

« Pourquoi la conservation ne suffit pas » (Freddoso lecteur de Suarez).

(extrait de : Paul CLAVIER, *Ex nihilo*, vol.1. « L'introduction en philosophie du concept de création », Paris, Hermann, 2011)

Si la philosophie cartésienne et post-cartésienne s'accommode comme elle peut du concept de création continuée, c'est qu'elle a jeté par-dessus bord une part non négligeable de la conceptualisation scolastique ou plutôt deutéro-scholastique sur la question. Comme on la comprend ! Pourtant, il ne sera peut-être pas inutile de se pencher sur l'élaboration doctrinale des rapports entre création et conservation telle que Suarez la compile, et la modifie.

Occasionnalisme, conservationnisme, concurrentisme

Alfred J. Freddoso a analysé plusieurs arguments suaréziens qui soutiennent la thèse du concours indispensable de Dieu au déroulement des causes naturelles. Le principe est que la seule conservation des substances créées avec leurs pouvoirs causaux actifs et passifs ne suffit pas. Cette thèse n'est pas très intuitive : si Dieu conserve les substances créées et leur capacité d'action, qu'est-il encore besoin d'un concours divin ? Pour le faire comprendre, Freddoso rappelle et précise la définition des trois théories de l'influence causale de Dieu sur le cours de la nature :

« a. Occasionnalisme. Seul Dieu produit des effets dans la nature; les substances naturelles, contrairement à l'opinion commune, n'apportent pas la moindre contribution réelle à quelque effet que ce soit. Bref, il n'y a pas de causalité propre à la créature, ni de causes secondes ; les substances créées sont incapables d'action transitive, c'est-à-dire d'action ayant des effets extérieurs à l'agent.

b. Pur conservationnisme. Dieu contribue au cours ordinaire de la nature uniquement par la création et la conservation des substances naturelles et de leurs accidents, y compris leur pouvoir causal actif et passif. De leur côté, les substances créées sont de véritables causes secondaires, qui peuvent réellement contribuer à la production d'effets naturels *sui generis*, pourvu seulement que Dieu les maintienne avec leurs pouvoirs dans l'existence. Quand ces substances produisent directement un effet, elles sont les seules causes immédiates de cet effet, tandis que Dieu est seulement une cause indirecte ou éloignée de l'effet, en vertu de son action conservatrice.

c. Concurrentisme.[...] Dans le concurrentisme, l'effet naturel est immédiatement produit à la fois par Dieu et par les substances créées, de telle sorte que (n'en déplaise à l'occasionnalisme) ces dernières apportent une réelle contribution causale à l'effet et déterminent vraiment son caractère spécifique, mais (n'en déplaise au pur conservationnisme) elles ne le font que si Dieu coopère avec elles au même moment au titre de cause immédiate, d'une manière générale qui va plus loin que la conservation et qui fait de l'action coopérative transitive qui en résulte une action qui, sous tous rapports, est à la fois de Dieu et des causes secondaires »¹.

Freddoso nous invite à considérer les arguments de Suarez dans la XXIIème *Dispute Métaphysique* contre le pur conservationnisme. Pour distinguer rigoureusement le concurrentisme du pur conservationnisme, Freddoso formalise les notions de cause immédiate et de cause éloignée.

Le concurrentiste affirme que Dieu est cause immédiate de tout effet dans la nature. Ainsi, x est cause immédiate de y à l'instant t si et seulement si :

¹ *God's general concurrence with secondary causes : why conservation is not enough*, in James E. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives*, 5, Philosophy of Religion, Atascadero, Calif.: Ridgeview Publishing, 1991, p. 553-554.

² Celui de Durand de Saint-Pourçain, par exemple *In Sententias Theologicas Petri Lombardi* II, dist. 1, q. 5 (Venice, 1571, reprinted at Ridgewood, N.J., 1964).

- (a) x existe à l'instant t ,
- (b) x est cause active de y à l'instant t ,
- (c) il n'y a pas d'ensemble M tel que :
 - (i) ni x ni y n'appartient à M ,
 - (ii) tout membre de M est une cause active de y à l'instant t ,
 - (iii) x est une cause active de y à l'instant t uniquement en vertu du fait que x contribue causalement à l'existence des éléments de M à l'instant t (ou avant t).

Cette triple clause écarte le cas où l'action causale de x serait relayée par une ou plusieurs causes actives intermédiaires, x ne faisant alors que contribuer causalement à l'existence de ces causes. En revanche, pour le pur conservationniste, Dieu contribue aux effets dans la nature de façon seulement médiate ou éloignée, en maintenant dans l'existence leur cause, mais sans être directement responsable de l'existence des effets eux-mêmes. On dira donc que x est (seulement) cause éloignée de y à l'instant t si et seulement si :

- (a) x est une cause active de y à l'instant t ,
- (b) x n'est pas une cause immédiate de y à l'instant t ³.

