

LE PÉCHÉ ET LA CAUSALITÉ

M.-L. Guérard des Lauriers

Bulletin Thomiste, XI, 1960-2, pp. 553-637

NICOLAS J.-H., O. P. *La permission du péché*. RT, 60 (1960), 5-37; 185-206 et 509-546.

CRISOSTOMO DE PAMPLONA *La permisión del mal moral*, 221-231 dans *XIX Semana Española de Teología* (1959). Madrid, C.S.I.C., 1962; 18x26, 298.

VERDE F., O. P. *A proposito del problema del male: L'antecedente del peccato*. Sapz, 15 (1962), 116-133.

MARITAIN J. *Dieu et la permission du mal*. Paris, Desclée De Brouwer, 1963; 13,5x19, 116.

CORVEZ M. *Où commence le péché?* RT, 64 (1964), 53-64.

Le mal affecte, sans acception, toute la création? Celle-ci, cependant, procède de Dieu. Comment une communication qui, de soi, manifeste la perfection de l'être, peut-elle comporter un écart entre ce qu'elle est en fait d'une part, et la mesure qui lui demeure immanente d'autre part? Le mal soulève cette question, le péché également avec plus d'acuité. Car le péché est le mal primordial, et cela pour trois raisons: le péché atteint Dieu Lui-Même, sinon en Lui-Même; il est le fait des créatures qui sont à l'image et à la ressemblance de Dieu; enfin il est à l'origine de tout autre mal. Il y a un « problème du mal et du péché », qui constitue l'affleurement naturel d'un insondable mystère. Une résolution adéquate de ce problème en est aussi impossible que l'éviction. Mais il peut être abordé au moyen d'instruments différents. La cohérence qu'ils permettent respectivement constitue, entre eux, le meilleur critère de discernement.

Les études que nous présentons envisagent simultanément le mal et le péché, bien que leurs titres mentionnent soit l'un soit l'autre¹. Les PP. NICOLAS et CORVEZ considèrent le péché, les trois autres auteurs le mal. L'option, s'il y en a une, n'est pas ségrégative quant à l'objet. Mais, spontanée ou intentionnelle, elle concerne le principe de l'intelligibilité et l'instrument qui lui est approprié. Il y a même, dans ces études, une tension latente entre la théologie du péché et la métaphysique du mal, entre les décrets de la prédestination dont Dieu est infailliblement l'Auteur et la connaissance causale que Dieu a du mal. La controverse Père Nicolas / Jacques Maritain est assez connue. Le

¹ Nous désignerons ces travaux par l'initiale des noms de leurs auteurs; soit, respectivement: N, P, V, M, C.

N., 196, 9 signifiera: ligne 9 de la page 196, dans l'un des articles du P. Nicolas. La notation -9 signifie: la ligne 9, à partir du bas. Les numéros non précédés d'une majuscule concernent le travail du Père Nicolas. [Pour la fluidité, nous avons rétabli les noms en toutes lettres dans le courant du texte. Ajout de l'éditeur.]

Père Verde l'a d'ailleurs fort bien retracée. Et la lecture, aisée, des pages claires et précises de M. Jacques Maritain livre en bref tout l'essentiel : décret permissif antécédent (Père Nicolas), ou motion divine affectée de néantement (M. Jacques Maritain). Tel est, en fait, le dilemme qui s'impose à l'attention du théologien. Nous suivrons l'exposé du Père Nicolas qui est le plus systématique ; la critique que nous devons en faire nous amènera à situer les autres arguments.

Le Père Nicolas commence par rappeler (I. Les données du problème ; pp. 5-9) d'indiscutables vérités qui joueront le rôle de principes : 1. Dieu est la Cause totale du monde, celui-ci étant supposé achevé ; 2. Le monde ne serait pas ce qu'il est, sans les péchés qui s'introduisent dans son évolution ; 3. Dieu n'est absolument pas, ni directement ni indirectement, cause du mal moral. La deuxième partie de l'étude (II. Essais d'exclusion du décret permissif antécédent ; pp. 9-37) est consacrée à la critique des théories qui, ou bien excluent toute prédétermination, soit en réduisant toute motion divine à une création, soit en admettant une motion divine indéterminée : ou bien admettent une prédétermination conditionnée : ce conditionnement limitatif tenant, selon les uns (Marin-Sola) à l'action créée comme telle, et selon les autres (Maritain) à l'acte défectueux exclusivement. Enfin, la troisième partie (III. Retour au décret permissif antécédent ; pp. 509-546) correspond, en bon ordre, aux trois principes énoncés dans la première. Le décret permissif antécédent est justifié puisque, selon le Père Nicolas, il éclaire d'une part directement, d'autre part en résolvant les difficultés, chacun des trois principes qui récapitulent toute la question. Les critiques qui constituent l'objet de la deuxième partie ne laissent pas de manifester les instruments de pensée dont le Père Nicolas use familièrement. Il convient cependant d'examiner d'abord en elle-même la théorie du décret permissif antécédent. Il sera ensuite possible de découvrir la méthodologie qu'elle implique.

L'essentiel de la thèse découle logiquement du premier principe. Dieu est la Cause totale de son œuvre, conçue et voulue par Lui de toute éternité. Or le monde, œuvre de Dieu, intègre en fait le péché. Comment celui-ci est-il enclos dans la causalité ? C'est le décret permissif qui en rend raison, parce qu'il fait partie du plan divin. Tel est l'argument développé par le Père Nicolas en quelques pages serrées (pp. 509-518).

La pensée du Père Nicolas ne pourrait être comprise, si on refusait d'emblée les notions qui servent à l'exprimer. « L'idée d'une chose en Dieu est l'essence divine, en tant que cette essence est participable de cette manière déterminée, limitée, qui est précisément celle de cette chose » (p. 510, 18-20). « L'idée divine ainsi déterminée par la volonté à la réalisation de son idéal est ce qu'on a appelé, après saint Thomas, le "décret divin" » (p. 510, 23-25). « Le plan divin est donc l'idée divine intrinsèquement déterminée par la volonté et recevant d'elle son efficacité réalisatrice » (p. 510, 25-26).

Cela posé – et supposé – le Père Nicolas peut aborder le point décisif : « La partie du plan divin qui répond au péché » (pp. 511-518). L'idée demeurant idée lorsqu'elle devient créatrice, le Père Nicolas est conduit à se « demander d'abord comment le péché est présent à l'intelligence divine ; ensuite comment Dieu sait qu'il existe, comment il discerne les péchés réellement commis de la multitude des péchés possibles » (pp. 512, 2-4). Après avoir rappelé que « Dieu connaît le péché dans l'idée qui représente la rectitude

morale opposée », (p. 512, -8), le Père Nicolas est logiquement conduit non seulement à l'ultime question mais également à sa formulation : « Comment le péché passe-t-il de la science de simple intelligence à la science de vision, et étant donné que cette dernière est par nature productrice de son objet, et que Dieu n'est pas cause du péché » (pp. 513-514). La réponse requiert trois décrets divins ; et elle consiste à déterminer l'ordre que ceux-ci soutiennent entre eux dans le plan divin. Ces trois décrets sont :

1. Le décret ou idée créatrice qui correspond au sujet du péché, c'est-à-dire à « l'acte volontaire, autrement dit la volonté en acte second » (p. 512, 8).
2. Le décret permissif antécédent, dans lequel Dieu connaît la défaillance peccamineuse qui accompagne nécessairement l'acte peccamineux lui-même.
3. L'idée causale de l'acte peccamineux, dans laquelle Dieu voit le péché présent devant Lui, sans être aucunement cause de la malice de ce péché.

Laissons de côté, avec le Père Nicolas, le premier de ces trois décrets. Il concerne en effet un « présupposé » (p. 516, 12) ; et, d'autre part, les difficultés qu'il peut impliquer et qu'il conviendrait d'examiner se retrouvent à propos des deux autres décrets. Dès lors, le théologien dialecticien qui cherche à rendre compte du péché doit considérer quatre entités :

- la défaillance coupable : **DC**
- le décret permissif antécédent : **D**
- l'acte peccamineux : **A**
- l'idée causale de l'acte **A** : **P**.

