effet, sa présence dans toute la réalité créée peut être préservée.

Premièrement, il s'agit d'une influence simultanée, car l'activité causale divine n'agit pas sur la cause, mais *avec* la cause *dans* l'effet. Autrement dit, Dieu confère à la cause l'être et la puissance opératoire, et la préserve afin qu'elle puisse agir. Toutefois, dans l'opération ou l'exercice de sa causalité, il n'y a pas à proprement parler d'actualisation par Dieu de sa puissance causale, car cette puissance est déjà active en ce qui concerne son effet proportionnel.

Il s'ensuit, en second lieu, qu'il s'agit d'une concurrence générale, c'est-à-dire d'une influence indifférente qui doit ensuite être précisée par la cause seconde. Pour illustrer cela, la *Concordia* utilise l'exemple du soleil, car de même qu'il influence comme cause universelle la génération d'un cheval et l'évaporation de l'eau, de même « il appartient toujours à la cause particulière de déterminer l'influence de la cause universelle sur l'espèce d'action et d'effet, lorsque la cause universelle, non pas comme cause particulière, mais comme cause universelle, concourt [à la production d'un effet] ».

Le modèle concurrent vise donc à préserver l'universalité de la première cause et la réalité de la seconde en répartissant la production de l'effet entre elles. La créature a ainsi besoin d'une influence divine pour accomplir son opération, mais cette opération est

indépendante de cette influence divine ; autrement dit, la causalité divine se réduit à une causalité conservatrice et constitutive, mais elle n'a aucun impact opératoire réel sur la causalité de la créature. D'où la célèbre image de deux agents tirant un navire.

Plus pertinente encore est l'autre objection soulevée par Molina. Le jésuite ne voyait aucune raison de postuler un nouveau mouvement pour activer un agent si celui-ci possédait déjà une puissance active : « J'avoue naïvement avoir beaucoup de mal à comprendre ce mouvement et cette application que saint Thomas exige pour les causes secondes. » L'exemple qu'il emploie est clair. Le feu possède déjà une puissance active par laquelle il peut communiquer son acte ; dès lors, pourquoi postuler une activation divine pour qu'il agisse ? Autrement dit, comment le principe « rien ne passe de la potentialité à l'actualité sans un acte préalable » s'applique-t-il au passage de la volonté de l'inaction à la volonté ?

La motion comme simple conservation chez Suárez

La position de Suárez s'inscrit dans un dialogue polémique avec les interprétations antérieures, mais sa proposition est bien plus riche et complexe. Ce jésuite rejette l'idée de causes partielles (contrairement à Molina), mais, dans son étude de la concurrence, il s'interroge sur la nature de cette concurrence : action ou principe d'action ? La distinction peut paraître superflue, mais le problème du statut ontologique du mouvement ou de l'application (c'est-à-dire de la prémotion physique) constitue un élément central de sa critique de la position « bañecienne ». Sa thèse principale pourrait se formuler ainsi : le mouvement divin ne produit rien dans la créature qui soit antérieur à l'action qui cause l'effet de l'agent créé, mais il est plutôt une coopération à l'action créée elle-même. Autrement dit, le mouvement divin *est* l'action de la créature, mais sous d'autres considérations. C'est pourquoi il ne peut être considéré comme un antécédent à l'œuvre elle-même, ni comme un ajout à celle-ci.

L'idée sous-jacente à l'approche de Suárez est que le mouvement, en tant que dépendance opératoire, ne constitue pas un élément nouveau déterminant ou conditionnant l'agentivité créée. Les entités qui possèdent déjà une vertu active, reçue et préservée par Dieu, peuvent être ramenées à l'actualité par leur propre actualité. Suárez reconnaît la difficulté d'expliquer ces mystères, car « ces choses et d'autres semblables, qui peuvent être exprimées verbalement, ne peuvent être expliquées dans la réalité », mais il propose un modèle qui, à tout le moins, exclut une multiplication inutile des entités (le

mouvement divin antérieur comme principe d'action) et présuppose également une *virtus* complète au sein de l'ordre créé.

Cette conception du mouvement divin n'est pas *innocente* , car elle vise à justifier la possibilité d'une liberté inconditionnelle : « autrement, on ne comprend pas comment l'homme possède le pouvoir immédiat d'initier son action. C'est pourquoi cette concomitance doit être offerte de telle sorte, et par une telle volonté de la cause première, que, même ainsi placée, la cause seconde ait encore le pouvoir d'agir librement avec lui ou de ne pas agir ; car autrement, cette indifférence n'est pas vaincue par toutes les conditions préalables à l'action . » C'est là le point central de divergence entre son interprétation et celle de Báñez, car même en supposant que la lecture déflationniste du Jésuite puisse être partiellement acceptée par le Dominicain, il reste encore à préciser l'influence divine sur la cause créée. Pour Suárez, Dieu donne à la cause seconde tout ce qui est nécessaire pour agir, mais le second acte requiert la détermination du libre arbitre ; autrement dit, le mouvement se situe au niveau des conditions, mais la détermination appartient à la créature.