Dans la conception purement conservationniste, Dieu, tout en contribuant causalement à l'existence de ces effets, ne sera pas celui qui donne à ces effets d'exister. C'est pourquoi Freddoso invite à distinguer soigneusement entre « la contribution causale de x à l'existence de y à l'instant t (*x 's causally contributing to y 's existing at t*) » et « la donation par x de l'existence à y à l'instant t » (*x 's giving esse to y at t*). En effet, il est possible à x de contribuer causalement à l'existence de y sans donner l'existence à y , mais en donnant l'existence à une substance ou un accident distinct de y , substance ou accident qui serait causalement responsable de l'existence de y . Pour Suarez, « une cause *per se* est une cause dont l'effet dépend directement quant à l'*esse* propre qu'il a dans la mesure même ou il est un effet [...] et cette cause uniquement est une cause au sens propre et absolu ». L'exemple du sculpteur (Polyclète) et de la statue justifie la clause *in quantum effectus est*, car le sculpteur n'est pas la cause du marbre. Mais l'existence de la statue, en tant qu'effet du sculpteur, dépend totalement de lui. Rien n'empêche d'appliquer cette définition de la cause efficiente à des cas où l'effet n'est pas seulement l'existence d'une forme (la sculpture comme sculpture), mais l'existence intégrale de l'entité considérée. La cause *per se* d'une entité donnée est donc un agent qui donne l'existence à cette entité, et ne se contente pas de contribuer causalement à son existence.

Dans la thèse concurrentiste, Dieu est une cause *per se* aussi bien qu'immédiate de tout effet produit dans la nature, ce que n'accordera pas le pur conservationniste, qui limite la causalité immédiate de Dieu à l'opération de maintenir dans l'existence les entités conservées. Le conflit du concurrentisme et du pur conservationnisme fournit ainsi une nouvelle opportunité de tenter de délimiter conceptuellement la signification de « donner l'esse », « communiquer l'existence » à quelque chose.

Un des problèmes majeurs soulevés par le concept de création, c'est que si on la définit comme *datio totius esse*, les donataires y sont identiques au don. C'est une source intarissable de figures de style : « Dieu nous a donnés nous-mêmes à nous-mêmes », mais conceptuellement il n'est pas sûr que cela ait un sens. Certes, on peut admettre que « x donne e à Y » ne présuppose pas que Y existe antérieurement à l'instant où x lui donne e . Mais au minimum, il est requis que Y existe à l'instant où il reçoit e , car pour recevoir quelque chose, il faut exister (pour être récipiendaire, il faut être : *recipio ergo sum*). On peut donc légitimement réclamer que le donataire ou récipiendaire soit distinct de ce qu'il reçoit. Maintenant, s'agissant de recevoir la médaille de l'existence, ne peut-on faire une exception et dire : Y accède à l'existence à l'instant même où il reçoit l'esse. Mais alors à quoi bon cette mise en scène ? Pourquoi ne pas dire tout simplement : « Y commence d'exister » au lieu de

³ *God's general concurrence with secondary causes: why conservation is not enough*, in James E. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives*, 5, Philosophy of Religion, Atascadero, Calif.: Ridgeview Publishing, 1991, pp. 558-559.

⁴ « *Causa per se est illa a qua directe pendet effectus secundum illud proprium esse quod habet, in quantum effectus est [...] et quia haec sola est propria et simpliciter causa* » (Disputatio XVII, *De causa efficienti in communi*, sectio II, *Quotuplex sit causa efficiens*, 2, Suarez, Opera omnia, Paris, Vivès MDCCCLXI, tome 25, p. 583a).

« Y qui n'existe pas, reçoit l'existence » ? On aura beau faire, et incriminer l'anthropomorphisme du don et du contre-don, si le concept de création est philosophique, il doit pouvoir faire l'objet d'une délimitation conceptuelle non métaphorique. Ce qui est certain, c'est qu'on ne donne pas l'existence comme on donne un soufflet ou un cadeau. Dans ces deux derniers cas, le complément d'objet direct (ce que l'on donne) et le complément d'objet second (ce à qui ou à quoi on le donne) sont distincts. Dans le cas de l'existence, on est embarrassé : si l'attributaire de l'existence existe déjà, il est impossible de lui donner à nouveau l'existence, et s'il n'existe pas, on ne voit pas à quoi ou à qui on donne l'existence. La définition de la création comme *actuatio substantiae* (celle que Kant indique dans une note du § 87 de la *Critique de la faculté de juger* comme étant le véritable concept de création, à savoir « cause de l'existence d'un monde, ou des choses dans ce monde (les substances) »³ n'est guère plus maniable : si créer, c'est actualiser une substance, la création n'est pas *ex nihilo*, mais *ex subjecto*, en l'occurrence une substance en puissance.

Donner l'existence

Donner l'existence de fond en comble, c'est la faire exister une entité avec chacun de ses constituants et de ses accidents : comment décrire une telle opération ? Est-ce encore une opération ? Seul un agent en qui tout est actualisé peut produire des effets extérieurs à lui, sans avoir à présupposer de sujet pré-existant sur lequel il ait à agir (c'est du moins ce qu'affirment le *De Potentia*, q. 3, art. 1-4, et la *Summa Theologiae* I, q. 45, art. 1-5).

Freddoso formalise cette notion délicate avec précision :

x donne l'esse comme tel (l'existence en tant que telle) à *y* à l'instant *t* si et seulement si

(a) *x* est cause *per se* de *y* à l'instant *t*,

(b) pour tout constituant ou accident *z* de *y* à l'instant *t*, *x* est cause *per se* de *z* à l'instant *t*,

(c) *x* a le pouvoir de donner l'existence à tout étant participé possible.