L'« idée causale de l'acte du péché » (p. 516, 7) coïncide avec le « décret prédéterminant l'acte mauvais » (p. 517, 1-2) ; mais l'idée comme telle est instrument de connaissance : « [en elle], Dieu *voit* le péché présent devant lui » (p. 516, 7) ; tandis que « l'idée, déterminée par la volonté à la réalisation de son idéal, [c'est-à-dire l'idée causale, c'est] le “décret divin” » (p. 510, 323-25). Enfin, l'« idée causale » de l'acte du péché, ou « décret divin prédéterminant l'acte mauvais » coïncident avec la « prémotion physique ». Cette « prémotion » n'est rien autre que ce « décret-(idée) », en tant que celui-ci se termine dans l'acte peccamineux auquel il est immanent. Il est parfaitement légitime de désigner la même *res* par des noms différents, conformément à des points de vue formels différents ; mais il serait aberrant d'attribuer à la *res elle-même* les distinctions qui ressortissent expressément à la *considération de la res*. L'analogie de Dieu-Architecte étant admise, l'idée concerne « Dieu connaissant », le décret concerne « Dieu déterminé à produire », la prémotion – attribuée à Dieu, puisqu'elle n'est pas la motion affectant la volonté – concerne « Dieu produisant ». Pour qu'il y eût une distinction réelle, et non pas exclusivement conceptuelle, distinction objective, si tenue soit-elle, entre l'« idée » le « décret » et la « prémotion », il faudrait donc qu'aux « formalités » selon lesquelles Dieu est respectivement concerné par ces trois choses correspondissent, en Dieu Lui-Même, des entités réellement distinctes. Le Père Nicolas n'en dit rien, fort heureusement croyons-nous. Nous croyons donc ne pas trahir sa pensée, en désignant par la même lettre **P** l'idée, le décret et la prémotion, lesquels sont trois noms de la même entité, conformément à trois manières de la signifier. Et nous emploierons dans la suite, d'une part les symboles **DC** et **A** « ex parte creaturæ », d'autre part les symboles **D** et **P** qui

« répondent d'une façon distincte » (p. 510, -9) respectivement à **DC** et à **A**, pour désigner les quatre entités constituant censément le matériau de l'explication du péché.

L'ultime « déterminatio » consiste à assigner l'ordre entre **D** et **P**. Le Père Nicolas revient alors au rapport homologue « ex parte creaturæ » : « Il y a donc dans le péché une priorité de nature de la défaillance sur la détermination positive – Cette défaillance est liée à un acte libre déterminé, et le *précède* d'une priorité de nature (p. 517, 20-21) – : dès lors en Dieu il y a une semblable priorité du décret permissif sur le décret prédéterminant l'acte mauvais » (pp. 516-517). En matière délicate surtout, il faut procéder à partir du moins mal connu ; on est donc fort heureusement ramené à la question qui s'imposait d'emblée : quel est le rapport entre **DC** et **A** ? Quel est ce rapport, dans la réalité : c'est une première question, la plus importante. Quel est ce rapport selon le discours du Père Nicolas, c'est une seconde question à laquelle nous devons présentement nous limiter.

Il faut tout d'abord examiner en quoi consiste **DC**. Elle est introduite, sinon définie, comme étant le terme spécifiant formellement **D**. Le Père Nicolas examine d'abord « comment le péché [« possible » (p. 512, 4)] passe de la science de simple intelligence à la science de vision [devenant ainsi un péché « réellement commis » (p. 512, 4)] » (pp. 513-514). La distinction qui concerne l'ordre créé, savoir « possible / réellement commis », est donc assignée en fonction de la distinction entre les deux sciences divines. Le Père Nicolas, dès lors, procède semblablement, et fort logiquement, à propos du **D** ; celui-ci est d'abord défini « ex parte Dei » (p. 515, -4 sv), et puis ensuite un corrélat créé en est assigné : « connaissant la défaillance dans son décret permissif » (p. 516, 5-6). Et la même corrélation, considérée dans le même sens, est étendue au rapport entre **P** et **A** : « [Dieu] connaissant enfin l'acte peccamineux dans l'idée causale de cet acte » (p. 516, 6-7). Ainsi, **A** étant donné, **P** et **D** ayant été définis, **DC** est « ce que Dieu connaît dans **D** », comme « **A** est ce que Dieu connaît dans **P** ». Telle est la charte de naissance du quatrième personnage **DC**. Nous lui avons cependant donné la première place ; il est en effet, dans l'explication nicolaïenne, une sorte de pivot autour duquel **D**, **P** et **A** s'adonnent à une ronde folle. D'ailleurs, la « défaillance » est, sauf erreur, mentionnée dix-huit fois dans les trois pages 516, 517, 518, une fois p. 515 note 6. Ensuite, elle disparaît, ou à peu près. La « défaillance » est qualifiée par l'épithète « coupable », seulement dans les mentions de la p. 517 ; il y a deux exceptions : 1. Ligne 23 ; 2. note 1, ligne 14 : « défaillance morale *qui est une privation* », ce qui dans le contexte signifie « défaillance coupable » et non pas « déficience métaphysique » ne ressortissant pas à l'ordre moral. Le développement des pp. 515-518 donnant à entendre que les dix-neuf mentions du mot « défaillance » désignent la même réalité, il faut conclure que « défaillance » signifie toujours uniformément « défaillance coupable » **DC**. Ainsi, **DC** est située, mais nous ne savons pas encore en quoi elle consiste ; cela est cependant indispensable pour déterminer son rapport avec **A** : rapport qui lui-même fonde toute l'explication, puisque c'est lui et lui seul qui permet de déterminer la nature du rapport qui est censé exister entre **D** et **P**.

En quoi consiste **DC** ? Des conjectures, hautement vraisemblables nous l'espérons, doivent, suppléer à la regrettable absence de toute précision. Il est affirmé catégoriquement : « Or le péché se compose de trois éléments : son sujet, l'acte volontaire, autrement

dit la volonté en acte second ; l'ordination positive de cet acte à une fin mauvaise, ou « conversion » ; et la privation d'ordination à Dieu ou « aversion ». Les deux premiers éléments étant des effets créés positifs sont aussi une imitation de l'essence divine. Le troisième élément au contraire est pure privation de forme » (p. 512, 7-15). Cette triangulation étant proposée comme adéquate, le péché, au moins considéré du côté de la créature, comporte seulement ces « trois éléments » (p. 512, 8). La DC ne saurait donc être une quatrième chose. La comparaison de la fin mauvaise à la fin bonne (p. 516, -10 à -3) suggère d'ailleurs que la DC et l'« aversion » troisième « élément » du péché sont la même réalité ; cette réalité étant désignée, d'une part en fonction du sujet lui-même, d'autre part en fonction de la relation de ce même sujet à sa fin. Autrement dit, le sujet aliénant la relation qu'il soutient avec sa fin véritable, l'aliénation de cette relation elle-même et l'altération de ce qui, dans le sujet, est le fondement de cette relation sont concomitantes. L'aliénation de la relation constitue l'« aversion ». *L'altération du fondement de celle relation constitue la DC*. Voilà, très probablement, ce qu'il faut entendre.

La DC est-elle *réellement* distincte de l'A ?

Il semblerait tout d'abord que cette distinction est « de raison », tenant à deux manières de considérer a posteriori l'A. Si, en effet, « le sujet [du péché] est l'acte volontaire, autrement dit la volonté en acte second » (p. 512 ; 3-9), si la volonté en acte second est confondue avec cet acte lui-même, il n'est pas possible d'introduire une distinction réelle au sein de l'acte second, lequel est par définition ultime actualisation : la DC ne peut être qu'un revers virtuel de l'A.

Les développements des pp. 515-518 consignent cependant expressément qu'il existe, entre la DC et l'A, une distinction réelle :

- a) « La DC accompagne l'A » (p. 516, 17) : « elle l'accompagne nécessairement » (p. 516, 14) ; « elle est liée à un acte libre déterminé [savoir A] » (p. 517, 20, 24) ;
- b) « [Dieu, en raison de DC,] prédétermine le pécheur à poser cet acte libre auquel il s'est lui-même disposé en défaillant » (p. 518, 19-20) ; « dans le péché, la DC a toujours une priorité de nature sur la volonté positive de l'objet mauvais » (p. 516, 22-24) ; « Il y a donc dans le péché une priorité de nature de la DC sur la détermination positive » (p. 516, -2 à -4) ; « Cette DC est liée à un acte libre déterminé, et *le précède* d'une priorité de nature » (p. 517, 20-21) ; « Cela suppose l'antériorité de la DC sur l'A lui-même » (p. 529, note 2).