La proposition de Báñez

En 1594, Suárez rédigea un article résumant les divergences entre Dominicains et Jésuites concernant la controverse *de auxiliis.* Báñez répondit à ce document en privé, en adressant un bref commentaire critique au tribunal de l'Inquisition. Dans sa réponse, faisant référence à Suárez, le Dominicain confessa : « Je n'avais certainement aucune envie de me fatiguer à lire ses écrits. » Cependant, en préparant son *Tractatus de vera concordia*, qu'il avait déjà annoncé dans sa réfutation, il comprit que la position du Jésuite ne pouvait être ignorée et, par conséquent, il étudia en détail les *Disputations métaphysiques,* où est abordée la question de la concordance.

Dans cette présentation, nous souhaitons nous concentrer sur deux aspects de la réponse des Dominicains aux Jésuites. Premièrement, la question du statut ontologique de l'inspiration divine. Deuxièmement, l'affirmation du caractère actif de la volonté, qui, *en soi, ne requiert pas d'activation extérieure* , car elle constitue déjà un acte virtuel capable d'autodétermination dans le choix des moyens, bien qu'elle nécessite une activation par l'inspiration divine.

En présentant la position de Suárez, nous avons constaté que sa critique de la position dominicaine impliquait, entre autres, le rejet de la prémotion comme *principe antérieur*

de l'action, accordé par Dieu à la créature. L'opposition à la conception de Suárez a probablement marqué l'adoption, au sein du thomisme tardif, de la thèse concernant la prémotion physique comme réalité intermédiaire, distincte de Dieu et de l'action de la créature. Cependant, comme l'a montré Torrijos, il est discutable que cette interprétation ait été la position de Domingo Báñez. Mais qu'est-ce qui est en jeu lorsqu'il s'agit de déterminer le statut ontologique du mouvement divin ? La critique courante de la prémotion divine comme *tertium quid* entre Dieu et la créature possède une force argumentative particulière contre la position « báñezienne », car si l'on admet que le pouvoir d'agir de la créature requiert un supplément sous la forme d'un principe, l'indifférence de la volonté risque d'être compromise . En effet, dans ce scénario, l'action de la créature, même si elle lui est propre par nature, dépendra d'un élément extrinsèque qui en conditionnera *de facto* l'exercice. Dès lors, le problème sous-jacent au statut ontologique de la prémotion ne se limite pas à une multiplication superflue des entités, mais concerne la sommation d'une entité intermédiaire et de l'action de la créature, ce qui, dans le cas de l'agentivité humaine, aboutit à un « état de choses » difficilement compatible avec le libre arbitre. Si l'action de la créature est intrinsèquement insuffisante pour agir et requiert un élément supplémentaire au sein de son propre ordre créé, un élément qui possède également un caractère déterminant, il n'est pas tout à fait évident comment l'action créée conserve la contingence de son œuvre.

Pour Báñez, au contraire, le mouvement ne doit pas être compris comme se rapportant au premier acte par lequel l'agent est habilité à agir, mais plutôt au second acte lui-même, dans la mesure où il trouve son origine en Dieu. C'est pourquoi il affirme : « Je déclare que je ne comprends rien d'autre que la prémotion divine, considérée passivement, puisse être que la faculté de comprendre elle-même, rendue pleinement actuelle par l'auteur de la nature, qui œuvre en toutes choses selon le dessein de sa providence. »

Il reste cependant à répondre à l'objection soulevée par Molina contre l'idée de mouvement ou d'application : « Je ne vois pas en quoi consiste ce mouvement et cette application des causes secondes par lesquels Dieu les met en mouvement et les applique à l'action ; je considère plutôt que le feu, sans aucune transformation en lui-même, induit de la chaleur dans l'eau qu'on approche de lui. » L'argument du jésuite est clair. Quel sens y a-t-il à postuler une activation du feu si celui-ci est déjà intrinsèquement actif ? Le feu n'a besoin de rien *de plus* pour chauffer, que de la proximité d'un combustible ; une graine n'a besoin de rien *de plus* pour germer, que des conditions appropriées du sol ; la volonté

n'a besoin de rien *de plus* pour vouloir, que de la présentation d'un objet par l'intellect. Dans tous ces cas, il y aura un certain passage de la potentialité à l'actualité (de la non-combustion à la combustion, de la non-germination à la germination, de la non-volonté à la volonté), mais dans aucun d'eux il n'est nécessaire de postuler autre chose que le pouvoir même que possède l'agent d'être réduit à l'actualité ; l'établissement des conditions appropriées à cet effet est suffisant. En d'autres termes, la réduction à l'acte est conditionnée de l'extérieur, mais en ce qui concerne l'agent, rien de plus n'a besoin d'être ajouté.