Cette définition de « donner l'existence » peut être étendue à toute valeur de *t*, et donc elle est compatible avec un monde éternel. Toute création *ex nihilo* n'est pas création *de novo*. La distinction entre ces deux concepts fait apparaître justement que « donner l'existence » n'est pas à entendre comme une opération temporelle entre un donataire passif mais préexistant et un donateur. Comment définir précisément une création avec nouveauté ? On dira que *x* crée *de novo y ex nihilo* à l'instant *t* si et seulement si :

(a) *x* donne l'existence en tant que telle à *y* à l'instant *t*,

(b) soit (i) *y* est une substance et ni *y* aucun des constituants de *y* n'existe immédiatement avant *t*,

soit (ii) *y* est un accident et la substance qui est le sujet de *y* à l'instant *t* n'existe pas immédiatement avant *t*.

³Kant's *gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Georg Reimer, 1913, Erste Abtheilung, Band V, p. 449, lignes 36-38 [et non p. 453 comme l'indique l'édition électronique des Past Masters !] Ce concept d'*actuatio* est repris de Baumgarten, *Metaphysica* § 926, P. III, C. II (operationes dei) Sectio I Creatio mundi : « Causa efficiens actuat effectum. Deus est causa efficiens huius universi. Ergo deus actuavit hoc universum [...] mundus est actuatus ex nihilo [...] Actuare ex nihilo est creare » (Kant's *gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co 1926, Band XVII, p. 190, lignes 6-11). Baumgarten renvoie au § 210 de sa *Metaphysica* (XVII, p. 70, lignes 17-26, où l'action est définie comme « changement d'état, et en général comme *actuatio* d'un accident dans une substance ». On ne voit pas comment une substance peut « actuare » une substance. D'ailleurs le § suivant définit l'action transitive comme influx d'une substance agissant hors d'elle-même sur une autre substance. Kant note néanmoins que « substantia substantiam actuans (producens) creat », et ajoute « (causa ortus substantiae creat) » (Reflexion 3580, Band XVII, p. 71, lignes 2, 5). Le mot *creare* est annoté par Kant : « architectus et creator, moderator (s. 1. Auctor mundi, nicht causa physica). actuator substantiae mundi est creator, formae est architectus » (Kant's *gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co, 1928, Band XVIII, Reflexion 5546, p. 214, lignes 12-14).

⁴ *God's general concurrence with secondary causes : why conservation is not enough*, in James E. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives*, 5, Philosophy of Religion, Atascadero, Calif.: Ridgeview Publishing, 1991, pp. 562-563.

Si x peut donner l'esse à y à l'instant t , pour toute valeur (passée) de t , ou donner l'esse à y , qui n'existait d'aucune manière avant, c'est bien que le concept de donner l'existence ne suppose pas l'existence de ce à quoi on donne l'existence, et qu'il faut donc reconnaître ici l'équivocité du terme « donner ». Mais alors se pose la question de savoir s'il y a une différence entre donner et conserver. A la suite de Thomas et de Suarez, on peut concevoir différents modes de conservation. Freddoso les formalise d'après la *Disputatio Metaphysica* XXI (De prima causa efficiente, et altera ejus actione, quae est conservatio, sect. III, Utrum res omnes a Deo solo pendeant in conservari §§ 1-13), le *De potentia* (q. 5, art. 1-3) et la *Summa Theologiae* (I, q. 104, art. 1-3).

Conserver l'existence

Freddoso définit ainsi la conservation au sens large :

x conserve y à l'instant t si et seulement si

(a) x est cause active de l'existence de y à l'instant t ,

(b) il y a un intervalle de temps i comprenant t mais commençant avant t , tel que y existe durant tout i .

Dans ce sens large, il n'est pas nécessaire que x donne l'existence à y à l'instant t , x peut se contenter de contrecarrer ou d'éliminer des agents dont l'action aurait pour résultat de détruire y . Cette opération de conservation s'apparente alors aux services de protection rapprochée d'un « garde du corps » ou « gorille ». A cette conservation *per accidens*, on oppose une conservation *per se*.

Conservation *per se* :

x conserve y *per se* à l'instant t si et seulement si

(a) x conserve y à l'instant t

(b) x est cause *per se* cause de y à l'instant t .

Ainsi, on peut distinguer la conservation à titre secondaire, de celle qui maintient les substances créées dans l'existence. Cependant, de même que Thomas conçoit une conservation principale et une conservation secondaire, Suarez envisage, outre la conservation *per se* « directe et immédiate, qui consiste dans l'influx permanent (*perseverante influxu*) de l'existence elle-même qui a été communiquée par la production », la conservation médiante et éloignée (*mediata aut remota*) qui consiste dans « l'influx de certaines dispositions ou de formes qui sont nécessaires au maintien des choses dans l'existence (*influxu aliquarum dispositionum vel formarum, quae necessariae sunt, ut res conserventur in esse*) ». La question est alors de savoir si une cause seconde est capable d'être complètement suffisante pour conserver une entité créée, et pas seulement pour garantir la permanence des conditions de son maintien dans l'existence. Le problème est de justifier le caractère indispensable de l'action immédiate de la cause première. Il ne suffit donc pas de définir la cause conservatrice *per se* immédiate comme la condition *sine qua non* de maintien d'une entité dans l'existence. Il faut encore justifier que cette condition ne puisse pas être assumée par des causes secondes.

C'est ce qui conduit Freddoso à préciser la définition de la conservation *per se* immédiate :

x conserve y *per se* et immédiatement à l'instant t si et seulement si :

(a) x conserve y *per se* à l'instant t ,

⁷ *God's general concurrence with secondary causes : why conservation is not enough*, in James E. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives*, 5, Philosophy of Religion, Atascadero, Calif.: Ridgeview Publishing, 1991, p. 564.