Les affirmations a) seraient vaines si DC et A étaient identiques *in re*. On ne dit pas que A et B s'accompagnent ou sont liés mutuellement, si A et B sont en réalité la même chose désignée de deux manières différentes.

Les affirmations b) confirment et précisent la même conclusion. Laissons de côté, comme le fait légitimement le Père Nicolas, la durée. Si, selon la nature elle-même, il y a priorité ou *précession* (le mot est souligné par le Père Nicolas) de A sur B, au point que A constitue objectivement une disposition à B, alors A se distingue réellement de B : DC est réellement distincte de A.

Enfin, le rôle joué dans l'argument du Père Nicolas par la DC manifeste à lui seul péremptoirement la distinction réelle dont il vient d'être question. « Il y a donc dans le péché une priorité de nature de la DC sur la détermination positive : dès lors, en Dieu il y

a une semblable priorité de **D** sur **P** » (pp. 516-517). « Dès lors, **D** prend sa distinction et sa réalité propre de sa relation à **DC**, bien que ce ne soit pas une relation de cause à effet » (p. 516, note). Si **DC** s'identifiait avec **A**, alors **D** se résorberait dans **P**; toute l'explication serait ruinée. Force est donc de reconnaître à **DC** une réalité propre et distincte. Bien qu'introduite par le ciel des décrets, elle est sur la scène humaine un personnage réel et fort important : embusqué dans le ternaire ouvertement déclaré, il n'est cependant ni **A** ni l'« aversion », encore moins la « conversion ».

La **DC** est donc un principe non séparable mais propre et distinct d'explication. Nous le connaissons mieux par ce qui en découle, sur la terre comme au ciel et dans l'entre-deux : car les décrets prédéterminants et la volonté prédéterminée doivent mutuellement se sub-conditionner, pour que puisse éclore le péché.

Commençons par l'en-Haut.

« Dieu connaît la **DC** dans son **D** » (p. 516, 5-6); « à cette **DC**, répond un **D** dans lequel Dieu la connaît » (p. 518, 18-19). **D** et **DC** sont donc entre eux comme l'instrument et l'objet d'un même acte de connaissance. Acceptons l'analogie. Elle implique évidemment qu'il y a relation entre l'intellect usant de cet instrument d'une part, et l'objet connu d'autre part. Maintenant, **D** et **DC** ne sont pas des abstractions. Ce sont des réalités : Dieu exerçant la connaissance selon **D**, et **DC** affectant l'**A**. Puis donc que l'on pose, entre **D** et **DC** une relation, cette relation existe dans la réalité ; dans le cas contraire l'analogie de l'acte de connaissance serait sans portée, vaine par conséquent. Dès lors, cette relation réelle entre **D** et **DC** est-elle de **D** à **DC**, ou bien de **DC** à **D** ? C'est l'un ou l'autre, puisque toutes choses sont envisagées selon un seul point de vue formel, celui de l'effectuation de **A**. Il semblerait que la relation doive être réelle de **DC** à **D**, du créé à l'incréé. Dieu connaît en causant : le vrai qui est convertible avec l'être des choses mesure la vérité qui est dans l'intelligence créée, tandis qu'il est mesuré par l'Intelligence divine. Mais, en l'occurrence, Dieu ne peut pas être cause de **DC**, puisque celle-ci est coupable. Et si le Père Nicolas alléguait que Dieu est bien cause de « tout ce qu'il y a de positif dans **A** » (p. 516, 3 ; passim), nous répondons que cette échappatoire sera examinée ultérieurement ; et que pour le moment, nous considérons la réalité concrète de l'acte libre *en tant que* celui-ci est affecté de la **DC** : il s'agit en effet de déterminer la nature du rapport entre **D** et **DC**, il faut donc considérer ces réalités certes au concret mais *selon leur formalité*. La relation, qui est réelle, n'étant pas de **DC** à **D**, elle est donc de **D** à **DC** : « **D** prend sa distinction et sa réalité propre de sa relation à **DC** » (p. 516, note lignes 3 et 4). Soit ! si l'explication est à ce prix.

Il faut cependant, si l'on veut expliquer, faire encore un pas. Puisqu'il existe, de **D** à **DC**, une relation qui est dans la réalité, quel rapport y a-t-il entre **D** et cette relation ? Est-elle une détermination surajoutée à **D**, un « accident » ; ou bien est-elle, pour l'être même de **D** une condition nécessaire et par suite un constituant puisqu'elle le spécifie intrinsèquement ? **D** est, selon la définition qu'en propose le Père Nicolas, « L'union de l'idée divine de la rectitude morale concrète dont un péché prive avec ce vouloir divin de ne pas la réaliser » (p. 518, -4). Et on lit en note : « On pourrait nous dire : d'où se prend la distinction et donc la réalité propre de cette "volonté de permettre" dont le terme est en Dieu seul, puisqu'elle est volonté de ne pas réaliser ? » On doit en effet poser cette

question, car toute négation appelle une précision ultérieure. « Vouloir ne pas réaliser tel bien » peut signifier, en l'occurrence, deux choses différentes. En premier lieu, puisque vouloir réaliser est la condition nécessaire de la réalisation elle-même, vouloir ne pas réaliser, c'est vouloir que la réalisation [de tel bien] ne soit pas : c'est ipso facto vouloir l'A. Ce sens est évidemment inacceptable. Le second, seul acceptable, est *exclusivement* suspensif, ce qui soulève d'ailleurs une difficulté que nous laissons provisoirement en suspens. « Vouloir ne pas réaliser » signifie donc, pour Dieu, *n'avoir aucun rapport avec cette hypothétique effectuation du bien*. S'il y avait un rapport, l'existence de ce rapport impliquerait, Dieu étant qui Il est, pour le « vouloir de ne pas vouloir », la première acception qui est inacceptable. Et si tout rapport avec l'hypothétique effectuation du bien est exclu, il suit que le « vouloir de ne pas réaliser » – constitutif de **D** – se termine en Dieu exclusivement. L'objection alléguée par le Père Nicolas conserve donc toute sa force ; et l'auteur répond : « Mais justement il y a ici un terme créé, la **DC** » (p. 515, note *ibid.*). Et en effet, conformément aux principes excellemment rappelés dans la première partie de l'enquête, il est impossible d'attribuer une quelconque portée à une distinction concernant Dieu et son rapport au créé, sinon en fonction du créé. On est donc contraint de conclure ce qui suit : confiné dans l'Acte pur, **D** se dissipe en fumée ; sustenté du dehors, **D** contraint Dieu à vouloir l'A. La **DC** est censée rétablir cette situation désespérée ; mais, qui en sera surpris, elle n'apporte à **D** qu'un secours défaillant ou coupable. Car enfin il serait sacrilège s'il n'était impossible d'assigner un terme créé à une opération qui ne peut se terminer qu'en Dieu Seul.

Examinons maintenant la **DC** dans la volonté posant l'A.