Comment Báñez conçoit-il le mouvement divin comme fondement de l'action d'une créature ? Il affirme explicitement que « lorsqu'une cause secondaire passe de la non-action à l'action, il est nécessaire que cette cause soit elle-même mue par la première, dont le mouvement est passivement reçu par cette même cause ». Pour expliquer le problème du mouvement divin, on recourt souvent à la nécessité d'un agent en acte qui actualise une potentialité. « Rien ne passe de la potentialité à l'actualité sans un acte préalable. » Puisqu'aucune créature n'est identique à son action, le passage de la non-action à l'action requiert de remonter à un actualisateur non actualisé, c'est-à-dire à un actualisateur dont l'opération constitue sa propre existence.

Bien que cela puisse paraître superflu, il pourrait être utile de commencer par se demander ce qui passe de la potentialité à l'actualité, ou ce que signifie cette actualisation, car, par exemple, chauffer de l'eau ne revient pas à actualiser une potentialité sensible. Dans cette perspective, Aristote distinguait déjà le passage de l'ignorance à la connaissance et le passage de la connaissance à la considération. Le premier est un passage de la simple potentialité à l'actualité et constitue donc un mouvement imparfait ; le second est le passage d'un état déjà actuel à un état plus actuel et, pour la même raison, constitue un mouvement parfait qu'on ne peut qualifier que de manière impropre de mouvement.

Selon cette distinction, Báñez situe l'acte de la volonté comme un acte de perfection et, par conséquent, suffisant en lui-même pour produire son action. Cette clarification est fondamentale pour bien cerner le problème du mouvement divin. En effet, lorsqu'il affirme la nécessité de l'actualisation de Dieu, il ne se réfère pas univoquement au principe susmentionné, car une telle affirmation serait fausse appliquée au cas des puissances actives. Dans ce cas, une action divine serait toujours nécessaire en raison de l'insuffisance de la créature dans son propre ordre opératoire. Or, c'est précisément ce qui

ne peut être affirmé concernant la volonté. Dès lors, une clé pour résoudre la représentation de l'activation est de comprendre que la volonté est déjà actuelle par rapport à quelque chose , étant donné qu'elle est toujours en réalité présente à elle-même . Il s'agit d'une volonté habituelle (virtuelle) qui se réalise *d'elle-même,* non par l'action de Dieu, mais parce que, stimulée extérieurement par l'interaction entre l'acte et la potentialité de la sensibilité, elle peut appréhender l'objet sous le concept de bien et déterminer le mouvement appétitif selon sa propre nature. En ce sens, elle possède déjà tout le nécessaire pour agir sur le plan mondain.

Or, si des agents possèdent une suffisance opérationnelle au sein de leur propre ordre, que signifie l'influence divine ? Quel est l'intérêt de postuler une activation par la cause première ? Il faut d'abord se rappeler que nous ne disposons pas d'une représentation adéquate de ce mouvement, car il est radicalement hétérogène par rapport à la causalité intramondaine. Pourtant, nous pouvons l'approcher en niant les modes causaux finis que nous observons dans la réalité. En effet, lorsque nous parlons de mouvement divin, nous ne devons pas nous situer sur un plan catégoriel ; autrement dit, il ne s'agit pas d'une actualisation comparable à celle réalisée par un agent fini, car la perfection communiquée ne réside pas dans le domaine de l'essence, mais dans celui *de l'être* . Il est donc nécessaire d'aborder ce problème d'un point de vue métaphysique rigoureux. Un exemple est très éclairant pour comprendre cette influence causale divine. Dans l'épisode de l'Exode ou des jeunes gens dans la fournaise ardente, la présence du feu n'a ni consumé le buisson ni brûlé les jeunes gens, car Dieu a retiré son intervention causale immédiate. Ce n'est pas que Dieu ait agi contre la combustion du feu, mais plutôt qu'il se soit abstenu d'intervenir, rendant ainsi le feu inefficace. Le feu a pour effet de brûler, mais son action dépend de Dieu pour produire son véritable effet.

En ce sens, l'action de la créature est formellement une cause seconde dans son ordre (et non un instrument), mais l'exercice même de sa causalité dépend de son inclusion dans une causalité supérieure par laquelle, en causant ce qui est proportionné à sa nature, elle produit quelque chose de proportionné à l'agent principal. Et, en ce sens, elle acquiert bien un caractère instrumental, non par insuffisance opérationnelle, mais plutôt parce qu'elle est intégrée à l'ordre causal divin de l'être. La proposition « Dieu agit en tout homme qui agit » est comparable à « la première cause cause la causalité [et non seulement la causalité] de la seconde cause », car la production d'un effet proportionné

n'est possible que si elle aboutit à une réalité, c'est-à-dire à une perfection conforme à l'être.

Mais pourquoi le mouvement n'est-il pas assimilé à une simple préservation ? Parce que la causalité divine ne se limite pas à la dimension ontologique, mais englobe tout dynamisme opératoire. Cette approche exige évidemment une analyse plus approfondie et une étude des conséquences (par exemple, la prédétermination de l'acte), mais elle a cherché à aborder un problème classique d'un point de vue métaphysique et, surtout, à remettre en question une image : le mouvement de la volonté n'est pas comparable à la mise en marche d'une machine à laver. Merci beaucoup.