⁸ « Dieu a tout créé sans intermédiaire, cependant dans la création même des choses il a institué un ordre entre les choses, tel que certaines dépendent d'autres, par lesquelles à titre secondaire, elles sont conservées dans l'existence ; étant toutefois présumposée la conservation principale, qui vient de Dieu (*Deus immediate omnia creavit, sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundo conservarentur in esse; praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso*) » (*Summa Theologiae* I, q. 104, art. 2, ad 1).

⁹ *Disputatio XXI*, De prima causa efficiente, et altera ejus actione, quae est conservatio, sectio III, Utrum res omnes a solo Deo pendeant in conservari, 2, Suarez, *Opera omnia*, Paris, Vivès MDCCCLXI, tome 25, 794b.

(b) pour tout z qui est un constituant de y à l'instant t ou un accident de y à l'instant t , x est *per se* cause de z à l'instant t .

La condition (b), souligne Freddoso, éclaire la connexion entre conservation par Dieu et la production par Dieu de l'existence même des substances et des accidents¹⁰. Par la même occasion, Freddoso entend montrer que l'action par laquelle Dieu donne l'existence n'est pas identique à celle par laquelle il conserve, l'une et l'autre étant des conditions définitoires de la conservation *per se* immédiate :

Dieu conserve x *per se* et immédiatement à l'instant t si et seulement si :

(a) Dieu conserve x à l'instant t ,

(b) Dieu donne l'existence en tant que telle à x à l'instant t .

Conservationnisme versus concurrentisme

C'est une chose de donner, c'en est une autre de conserver. Les partisans du pur conservationnisme et ceux du concurrentisme sont d'accord sur l'action conservatrice de Dieu et sur l'activité des causes secondes, et acceptent donc les principes suivants, touchant la conservation et les causes secondes :

CONSERVATION = _{Def.} Nécessairement, pour tout être x et pour tout instant t tels que x existe pendant l'intervalle de temps qui inclut t mais commence avant lui, Dieu conserve x *per se* et immédiatement à l'instant t .

CAUSES SECONDES = _{Def.} En général, les substances créées contribuent causalement, à la fois activement et passivement, à l'existence d'entités diverses à des instants divers.

Mais le « pur conservationnisme » nie que Dieu soit cause immédiate et *per se* de la production des effets des causes secondes :

PUR CONSERVATIONNISME = _{Def.} Nécessairement, pour toute entité x et tout instant t , si une substance créée produit x à l'instant t au titre de cause immédiate et *per se*, alors Dieu n'est qu'une cause éloignée de x à l'instant t , et non une cause immédiate et *per se* de x à l'instant t .

Au contraire, les concurrentistes posent que Dieu et les causes secondes concourent au même effet :

CONCURRENTISME = _{Def.} Nécessairement, pour toute entité x et tout instant t , si une substance créée produit x à l'instant t au titre de cause immédiate et *per se*, alors il est également le cas que Dieu est cause immédiate et *per se* de x à l'instant t . (p. 566)

Comment un même et unique effet peut-il dépendre de deux causes immédiates *per se* à la fois ? Comment s'opère le concours ? L'argumentation de Suarez sur ce point ressemble plutôt à une réduction à l'absurde : il n'est pas possible d'affirmer la conservation tout en niant le concours général de Dieu, autrement dit il n'est pas possible d'être un « pur conservationniste ». Telle est en effet la position défendue par Suarez : « Dieu agit *per se* et immédiatement dans toute action des créatures, et cette influence de sa part (*hunc influxum ejus*) est absolument nécessaire, pour que la créature effectue (*efficiat*) quoi que ce soit ». En outre, il est presque aussi certain par la raison que par la foi (*etiam ratione fere tam certum in fide*) que « Dieu, tout comme il effectue toutes choses immédiatement, conserve toutes choses immédiatement ». En effet, « si toutes choses ne sont pas faites immédiatement par Dieu, il suit qu'elles ne sont pas conservées immédiatement, puisqu'il en va de leur relation à l'existence, comme de leur relation à leur création (*quia ita res se habet ad esse, sicut ad fieri*) »¹¹.

¹⁰ *God's general concurrence with secondary causes : why conservation is not enough*, in James E. Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives*, 5, Philosophy of Religion, Atascadero, Calif.: Ridgeview Publishing, 1991, p. 565.

¹¹ *Disputatio XXII*, De prima causa, et alia ejus actione, quae est cooperatio, seu concursus cum causis secundis, Sectio I, An possit sufficienter probari ratione naturali, Deum *per se* ac immediate operari in actionibus omnium creaturarum, 6 & 7, Suarez, *Opera omnia*, Paris, Vivès MDCCCLXI, tome 25, pp. 803a et b.

L'idée est qu'accepter la CONSERVATION conduit naturellement à accepter la DATIO ESSE, et que réciproquement rejeter la DATIO ESSE c'est rejeter la CONSERVATION. En outre accepter la DATIO ESSE revient à rejeter le PUR CONSERVATIONNISME.

DATIO ESSE = ^{def.} Nécessairement, pour toute entité créée x et pour tout instant t tel que x existe à l'instant t , Dieu donne l'existence en tant que telle à x à l'instant t .