La **DC** est, selon les explications données par le Père Nicolas réellement distincte de l'A. Laissons de côté une première difficulté métaphysique, sur laquelle nous reviendrons : comment introduire une distinction réelle dans l'acte second qui est, par définition, ultime actuation ? Voici une seconde difficulté, plus radicale en ce sens qu'elle ressortit à cela même dont on cherche à rendre compte : le péché. La **DC** n'est pas une « pure négation », comme le néantement initial dont parle M. Jacques Maritain (p. 517, note, l. 6) ; c'est une « défaillance morale, *qui est une privation* » (*ibid.*, l. 14). Ce que le Père Nicolas précise encore comme suit : « dans le péché, la défaillance a toujours une priorité de nature sur la volonté positive de l'objet mauvais. Cela apparaît clairement chez celui qui est en état de grâce, chez l'Ange par exemple : car sa volonté adhère encore, avant qu'il pèche, à la fin bonne, de sorte qu'il ne peut pécher sans s'arracher à cette fin pour se tourner vers une autre. Dans ce mouvement instantané l'abandon *du point de départ* a évidemment une priorité de nature sur l'ordination au terme, bien que celle-ci soit voulue principalement : la volonté ne peut en effet vouloir pleinement ce terme sans renoncer *d'abord* à l'autre » (p. 516, 22-31). Passons, provisoirement, sur « instantané » ; en observant cependant que l'instant d'une durée créée n'est pas simple comme l'éternité. C'est donc le « terminus a quo » que concerne la **DC**. « S'arracher à », « renoncer à » la fin bonne : voilà très précisément en quoi consiste la **DC** ; puisque c'est ce en vertu de quoi, non seulement « *elle précède l'A* » (p. 517, 21) au moins ontologiquement, mais « y dispose » (p. 518, 20). Or, si on donne aux mots leur sens usuel « s'arracher à » « renoncer à », impliquent la perception concomitante de *ce* dont on s'arrache de *ce* à quoi on renonce. Et s'il en est ainsi, si la volonté renonce et s'arrache à

la fin bonne qu'elle perçoit actuellement, ce renoncement est un acte, et il est un péché. Il est *le* péché. Car enfin, viser un bien différent de celui qui constitue la fin connaturelle est un péché *parce que cela entraîne la privation de la fin connaturelle*, et non en raison du bien poursuivi qui peut être réel.

Cette conséquence, implicite mais inéluctable, est évidemment incompatible avec les données de base. Si on considère *tel A*, et si on est amené à distinguer une disposition qui lui est concomitante, il est exclu que cette disposition soit elle-même, « formaliter et simpliciter », *cet A*. La non-cohérence ne peut donc être écartée qu'en donnant aux locutions « s'arracher à », « renoncer à » un sens *exclusivement objectif*, différent de celui qu'elles ont usuellement. S'arracher à la fin bonne et y renoncer ne constitue pour la volonté ni un acte distinct ni un péché, si, tout simplement, la volonté ne perçoit pas la fin bonne *sub ratione finis*; et cela est possible si l'intelligence ne considère pas cette fin explicitement et au même point de vue. La défaillance, ontologiquement antécédente à l'acte, se réduit alors, dans le sujet qui ne pose pas encore l'acte, à ceci : la fin n'est pas, comme telle, présente au sujet spirituel. Comment, dans ces conditions, la défaillance est-elle coupable ? Elle le serait évidemment si elle résultait, en même temps que la non-perception de la fin « sub ratione finis », d'une préméditation, ou de quelque autre « accident » ; mais on ne considère, dans cette enquête, que ce qui est « per se », et cela suffit ! Et l'on ne se résout pas à lire sans souci de cohérence le texte du Père Nicolas, à appeler coupable p. 517 seulement parce que c'est utile, la même défaillance qui n'est coupable nulle part ailleurs parce que ce serait gênant. Ou bien le quatrième personnage **DC** serait-il lui-même ambivalent ? C'est tout juste la critique que le Père Nicolas fait du « néantement ». On doit donc maintenir que, selon le Père Nicolas, la « défaillance » est toujours la même, et qu'elle est coupable. Mais la difficulté qu'on vient d'examiner montre, a contrario, ce qui suit.

La **DC**, *ou bien* est l'**A** lui-même, *ou bien* n'est pas coupable : ou bien, ou bien, l'un excluant l'autre. Tel est le dilemme auquel conduit la lecture attentive du Père Nicolas. Le fait que le Père Nicolas résolve ce dilemme d'une manière purement verbale, premièrement confirme que le dilemme existe, deuxièmement montre qu'il devrait ne pas exister. La racine de la difficulté, c'est la prétention du « métaphysique » : un sujet créé s'actuant selon l'une de ses puissances n'est pas une réalité simple ; même en acte, il n'est pas l'Acte pur. Il y a, dans le sujet s'actuant, des déterminations réellement distinctes de l'acte ; lesquelles peuvent, de ce fait, avoir des qualifications différentes de celle de l'acte lui-même. Cela seul permet de rendre compte d'une défaillance – ou d'un néantement – qui est coupable exclusivement en vertu de l'acte et en lui, *non au titre de condition de l'acte*. Nous reviendrons sur ce point fort important, il importait du signaler dès maintenant.

La nature de la **DC**, telle que la conçoit le Père Nicolas, est enfin manifestée par le rôle assigné à **DC** au sein du rapport entre Dieu et la volonté posant l'**A**.

« Dieu, connaissant cette **DC** dans son décret permissif, prédétermine l'acte libre qui se trouve lié à elle. Ainsi la prémotion physique ne vient pas surprendre une créature qui hésite encore et qui se trouverait ainsi comme poussée au péché, mais elle donne à cette créature de faire ce que librement elle veut faire : elle est donc en un sens le premier

châtiment du péché» (p. 517, 23-28). Ainsi est-ce à la faveur de la **DC** que la prémotion physique découlant du décret permissif antécédent s'introduit dans la volonté. La prémotion est « pré », c'est-à-dire ontologiquement avant l'acte ; et elle doit l'être, puisque l'acte n'est qu'en vertu d'elle, puisque surtout à cet acte ne doit correspondre qu'une pré-motion. Si en effet il y avait une motion non « pré », mais immanente à l'acte du péché, Dieu toucherait le péché : sacrilège intolérable que de l'oser penser. Grâce à la **DC**, Dieu est pur du péché : Il ne fait qu'y prémouvoir, non pas y mouvoir. Mais il doit bien se résigner à exercer un pré-châtiment, car la **DC** est si coupable que la prémotion dont elle est l'attente est un châtement, un pré-châtiment par conséquent : tout ce qui ressortit à cette pré-motion est en effet « pré », c'est-à-dire ontologiquement avant l'acte. Dieu prend un soin si rigoureux de tenir le péché à l'écart de Lui, qu'Il le châtie avant que commis. Ce Dieu « très délicat et très sage ordonnateur » (p. 517, 3-4), se révèle à l'œuvre singulièrement rude et intransigeant. Il n'y a là cependant qu'un mauvais rêve, inconsistant comme la **DC** dont il émane.

Cherchons en effet, une troisième fois, à déterminer le statut ontologique de la **DC**, à partir du rôle qui lui est assigné. Rappelons pour le faire que la précession dont il va être question concerne la nature et partant l'être, non pas nécessairement la durée. La **DC** paraît excuser Dieu du « décret prédéterminant l'A » (p. 517, 1-2), puisque ce décret **P** concerne une volonté déjà coupable par la **DC** ; **DC** à laquelle correspond **D**, lui-même antécédent à **P** (p. 517, 1). Mais comment se situent mutuellement **DC**, **D**, et la prémotion physique ? Avant de transcrire en langage inexorablement précis – en l'occurrence, ce n'est pas un luxe – les assertions du Père Nicolas, nous devons aiguïser notre instrument. La **DC** est une défaillance ; elle ne laisse pas d'être une réalité positive. Convenons donc, pour un instant, des notations suivantes :

- DC** défaillance coupable, considérée au concret, telle qu'elle se réalise ;
- D(c)** défaillance coupable, considérée formellement, en tant qu'elle est positivement une certaine réalité : l'acte selon cette défaillance ;
- (D)c** défaillance coupable, considérée formellement en tant que déficience (métaphysique), en tant que coupable (moralement).

Et nous rapprocherons l'un de l'autre :

- D** décret permissif antécédent ;
- pré** prémotion physique à l'acte libre du péché.