Il y a donc une incompatibilité entre le pur conservationnisme et l'affirmation de la CONSERVATION. L'argument avancé est celui d'une symétrie entre l'*esse* et le *fieri*, à savoir qu'une créature dépend de Dieu quant à sa venue à l'existence de la même manière qu'elle dépend de Dieu pour ce qui est de continuer d'exister. Ce qui ne signifie pas que conserver l'existence et donner l'existence soit la même opération ! Comment Suarez propose-t-il d'élucider ce point ?

« L'existence d'une chose ne saurait dépendre davantage d'une cause appropriée (*pendere a causa adaequata*), une fois venue à l'existence (*postquam factum est*), qu'elle n'en dépendait alors qu'elle venait à l'existence (*quam cum fiebat*). Pareillement, si la cause dépend de Dieu pour ce qui est d'exister (*in esse*) ce sera donc aussi le cas de l'effet (*ergo et effectus*), puisque tous deux sont des êtres par participation; et donc [...] tout effet d'une cause seconde dépend de Dieu quant à sa venue à l'existence (*in fieri*); par conséquent la cause seconde ne peut rien faire sans le concours de Dieu »²². Freddoso imagine ce que serait la réponse des purs conservationnistes : « Peut-être Durand répondra-t-il que, [...] lorsque cesse l'action de la cause secondaire, alors Dieu conserve immédiatement par lui-même l'effet, même si cet effet a été produit immédiatement par la cause secondaire uniquement, étant donné qu'aucune chose créée ne peut avoir ou garder l'existence sans une cause efficiente ; par conséquent, tant que la cause secondaire agit immédiatement, elle suffit, mais dès qu'elle cesse d'agir, il est nécessaire, pour que la chose reste dans l'existence, que Dieu agisse en la conservant »²³. Dieu viendrait donc jouer les remplaçants des causes secondaires, palliant leur incapacité à conserver leur effet au-delà de leur temps d'activité.

Freddoso imagine alors le genre de justification qu'un partisan de Durand de Saint-Pourçain pourrait donner à la théorie du pur conservationnisme : « Je suis convaincu qu'on ne peut donner aucune explication cohérente du concours général de Dieu, mais je crois à la fois (1) qu'il y a dans la nature une véritable causalité seconde et (2) qu'aucune entité créée produite par des causes secondes ne peut continuer d'exister une fois produite à moins que Dieu ne la conserve *per se* et immédiatement. Par conséquent, il doit y avoir une asymétrie entre la manière dont cette entité dépend de Dieu au moment où elle est produite et la manière dont elle dépend de Dieu après avoir été produite. Au moment où elle est produite, ses causes secondaires sont les seules à être ses causes *per se* et immédiates, après quoi, Dieu la conserve *per se* et immédiatement » (p. 568).

Contre le pur conservationnisme

Contre une telle justification du pur conservationnisme, Freddoso rappelle que si l'on admet des causes secondaires productrices, on n'a pas de raison de ne pas admettre des causes secondaires conservatrices : il serait très bizarre d'affirmer que la flamme de la cuisinière produit la chaleur dans l'eau de la casserole, mais de nier que la nourriture que vous absorbez ou l'air que vous respirez contribuent à conserver votre existence (p. 569). Il semble

²² *Disputatio XXII*, De prima causa, et alia ejus actione, quae est cooperatio, seu concursus cum causis secundis, Sectio I, An possit sufficienter probari ratione naturali, Deum per se ac immediate operari in actionibus omnium creaturarum, 7, Suarez, *Opera omnia*, Paris, Vivès MDCCCLXI, tome 25, p. 804a. Freddoso cite un argument du même genre donné par Molina : « Absolument aucun effet ne peut exister dans la nature à moins que Dieu ne le conserve immédiatement en exerçant un influx du genre de la cause efficiente. [...] Mais puisque ce qui est nécessaire à la conservation d'une chose est a fortiori nécessaire à sa production originale, il suit certainement qu'absolument aucune chose ne peut être produite par des causes secondaires à moins qu'au même moment l'influx immédiat et actuel de la cause Première n'intervienne ». [*Concordia*, pt. II, disp. 25, § 14] (cité par Freddoso, p. 568).

²³ *Ibid.*

difficile de justifier une telle asymétrie entre cause seconde productrice et cause seconde conservatrice. Il devient irrationnel d'affirmer le principe de CONSERVATION tout en refusant le principe de la DATIO ESSE. Il est plus rationnel de tenir qu'une entité créée ne réclame Dieu comme cause conservatrice *per se* et immédiate que lorsque les causes secondes ne suffisent pas pour la conserver *per se*. Au nom de la symétrie de l'*esse* et du *fieri*, il faudrait donc abandonner le pur conservationnisme. (On a vu que Thomas d'Aquin (*Summa Theologiae* I, q. 104, art. 1, corpus) distinguait entre *causa secundum fieri*, cause de venue à l'existence et *causa secundum esse*, cause de l'existence.)

Un second argument est tiré de la nature de l'action transitive : une action transitive met en jeu, outre l'agent, outre le pouvoir d'agir de l'agent, outre le patient et outre l'effet produit sur le patient ou la forme qui lui est imprimée, une entité participée. L'action transitive n'est pas pour Suarez, un accident réel : elle n'est « rien d'autre que cette espèce particulière de dépendance de l'effet par rapport à sa cause efficiente ». Cette relation « existe » aussi longtemps que l'agent exerce effectivement son pouvoir causal sur le patient concerné (p. 570). C'est une entité distincte : « une action, écrit Suarez, n'est pas l'entité qui effectue la production, ni la chose produite (i.e. le terminus de la causalité efficiente), ni les deux prises ensemble, ni une dénomination tirée de leur coexistence, c'est plutôt quelque chose qui opère une médiation entre elles »¹⁴. A partir de ces considérations, Suarez peut critiquer le pur conservationnisme et tenter de justifier la thèse du concurrentisme, en procédant par réduction à l'absurde de la proposition « Dieu n'a pas d'influence immédiate sur l'action des créatures » : « si Dieu n'a pas d'influence (*non influit*) immédiate sur toutes les actions d'une créature, alors une action créée ne requiert pas (*non postulat*) elle-même essentiellement l'influence de Dieu pour exister, en dépit du fait qu'elle est, elle aussi, une certaine participation à l'être. Il n'y a par conséquent aucune raison pour que la forme qui vient à exister du fait d'une telle action doive requérir pour sa propre conservation l'influence actuelle de la cause première. En effet, cette influence n'est pas requise quant à sa venue à l'existence (*ratione sui fieri*) étant donné que cette venue à l'existence n'est pas immédiatement due à Dieu. Pas davantage elle ne requiert cette influence pour ce qui est d'exister (*ratione sui esse*) »¹⁵.

Le premier argument prenait en considération la symétrie de l'*esse* et du *fieri* pour ce qui est de l'effet ou de la forme communiqué par l'action, le second argument reproduit cette exigence de symétrie au niveau de l'action elle-même. Les autres arguments tendent à mettre en difficulté le pur conservationnisme sur un plan théologique : le pur conservationnisme mettrait en cause la souveraineté absolue de Dieu sur la nature, par conséquent la possibilité d'une intervention miraculeuse.

Repartons de la typologie thomiste des miracles :

1°) miracles *contra naturam* : Dieu produit un effet contraire à des dispositions en vigueur dans la nature : par exemple au chapitre 3 du livre de *Daniel*, Shadrak, Mischak et Abednego sortent indemnes de la fournaise, alors que les gardes à l'extérieur sont calcinés (*De Potentia*, q. 6, art. 2, Resp. ad 3).

2°) miracles *supra naturam* : c'est la production d'effets qu'aucun agent créé n'est capable de produire.

3°) miracles *praeter naturam* : c'est la production d'effets qu'un agent créé est capable de produire, mais pas au degré où ils se produisent (par exemple si du jour au lendemain je cours le 100 mètres en 9 secondes). (La distinction entre *contra naturam* et *praeter naturam* suppose une discontinuité. Il doit y avoir un seuil au-delà duquel l'effet produit (ma performance à l'épreuve du 100 mètres) cesse d'être *praeter naturam* pour être reclassée *contra naturam*. Imaginons qu'on réduise progressivement le temps de course du 100 mètres à huit secondes, à six secondes, à une seconde, à un millième de seconde : il existera sans doute un

¹⁴ *Disputatio XLVIII, Sectio prima*, 15, cité par Freddoso, p. 571.

¹⁵ *Disputatio XXII, De prima causa, et alia ejus actione, quae est cooperatio, seu concursus cum causis secundis, Sectio I, An possit sufficienter probari ratione naturali, Deum per se ac immediate operari in actionibus omnium creaturarum*, 9, Suarez, *Opera omnia*, Paris, Vivès MDCCCLXI, tome 25, 804b.

temps de course miraculeux *praeter naturam*, tel qu'une nanoseconde de moins serait une performance *contra naturam*).

D'après Suarez (et Molina), le pur conservationnisme ne permet pas de donner une description cohérente d'un miracle *contra naturam*. Dans l'hypothèse du pur conservationnisme, Dieu pour produire un miracle devrait empêcher l'action des créatures de l'extérieur (par exemple en entourant les trois jeunes gens dans la fournaise d'un bouclier anti-chaueur, en les ravitaillant également en air conditionné, etc.). Le concurrentisme et l'occasionnalisme semblent bien plus compatibles avec la souveraineté de Dieu sur les créatures : « De même que Dieu a le pouvoir (*potest*) de priver de son existence la chose créée par la seule négation de son action, il a également le pouvoir de priver de son efficacité (*actione*) naturelle une chose créée simplement en retirant son concours (*per solam negationem concursus*); par conséquent, de même qu'à partir de ce premier pouvoir, on infère évidemment (*evidenter colligitur*) la dépendance immédiate de l'existence (*in esse*), on infèrera de même, de ce second pouvoir, la dépendance dans l'action elle-même (*in ipsa actione*) »¹⁶.

Suarez doit cependant concéder que la privation de l'action naturelle d'une chose créée ne relève pas de l'expérience naturelle (*non est evidens aliquo naturali experimento*), mais d'effets surnaturels, comme lorsque Dieu prive de son efficacité le feu des babyloniens sans qu'aucun moyen extérieur ait été employé pour l'empêcher (de brûler) (*privavit enim Deus ignem Babylonicum sua actione, nullo extrinsecus objecto impedimento*); ce qui n'a pu se faire, selon Suarez, que par retrait de son concours (*abstractio concursus*). Ainsi, lorsque le livre de la Sagesse rappelle comment les Hébreux sont sortis indemnes de la fournaise, en disant que le feu a oublié sa vertu brûlante, il confirme que sans Dieu, le feu ne peut exercer cette vertu. C'est la fameuse symétrie du *fieri* et de l'*esse* : la puissance divine tient en sa main les actions de toutes créatures, aussi bien que leur existence¹⁷. Le nerf de ce troisième argument est que Dieu peut, comme le souligne Freddoso, faire un miracle *contra naturam* par omission, c'est-à-dire en retirant son concours causal immédiat.