La **DC** est la disposition qui appelle la **pré** (p. 517, 22). Qu'est-ce à dire ? La **DC** requiert, comme toute réalité créée appartenant à l'ordre de l'opération, une motion... ou une prémotion divine. Or, étant donnés les présupposés, il est impossible d'avoir recours à une autre motion, antécédent à **pré**, chronologiquement cette fois. Et, ontologiquement, il serait abusif – du moins nous paraît-il – de distinguer au sein de la **pré** un aspect réellement distinct qui y serait par conséquent « pré-pré ». C'est donc en vertu de **pré** qu'il faut rendre compte de tout ce qu'il y a de « positif » dans tout ce qui concerne la production de l'A. Donc :

- (1) **pré** est antécédent à **D(c)**

Mais « Dieu connaissant cette défaillance dans son **D**, prédétermine l'acte libre qui se trouve lié à elle » (p. 517, 23-24). Et Il le prédétermine, justement par la **pré**. Or le vouloir de ne pas vouloir le bien, lequel constitue **D**, est antécédent à la **pré** qui rend ce **D** efficace dans la créature :

(2) **D** est antécédent à **pré**

Enfin, nous l'avons déjà vu, « **D** prend sa distinction et sa réalité propre de sa relation à la défaillance » (p. 516, note, 1. 3-4). Et comme le vouloir qui constitue **D** est spécifié par le bien que ce même vouloir veut ne pas réaliser, la défaillance intervient ici en tant qu'elle implique la non-réalisation du bien, c'est-à-dire en tant qu'elle est déficience. La réalité de **D** se prend donc du terme auquel elle est relative, savoir la défaillance-déficience :

(3) (**D**)c est antécédent à **D**

Les trois assertions précédentes expriment fidèlement l'ensemble de l'argument, en lui donnant une rigueur de forme avec laquelle il est fort heureusement impossible de transiger. On conclut alors :

(4) (**D**)c est antécédent à **D**(c)

La défaillance en tant que coupable est ontologiquement antécédente à cette même défaillance en tant que réalité positive.

La **DC** est si coupable qu'elle l'est ontologiquement, avant même d'être : c'est-à-dire qu'elle a une pré-essence qui est la culpabilité. C'est à ce prix qu'elle peut jouer son rôle. Dans ces conditions, on comprend que Dieu, en voulant (ou en permettant ?) que la **DC** existe en vertu de la **pré**, fasse (ou voit ?) que cette **pré** est un châtier pour cette défaillance. Peut-on trop tôt châtier ce qui, avant d'être soi, est déjà culpabilité.

On s'apprêtait à admirer Dieu « très sage animateur » (p. 517, 5). Mais, malheureusement ou heureusement, on doit admirer une farce. La **DC** est un personnage équivoque par l'en-bas où il n'arrive pas à être assis sur une seule chaise, impuissant par l'en-haut où il n'apporte qu'un secours défaillant au **D** qui reste en suspens. Il est, dans l'entre-deux, un entremetteur douteux, préservant Dieu de toucher le péché et justifiant Dieu de concourir à l'acte produit, mais imposant à Dieu de châtier le péché avant que celui-ci soit commis. La **DC** est, face au vrai Dieu, à la fois traitant avec Lui et Lui échappant, un « deus ex machina » qui anime toute la ronde. Mais si on scrute ce fantôme et ce qui semble tenir par lui, on trouve : rien. Ces réserves, quant à la conduite générale de l'argument, n'ôtent rien aux qualités bien connues de l'auteur comme dialecticien, et comme connaisseur de saint Thomas non moins que de ses commentateurs.

La seconde partie de l'enquête répond au second des principes qui ont été initialement rappelés : le monde ne serait pas ce qu'il est, sans les péchés qui s'introduisent concrètement dans le cours de son évolution (p. 7). Et, cependant, « le décret permissif du mal [est compatible avec] le vouloir divin du bien » (pp. 518-532). L'auteur analyse avec une incisive netteté la distinction entre la volonté réelle et la volonté manifestée, afin de situer l'opposition faite à l'une et à l'autre par le pécheur. Le Père Nicolas met en œuvre la distinction classique entre la volonté antécédente et la volonté conséquente. Il

donne, de cette distinction, une interprétation qui est liée, cela est très légitime, à la théorie du **D** et de la **DC**. Cette interprétation vise, comme il se doit, à montrer que la créature, même en péchant, ne s'oppose pas à Dieu réellement.

« Le pécheur agit ainsi réellement contre la volonté de Dieu, mais contre une volonté conditionnée, et sa défaillance précisément supprime la condition que Dieu avait mise à la réalisation de cette volonté, de sorte qu'au moment même où il pèche, Dieu cesse de vouloir qu'il ait la rectitude morale dont ce péché est la privation, puisqu'à ce moment la condition dont dépendait ce vouloir cesse d'exister : de même qu'au moment même où le ver s'attaque à la fleur, il cesse de vouloir le fruit qui était pré contenu dans cette fleur » (p. 530, 1-8). Laissons de côté ce qui, dans ce texte, peut être un lapsus : « Dieu cesse de vouloir ». Est-ce bien d'un vouloir de Dieu qu'il s'agit ? Comment dès lors soumettre ce vouloir à la durée successive qui affecte seulement son effet ? Comment ? on le comprend par les présupposés généraux du Père Nicolas. Si en effet Dieu *cesse* de vouloir lorsque le ver « attaque », c'est parce que ce même ver, avant d'attaquer, était investi d'une motion au repos qui résultait d'un décret divin et d'un vouloir divin. Ce vouloir-là cesse, un autre apparaît : « Nous pouvons morceler ce plan divin en une multitude de décrets » (p. 510, -9). Soit ; à la condition cependant de ne pas oublier que « nous sommes en plein anthropomorphisme et devons y rester » (M., p. 92). Le Père Nicolas rappelle d'ailleurs lui-même la seule vérité qui donne prise sur le mystère : « [Deus] vult ergo hoc esse propter hoc ; sed non propter hoc vult hoc » (I^a q. 19, a. 5). Un seul Vouloir, un seul Décret couvrant tout l'ordre créé en son intégralité.

Retenons donc que : « Le pécheur agit réellement contre la volonté de Dieu, mais contre une volonté conditionnée » (p. 530, 1-2). L'auteur poursuit : « L'efficacité absolue de la motion divine n'est donc pas atteinte » (p. 530, 9). Et il conclut : « C'est le mystère de la permission par laquelle Dieu laisse cette volonté créée s'opposer à sa volonté antécédente en défailant librement, et par là même poser la condition qui l'empêche lui, le Tout-Puissant, de vouloir définitivement ce qu'il voulait, vraiment pourtant mais provisoirement, de cette volonté antécédente » (p. 531, 16-21). Voilà donc, à propos du péché, puisque c'est toujours de lui qu'il s'agit, trois nouveaux personnages. Nous allons convenir de leur identité, afin d'éviter cette sorte d'ambiguïté à la faveur de laquelle on risque de tout démontrer sans convaincre personne :

- V volonté conditionnée, ou volonté antécédente ;
- c condition de cette V, pouvant suspendre l'exercice de V ;
- r rectitude morale.

Nous accusera-t-on de complication ? Nous ne faisons que transcrire avec netteté le texte cité : « puisqu'à ce moment, la condition dont dépendait ce vouloir cesse d'exister » (p. 530, 5-6) ; « si Dieu avait voulu sans condition le bien opposé au péché » (p. 530, 10). Quelle est cette condition ? Comme cela n'est pas explicitement énoncé, procédons à le déterminer.

Par définition même, et en continuant d'assigner l'acception des mots « antécédent », « concomitant », « conséquent », selon l'ordre de l'être et pas nécessairement selon l'ordre de la durée :

(5) c est antécédent, ou pour le moins concomitant à V

D'autre part, puisque, selon V, Dieu veut « vraiment » (p. 531, 20), et que ce vouloir est spécifié par la réalisation du bien qui correspond à la rectitude morale,

(6) V est antécédent, ou pour le moins concomitant à r

Mais, en retour, si il y a rectitude morale, si r est réalisée, alors a fortiori c est réalisée.
Donc :

(7) r est antécédente, ou pour le moins concomitante à c

De (5) et (6) prises ensemble d'une part, de (7) d'autre part, résulte :

(8) c et r sont concomitantes, ontologiquement.

Ainsi, cette c, dont aucune définition pas même descriptive n'est donnée, c'est tout simplement r ; le nom seul diffère. Cela paraît hautement probable d'après le texte du Père Nicolas, mais cela résulte organiquement des rôles joués par les différents personnages dans le développement de l'argument. Le personnage « condition » n'est donc qu'une dénomination. Si, dès lors, on cherche à considérer « ce qui est », il faut substituer à c la réalité qu'il masque, c'est-à-dire la rectitude morale r. C'est tout simplement remplacer la définition par le défini : épreuve normale pour le discours correct.