Plaidoyer occasionnaliste

Freddoso imagine le raisonnement d'un occasionnaliste : « Ceux qui, comme les aristotéliens, insistent sur le fait que les capacités causales de base des agents créés leur sont essentielles doivent soutenir qu'il est métaphysiquement nécessaire que dans des conditions appropriées de tels agents produisent leurs effets caractéristiques à moins qu'ils en soient empêchés de l'extérieur. Dans le cas de la fournaise ardente, par exemple, les naturalistes aristotéliens semblent contraints de soutenir que la chair humaine (ou celle des trois jeunes gens) est par essence ou par nature telle que si elle est exposée à une chaleur extrême (celle de la fournaise de Nabuchodonosor), elle sera, en l'absence d'empêchements naturels (des vêtements d'amiante, des boucliers de protection thermique, etc.), incinérée. Ainsi, d'après les aristotéliens, il est métaphysiquement nécessaire que, dans les circonstances décrites au chapitre 3 du livre de *Daniel*, la chair des trois jeunes gens soit incinérée au contact du feu de la fournaise. (Souvenez-vous que dans le récit biblique, les soldats qui jettent les trois jeunes gens dans la fournaise ont été eux-mêmes calcinés). Qui plus est, il ne suffit pas de reconnaître à Dieu le pouvoir, disons, de changer la chair en une

¹⁶ *Disputatio XXII, De prima causa, et alia ejus actione, quae est cooperatio, seu concursus cum causis secundis, Sectio I, An possit sufficienter probari ratione naturali, Deum per se ac immediate operari in actionibus omnium creaturarum*, 11, Suarez, *Opera omnia*, Paris, Vivès MDCCCLXI, tome 25, 804 b.

¹⁷ Molina explique lui aussi les contraintes que fait peser le miracle *contra naturam* sur le pur conservatisme : « Si Dieu ne coopérait pas avec les causes secondes, il est clair qu'il n'aurait pas été capable de faire que le feu babylonien n'ait pas brûlé les trois jeunes gens sinon en s'y opposant, le cas échéant, et en empêchant l'action du feu (1) soit au moyen d'une action contraire (2) soit en interposant quelque chose autour des trois jeunes gens ou en leur conférant une capacité de résistance à l'action du feu sur leurs personnes. Or, comme cela déroge à la puissance divine et à la complète soumission par laquelle toutes choses cèdent et obéissent à cette puissance, on doit sans aucun doute affirmer que Dieu coopère aux causes secondes, et que c'est seulement parce que Dieu n'a pas prêté son concours à l'action du feu que les jeunes gens n'ont pas été incinérés par le feu » [*Concordia*, Part. II, disp. 25, § 15].

matière résistante à la chaleur pour la durée de son séjour dans le feu ou le pouvoir d'interposer miraculeusement un obstacle naturel, en créant, par exemple, un bouclier thermorésistant entre la chair et le feu, en dotant la chair d'une propriété spéciale de thermorésistance. Pourquoi n'est-ce pas suffisant ? Pour la raison précise que Molina indique. Dieu n'a pas à agir contre ses créatures de l'extérieur pour les soumettre à sa volonté. Bien plutôt, il les contrôle de l'intérieur en tant que souverain et créateur. Elles sont soumises à sa parole : il peut ordonner au feu de ne pas incinérer la chair tout en restant du feu ; il peut suspendre la disposition de la chair à être incinérée sans la changer en une autre substance ou sans altérer son espèce naturelle » (pp. 574-575).

Ce long plaidoyer occasionnaliste fait ressortir la grande latitude que prennent ses partisans avec la notion de substance et celle de propriétés naturelles. Latitude tellement grande qu'on a l'impression que pour l'occasionnaliste, il n'y a tout simplement pas de nature, d'espèces, que les pouvoirs causaux et les dispositions que nous attribuons naïvement aux objets naturels sont les effets accidentels d'oukases divins, ou le résultat imprévisible d'un caprice des dieux. Un occasionnaliste rigoureux ne dira pas que le feu brûle (ni qu'il a la propriété de consumer, ni qu'il est dans sa nature de consumer), mais qu'à l'occasion des flammes, Dieu consume le combustible. De sorte que, pour éviter la combustion, Dieu n'a même pas à empêcher le feu de consumer, ou à changer la nature du feu (car il n'y a pas de nature ni de propriétés assignables au feu). Il n'a qu'à s'en prendre qu'à lui-même.

S'il n'y avait à expliquer que des miracles, la théorie occasionnaliste serait peut-être la mieux placée. Mais il n'y a pas que des miracles à expliquer, et c'est la raison pour laquelle Suarez se rallie au concurrentisme. S'il s'appuie sur l'occasionnalisme pour défaire le pur conservationnisme, il répudie cet allié gênant qui semble refuser aux substances créées la moindre contribution réelle aux processus causaux. On peut dire que Suarez recourt à une alliance de revers et s'appuie alors sur les purs conservationnistes pour se retourner contre les occasionnalistes. Il n'y a pas contradiction : car ce que Suarez reprend du pur conservationnisme est un élément qu'on retrouve dans son concurrentisme, à savoir « que les substances créées sont d'authentiques facteurs causaux (*that created substances are true causal contributors*) » (p. 578). De ce point de vue, le concurrentisme est un pur conservationnisme qui laisserait place au degré maximal d'activité divine contenue dans la nature compatible avec la thèse que les causes secondes sont de vraies causes. Le concurrentisme est une position théorique qui n'a rien d'intuitif, mais qui permet de dessiner une troisième voie entre le pur conservationnisme et l'occasionnalisme.

Freddoso signale une note de Peter van Inwagen¹⁸ qui remarque que les purs conservationnistes peuvent expliquer les miracles en question comme opérés par omission : Dieu cesserait de donner l'existence aux créatures concernées. Par exemple, Dieu cesserait de maintenir dans l'existence les photons émis par la fournaise et rayonnant vers la chair. Ce recours aux grands moyens ne convainc pas Freddoso : si pour empêcher le feu de brûler, il faut supprimer le feu, où est le miracle ? L'idée est qu'un miracle *contra naturam* atteste bien plus la puissance divine si le feu demeure, mais si son action est neutralisée. Mais sur ce point, le concurrentisme flirte (dangereusement ?) avec l'occasionnalisme. La seule différence est une différence statistique : pour l'occasionnaliste la nature est un miracle permanent, pour le concurrentiste, les miracles sont rares, et il paraît justifié de maintenir la règle d'une efficace causale des créatures, conjointe à une action immédiate *per se* de Dieu, qui permet toutefois à Dieu de ne plus concourir à l'efficace causale des créatures quand bon lui semble. Comme le dira encore Sertillanges dans une veine thomiste : « l'être n'est dans la nature ou l'essence d'aucune créature, mais de Dieu seul. Aucune chose ne peut donc persister dans l'être en cas de cessation de l'acte divin qui donne l'être »¹⁹.

¹⁸ « The Place of Chance in a World Sustained by God », pp. 211-235 in Thomas V. Morris, ed., *Divine and Human Action*, op. cit., p. 216, note 7.

¹⁹ A.-D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris Aubier, 1945, p. 70.

Prérogatives de la cause première

Avant de quitter Suarez, cette fois pour de bon, nous voudrions attirer l'attention sur quelques distinctions opérées dans la *Disputatio* XVII. Dans la typologie aristotélicienne des causes, on admet aisément que les causes matérielles et formelles d'une substance déterminent le genre de substance qu'elle est. C'est ce que rappelle Suarez en les nommant causes intrinsèques : « Les causes formelles et matérielles [...] produisent leur effet en lui conférant leur propre entité (*entitas*), et c'est la raison pour laquelle on les appelle causes intrinsèques » (*Disputatio* XVII, sect. I, 6). Il faut reconnaître que la notion de cause intrinsèque peut paraître redondante en ce qui concerne la cause matérielle : dira-t-on que c'est le marbre qui est cause que la statue est en marbre, en communiquant à ladite statue sa propre entité marmoréenne ? C'est redondant, mais pas absurde. En revanche, la cause efficiente ne communique pas à son effet ce qu'elle est, mais une existence distincte de la sienne propre : « La cause efficiente est une cause extrinsèque, i.e. une cause qui ne communique pas à l'effet son existence (*esse*) propre et individuelle, mais lui communique plutôt une existence différente, qui véritablement sort et émane de la cause par la médiation d'une action ».

Pour éclaircir ces notions et leur application possible au concept de création, Suarez définit la « *causa per se* » : « Une cause *per se* est une cause dont l'effet dépend directement quant à son existence propre en tant qu'il est un effet. [...] seule cette cause est cause au sens propre et absolu ». Dans un article non encore publié, A. Freddoso formalise ces définitions, en raffinant la notion de cause *per se* immédiate, en cause *per se* principale et cause *per se* instrumentale. Ces subdivisions sont censées permettre la mise en place d'un concept de concours divin aux causes secondes qui respecte leur autonomie tout en garantissant leur dépendance par rapport à la cause première.

Cause efficiente par soi immédiate : x est une cause efficiente *per se* et immédiate de y à l'instant t si et seulement si :

x , en agissant, communique directement l'existence (*esse*) à y à l'instant t

Cause par soi principale : x est une cause *per se* principale de y à l'instant t si et seulement si :

(a) x est une cause *per se* immédiate de y à l'instant t

(b) x agit à t selon une puissance proportionnée à y

Cause par soi instrumentale : x est une cause *per se* instrumentale de y à l'instant t si et seulement si :

(a) x est une cause *per se* immédiate de y à l'instant t

(b) on n'est pas dans le cas où x agit à t selon une puissance qui est proportionnée à y .

De sorte que x est une cause efficiente médiante de y à l'instant t si et seulement si :

(a) il y a un z et un instant t^* , tels que x est cause *per se* immédiate de z à l'instant t^*

(b) du fait que x est une cause *per se* immédiate de z à t^* , x contribue causalement à l'existence de y à l'instant t (on aura compris que t^* est antérieur à t)

Moyennant ces définitions, les droits de la cause première sont saufs, et l'autonomie de la nature aussi. On peut objecter que ce ne sont que des définitions *ad hoc*, et qu'il faudrait justifier l'usage de ces définitions. C'est vrai. En attendant, ces contorsions conceptuelles ont au moins un mérite : de montrer que le concours de l'action divine à l'existence des créatures (et à leur conservation) n'annule pas nécessairement l'action des causes secondes, et que l'occasionalisme n'est ni la seule ni la meilleure version de la thèse de la création. Que donc une certaine autonomie du créé est logiquement compatible avec sa dépendance par rapport à une cause première qui produit son existence, la conserve et concourt à son action.