Nous lirons alors : « Dieu cesse de vouloir que [le pécheur] ait la rectitude dont ce péché est la privation, puisqu'à ce moment la rectitude morale dont dépendait ce vouloir cesse d'exister » (p. 530, 4-6). *Causæ ad invicem sunt causæ*. L'axiome si « usé », grâce au péché, s'étendrait-il à la Cause créée ? En fait, c'est la réalité même de la volonté antécédente qui se trouve mise en question. Mais, avant de conclure avec le Père Nicolas lui-même, ramenons derechef une incorrigible dialectique à l'inflexible logique.

La volonté antécédente V a été inventée en vue de rendre compte de l'A. Or si on considère l'acte du péché concrètement réalisé, V n'est plus qu'un passé, ou une hypothétique possibilité. Il faut donc, conformément à p. 530, 6, renverser le sens de la consécution (6), et admettre comme vraie :

(9) r est antécédent ou pour le moins concomitant à V

d'où résulte d'ailleurs que la suppression de r entraîne la cessation de l'exercice de V.

Dans l'A, r conserve-t-elle une certaine réalité ? Oui, croyons-nous ; et le Père Nicolas l'a noté : « Même pour [celui qui adhère déjà à une fin mauvaise] la fin bonne garde une sorte de primauté... » (p. 516, -9). Mais cette réalité, quelle qu'elle soit, soutient métaphysiquement l'opposition de contradiction avec ce qui en est précisément la négation, avec le péché en tant qu'acte second A, avec la DC en tant que coupable (D)c. Donc :

(10) si (D)c est, r n'est pas.

D'autre part, nous avons vu, toujours avec le Père Nicolas dont nous suivons fidèlement l'argument, que :

(11) si (D)c est, D est également ; et réciproquement.

Il résulte de (10) et (11) que :

(I2) si **D** est, **r** n'est pas.

Enfin, d'après (9), nous l'avons noté, si **r** n'est pas, **V** ne peut pas être : « Dieu cesse de vouloir... puisqu'à ce moment **r** dont dépendait ce vouloir cesse d'exister » (p. 530, 4-6 : en remplaçant comme il se doit **c** par **r**). Donc, compte tenu de (I2) et de (9) :

(I3) si **D** est, **V** n'est pas.

L'inférence qui précède, reposant uniquement sur le principe de non-contradiction, elle est effectivement valable pour l'être et pour l'Être. Il faut donc conclure que **D** exclut **V** : le décret permissif antécédent requiert le néantement du vouloir conditionné (pré-) antécédent. Ce n'est pas formellement contradictoire ; et c'est bien ce que dit le Père Nicolas : « Dieu cesse de vouloir » (p. 530 ; 4-5, 7-8). On peut, à première lecture, estimer que cette expression est seulement une image. Mais il n'en est rien. Si – dato non concesso – le vouloir antécédent a une quelconque réalité, cette réalité est détruite par le décret permissif. **D** s'asphyxie dans l'Acte pur, d'où la **DC** n'arrive pas à le faire sortir ; **D** fait cependant la preuve de sa réalité, en exerçant la toute Puissance divine requise pour anéantir. Mais, malheureusement pour **D** et heureusement pour la sérénité de l'Acte pur, cet étrange combat n'est qu'une seconde farce : **V** n'est qu'une abstraction.

Il y a certes des abstractions qui correspondent à la réalité. Mais la réalité de **V** est celle d'une abstraction qui est exclusivement une abstraction. Le Père Nicolas le note d'ailleurs avec saint Thomas : p. 527, note 2. Nous voilà rassurés. Et cependant... comment imputer au « Tout-puissant [d'être empêché] de vouloir définitivement ce qu'il voulait, vraiment pourtant mais provisoirement, de cette volonté antécédente » (p. 531, 19-21). Dieu voulait vraiment ! Vraiment ? Or voici, ce divin et authentique vouloir n'est pas même une idée divine ; c'est un concept élaboré « cum præcisione » par un cerveau humain. Alors ?

Dieu n'est pas cause du mal, ni directement ni indirectement (p. 7). Tel est le troisième des principes qui commandent toute enquête sur le péché. Et comme le péché est référé, *ex parte Dei*, au **D** il faut examiner comment **D** est compatible avec la bonté divine (pp. 532-546). Le Père Nicolas développe les conséquences des principes qui ont été posés ; et, en bon ordre, il cherche d'abord à montrer comment le **D** rend compte de la prédestination, ensuite pourquoi le **D**, censé être source d'explication, est lui-même voulu et posé par Dieu.

Dieu n'est pas cause du mal. Comment peut-on l'affirmer ?

Dieu ordonnant en effet au surnaturel la créature spirituelle ne Se doit-Il pas de pourvoir à ce que cette créature, la plus parfaite de toutes, réalise l'achèvement qui en justifie l'existence ? Dieu, donc cause le mal, en ne causant pas le bien qu'impliquait son dessein. Cette difficulté est-elle différente de celle que soulève l'acte peccamineux ? Le Père Nicolas suggère le contraire, puisqu'il continue de mettre en œuvre les mêmes instruments : le **D** et le conditionnement. La difficulté nous paraît en effet être la même, quant à la structure et ontologiquement. Que soit commis un seul péché ou qu'existe un seul damné, voilà au moins apparemment dans l'ordre créé par Dieu, objectivement le même désordre : les deux aspects s'en impliquent mutuellement et nécessairement. Si le **D** rend compte du péché, il doit rendre compte en particulier si on peut dire de la non-

persévérance finale, et par conséquent de ce que celle-ci implique *ex parte Dei*, savoir la réprobation. Cette « consequentia » exige a priori le résultat. **D** doit rendre compte de la réprobation. Mais comment ? Le Père Nicolas est fort logiquement conduit à examiner cette question. Elle est en un sens nouvelle : le péché est de l'homme, et il est un acte singulier ; la réprobation est de Dieu et elle porte sur une destinée en sa totalité. Le **D** qui va intervenir et qui figure en titre p. 532 est-il le même que celui dont le statut a été défini dans les deux premières parties de l'enquête ? Quant à la structure et ontologiquement, certainement. Mais ce **D** ne doit-il pas cependant subir une certaine métamorphose pour devenir une permission qui est au vrai la réprobation négative elle-même ? Il est difficile de le déterminer. Nous continuerons donc de désigner par **D** ce décret permissif dont rien n'indique qu'il ait changé de nature ou qu'il soit considéré selon une autre acception.

« De même donc que dans l'ordre d'exécution c'est le péché seul qui prive de la gloire une créature spirituelle, dans l'ordre d'intention c'est la permission de ce péché qui distingue le réprouvé et qui fait pendant à la volonté de sauver dont dépend tout l'ordre de la prédestination » (p. 537, 1-5). Observons en passant, et de nouveau, que l'ordre d'intention est attribué à Dieu disjonctivement, tandis que l'exécution est le fait de la créature. Il en résulte que, ici encore, l'**A** est confronté immédiatement avec la Cause incréée, indépendamment de l'ontologie qui en norme la genèse dans la créature. Ce que nous devons, pour le moment, considérer, c'est la correspondance posée, dans cet ordre de l'intention divine, entre la permission du péché et le réprouvé.

Maintenant, ce qui *ex parte Dei* correspond au réprouvé, c'est par définition même la réprobation. D'autre part, il est précisé que « la réprobation est la contre-partie de l'élection » (p. 535, 11-12) ; que « pour saisir le mystère de la réprobation à son point le moins obscur, il faut le considérer précisément à ce moment où il naît dans la lumière de l'élection divine » (p. 535, 14-16). On voit donc que, au même réprouvé, correspond *ex parte Dei selon le même ordre d'intention*, d'une part la permission du péché (p. 537, 3), d'autre part la réprobation (p. 535, 11, 16) dont il est bien entendu précisé qu'elle est négative (536, -9). D'où il suit que, selon le « modus significandi » utilisé par le Père Nicolas :

(14) permission du péché = réprobation négative ;

les deux expressions désignent la même entité, envisagée au même point de vue formel ; seul diffère le *verbum vocis*.

Enfin, cette permission du péché, qui ressortit *ex parte Dei* à l'ordre d'intention, c'est le **D**. Si en effet Dieu donne permission, c'est, dans la perspective développée par le Père Nicolas, en vertu d'un décret. Et si un décret a pour objet une permission, il s'appelle permissif : c'est du moins ce qu'estime pouvoir penser un lecteur attentif.

Il résulte dès lors de (14) que :

(15) décret permissif antécédent = réprobation négative.

Cette identité, qui tout d'abord n'apparaît pas, à l'analyse s'impose nécessairement. Une difficulté surgit cependant : « La réprobation négative – celle qui précède tout

démérite – ne répugne donc aucunement à la sagesse et à la bonté, ni à la justice de Dieu » (p. 536, -9 à -7); « précède tout démérite »: *quand* y a-t-il démérite? Ou si l'on donne comme il est légitime à « précéder » une acception ontologique, à *quoi* le démérite est-il attaché? « À quoi », c'est-à-dire auquel des éléments intervenant dans l'enquête qui a précédé, et parmi lesquels le mérite n'a pas été mentionné? Le démérite, évidemment s'attache au péché. Mais Il faut préciser; la **DC** est en effet, nous l'avons vu, à la fois inséparable et réellement distincte de l'**A**. Si la défaillance n'était pas coupable, on pourrait en exclure le démérite, lequel serait concomitant (ontologiquement) seulement à l'**A**. Mais la défaillance étant, selon le Père Nicolas, coupable, et subsistant d'ailleurs *dans* l'**A**, elle est enclose dans le démérite. Ce qui est antécédent au démérite est par suite, *ipso facto*, antécédent à la **DC**. Donc :

(16) la réprobation négative est antécédente à la **DC**,

« antécédent » etc. ayant toujours, l'acception métaphysique.

D'autre part, nous le répétons avec le Père Nicolas, « D prend sa distinction et sa réalité propre de sa relation à la défaillance » (p. 516, note, 3-4). D'où :

(17) **DC** est antécédente à **D**.

Or, compte tenu de (15), (16) est identique à :

(18) **D** est antécédent à **DC**.

Les deux affirmations (17) et (18) sont contradictoires quant à la forme. Il faut cependant prendre garde, - la chose est bien connue, - à ce qu'une inéquation a pour limite une équation. La seule hypothèse qui puisse lever la contradiction, entre les affirmations (17) et (18) est que « antécédent » signifie, à la limite, quant à la réalité, « concomitant ». Mais cela est impossible; car, en l'occurrence nous l'avons rappelé, « concomitant » doit s'entendre ontologiquement.

Or **D** concerne Dieu en sa Sagesse, et **DC** la créature en sa faillibilité; il est donc aussi impossible d'identifier **D** et **DC** que de remplacer, dans les affirmations précédentes, « antécédent » par « concomitant ». Le sens, partout, serait altéré. La contradiction demeure.

L'absence de contradiction est, en tout domaine, le critère minimal de la vérité. Et, s'il s'agit d'une théorie concernant la réalité objective, la cohérence abstraite est, selon l'épistémologie réaliste, un signe de conformité à la réalité. La contradiction, si elle existe, peut alors venir soit d'une coordination défectueuse entre des notions qui toutes signifient adéquatement la réalité, soit de la non-conformité de certaines au moins de ces notions à la réalité. En l'occurrence, la contradiction est entre deux rapports que soutiennent entre elles les mêmes notions: le **D** ou réprobation négative d'une part, la **DC** d'autre part. Or la **DC** est une certaine réalité, observable et observée: **DC** est le *defectus-privatio*. Donc les notions qui soutiennent, avec cette notion réelle deux rapports qui s'opposent contradictoirement ne peuvent correspondre, elles, à *aucune* réalité.

La réprobation négative rend donc du moins le service de confirmer que **D** est exclusivement, comme elle l'est elle-même, un concept forgé par le cerveau humain. Les deux concepts doivent s'identifier, si comme on le suppose d'abord spontanément ils

correspondaient à une réalité. Mais comme ils ne signifient ni l'un ni l'autre aucune réalité, ils sont indépendants l'un de l'autre ; la réprobation négative n'a pas à être référée au statut ontologique propre au **D** puisqu'il n'y a pas d'ontologie. On peut donc user de ces concepts, comme on use d'images en d'autres genres littéraires. Cela peut être commode, et même utile, mais à la condition que personne ne soit dupe. Le lecteur qui cherche à pénétrer l'argument du Père Nicolas est contraint de devoir conclure que l'univers des décrets divins, c'est-à-dire le principe même de l'explication, c'est : RIEN.

Le lecteur est, il est vrai, par le fait même rassuré. Certaines assertions, rien moins que surprenantes, viennent de ce que le Père Nicolas projette en Dieu, pour les Lui attribuer immédiatement, des notions qui, considérées selon toutes leurs déterminations formelles, n'appartiennent qu'à l'ordre créé ; ou bien, inversement, résorbe ce qui concerne Dieu exclusivement en ce qui appartient en propre à la créature. Voici trois exemples. Ils font d'ailleurs intervenir des notions qui sont seulement d'autres dénominations de la même entité abstraite déjà désignée de deux façons : **D**, ou réprobation négative.

« La réprobation, elle, est la contre-partie de l'élection : dans son concept même, le choix implique l'abandon d'un certain nombre ; il n'y aurait pas de choix si nul n'était laissé » (p. 535, 11-14). M. Jacques Maritain a suggéré, par une savoureuse comparaison (p. 101), l'anthropomorphisme de cette conception. Oserons-nous ajouter que même les biblistes ont discerné le « choix non ségréatif » : l'Amour choisit chacun, sans exclure qui que ce soit.

« [Dieu] ne donnera pas [à celui qui n'est pas choisi la préservation qui l'empêcherait de se rendre coupablement infidèle à l'amour de Dieu], parce qu'il n'a pas décidé de son salut, parce qu'il ne l'aime pas de cet amour de prédilection par lequel il veut à certains, inconditionnellement, ce bien de la vie éternelle » (p. 537, -7 à -4). Ainsi, l'élection équivaut, de la part de Dieu, à un amour inconditionné, la réprobation négative à un amour sous condition, « cette condition [étant que] la créature spirituelle ne se dérobe pas par sa faute au don de la grâce » (p. 536, 17-18). Voilà donc une condition que Dieu S'impose à Lui-Même. D'une part en effet, le vouloir ou l'amour inconditionné est si absolument gratuit que « Dieu ne [le] *doit pas* à sa créature » (p. 536, -7) ; c'est donc le vouloir divin qui mesure la destinée de la créature, et non inversement : qui d'ailleurs en douterait ? C'est le vouloir conditionné qui, de soi et parce qu'il est vouloir divin, mesure la destinée de la créature spirituelle. D'autre part, cet amour conditionné est seulement un autre nom de la réprobation négative, laquelle « précède tout démérite » (p. 536, -9), laquelle précède par conséquent le fait que « la créature spirituelle se dérobe, par sa faute, au don de la grâce » (p. 536, 18). L'amour conditionné, ne pouvant être conditionné parce qu'il « précède » (p. 536, -9), il faut conclure que, pour mesurer la destinée de la créature, il doit s'auto-conditionner. Cela n'a aucun sens réel.

On retrouve d'ailleurs la difficulté soulevée par le Père Nicolas lui-même à propos du **D** (p. 515, note 6). Mais la forme nouvelle que revêt cette difficulté est tout à fait symptomatique. Il y a bien, en l'occurrence un conditionnement, celui que Dieu Se donne en créant. L'acte libre de la créature est condition de sa déréliction ; il est également condition de sa justification. Le sujet récepteur de la grâce, ce n'est pas l'acte

produit considéré séparément, c'est la créature spirituelle produisant cet acte. Si on confronte immédiatement Dieu avec l'acte produit, on est inéluctablement conduit à qualifier la causalité incréée par comparaison avec l'effet créé. L'amour exercé par Dieu est dit inconditionné, si le Don qui est en Dieu – qui, en Dieu, est Dieu – se retrouve, en vertu de cet amour, dans l'acte bon ; et l'amour exercé par Dieu est dit conditionné, si le Don qui est en Dieu communicable ne se retrouve pas dans l'acte peccamineux. Ces qualifications sont, nous venons du voir, en porte à faux. Cela tient à ce que le véritable mystère, celui de la co-ordination entre la Cause incréée et la cause créée, a été évacué : en même temps que l'ontologie du sujet créé. Nous reviendrons en terminant sur ce point essentiel.

Enfin, peut-on dire que « [les prédestinés] sont dignes [du Royaume] parce qu'ils ont été plus aimés » (p. 535, 5) ; tandis que « les réprouvés sont moins aimés » (p. 537, -3) : à tel point que « la réprobation négative comporte une sorte d'indifférence à l'égard du salut effectif de celui qui n'est pas choisi » (p. 537, 9-10). Exprime-t-on vraiment de cette manière, quoi que ce soit du mystère ?

N'attribue-t-on pas à Dieu Lui-Même, des modalités, en particulier un « plus ou moins » issu de l'univocité, qui ressortissent exclusivement à l'effet créé ?

Le **D** étant censé rendre compte de l'**A**, et de sa compatibilité avec la bonté divine, il reste à justifier le **D** lui-même au point de vue de la finalité. Nous devons, encore une fois à regret, critiquer la solution proposée par le Père Nicolas. Elle comporte premièrement l'exposé critique de l'argument traditionnel, deuxièmement la présentation d'un nouvel argument.

Le mal n'est-il pas justifié par le bien dont il est en fait la condition ? Ce que Dieu manifeste dans certains cas, Dieu n'induit-Il pas, par le fait même, à le croire vrai toujours, en dépit même de l'apparence contraire ? le Père Nicolas a formulé cette doctrine avec netteté dans la partie critique de son exposé (pp. 87-89). Reprenant l'argument à son compte, le Père Nicolas l'exprime en fonction de ses propres présupposés. Le **D** étant censé rendre compte du péché, la justification de celui-ci doit concerner formellement le **D**. Le paragraphe s'intitule d'ailleurs : « la raison du **D** » (p. 538). L'argument traditionnel prend donc inéluctablement dans cette perspective la forme que justement lui donne le Père Nicolas La comparaison ne vise plus *in directo* le mal et le bien observés, mais la *permission* du mal et l'*obtention* du bien « Dieu ordonne le mal au bien qu'il sait et veut en tirer, mais sa permission n'est pas ordonnée à l'obtention de ce bien » (p. 540, note 2 fin). On doit même ajouter : il est impossible qu'elle le soit. D'un décret divin on peut en effet, à la rigueur, dire qu'il est ordonné à un effet créé ; mais il ne peut alors s'agir que de l'effet auquel ce décret correspond. En ce sens, **D** peut être ordonné à **DC** : mais à elle exclusivement. Et si, d'autre part, **D** était ordonné au décret positif du bien à obtenir, alors, le vouloir positif de ce bien rendant positif tout ce qui lui est ordonné, **D** serait par le fait même un décret positif de la **DC**.

La conclusion du Père Nicolas découle donc du principe de toute l'explication : « la permission du mal n'est pas ordonnée à l'obtention du bien ». Et, plus explicitement : « Dieu tire parti du mal qui arrive, mais il reste à savoir pourquoi il permet qu'il arrive. Ce ne peut être uniquement à cause des biens qu'il veut en tirer » (p. 540, 6-8). C'est-à-

dire que, selon le Père Nicolas, l'argument traditionnel ne répond pas formellement à la question posée. Il y a là, tout simplement, un nouvel indice de la tendance qui affleure dans toute l'étude du Père Nicolas ; le mystère du mal et du péché se traduit en effet pour l'intelligence rationnelle sous forme de question, et cette question peut être entendue de deux façons. D'une part *a posteriori* : les choses étant ce qu'elles sont, on en cherche une justification, c'est-à-dire une « convenance » vouée à ne pas être parfaitement explicative, encore moins démonstrative ; tel est le sens de l'argument traditionnel, lequel peut d'ailleurs être indéfiniment approfondi. D'autre part *a priori* : « pourquoi » (p. 540, 7) les choses sont-elles ce qu'elles sont ? Dans cette vue, il est impossible de s'arrêter avant d'avoir trouvé, ou cru trouver, la raison parfaitement explicative, voire nécessitante. « Dieu fait ainsi, parce qu'il est impossible qu'il en soit autrement ». Assigner cette impossibilité, ou cette nécessité, est-ce une tâche d'homme, ou même d'Ange ? C'est en tout cas cette tâche que le Père Nicolas se trouve contraint d'entreprendre, par la manière même dont il pose la question.

L'auteur avait déjà exprimé l'idée dont il estime pouvoir faire le principe de cette ultime justification du péché : « la connexion [du péché] avec l'origine du néant de la créature » (p. 515, 12) ; « la défectibilité [de la créature] qui vient du néant à partir de quoi elle est faite » (p. 517, 18). La connaturalité avec le néant, si on peut dire, de toute la création, tel est donc le principe de toute l'explication. On en peut souhaiter de plus approprié, non en assigner de plus radical. « Si Dieu ne pouvait pas vouloir des créatures libres sans permettre de façon générale et indéterminée le mal moral, il pouvait en revanche ne permettre d'une façon précise aucune défaillance. Il ne l'a pas fait : pourquoi ? » (pp. 540-541). *Pourquoi ?* C'est *parce que* Dieu, gouvernant les créatures contingentes, non pas seulement chacune en particulier mais considérés dans leur ensemble, dans ces conditions « Dieu ne peut pas » (p. 541, 16) gouverner ces créatures conformément à la contingence qui affecte leur opération sans permettre qu'elles défailent.

Le néant, et puis la contingence, fondent donc l'argument propre qu'on vient de lire. Appelons-le, pour plus de clarté, *l'argument du collectif*. C'est en effet *parce que* « la providence générale de Dieu considère [“ces natures capables de défailir dans leur opération” (p. 541, 9)] dans leur ensemble » (p. 541, 15-16) que « Dieu ne peut pas les gouverner ainsi [c'est-à-dire “sans permettre qu'elle défaille” (p. 541, 13)] sans que soit supprimée leur contingence » (p. 541, 16-17). Observons que, dans cette première partie de l'exposé, l'argument du collectif se réduit à une affirmation, plus exactement à une insinuation : « Nous pressentons que... » (p. 541, 16). Mais la suite du texte montre que ce « pressentiment » signifie en réalité « intuition », et que cette intuition du Père Nicolas doit être tenue comme manifestant la vérité. Observons également que l'argument du collectif est énoncé d'une manière indéterminée : non pour une créature libre capable de pécher, mais pour une « nature affectée de contingence et capable de défaillance » (p. 541, 13).

L'argument du collectif requiert donc confirmation et précision. Le Père Nicolas poursuit : « Pour comprendre toute la force de cette raison [c'est-à-dire l'argument du collectif], il faut se rappeler le caractère de responsabilité qui est essentiel à la défaillance morale, et en même temps le lien qui la rattache à l'origine de néant de la créature libre.

Il est remarquable de voir saint Thomas, quand il traite de la défectibilité des créatures, mettre sur le même plan la défaillance morale et la défaillance physique » (p. 541, -4 sv). Le mot « analogie » est employé un peu plus loin (p. 542, 21); l'analogie elle-même est d'ores et déjà affirmée: « la défaillance morale et la défaillance physique sont sur le même plan » (p. 542, 1), Comment cela est-il prouvé? Par le critère d'autorité. Mais il est « remarquable » qu'un auteur docte en saint Thomas cite seulement deux textes qu'il n'analyse pas, pour accrédi-ter sans la prouver une affirmation qui constitue la majeure de tout l'argument. Et le Père Nicolas estime pouvoir confirmer, en vertu de cette analogie non établie, l'argument du collectif encore improuvé.

Le pourquoi de la défaillance morale, et donc du **D**, est en effet, d'après l'analogie supposée, le même que celui de la défaillance physique. « Or comment concevoir un monde où les êtres corruptibles ne seraient jamais atteints par le mal? Remarquons-le, pour chaque être, même le plus humble, la déficience est un mal qui le blesse, et qui aurait pu ne pas être; mais s'il n'y avait aucune déficience, l'action divine ne respecterait plus les conditions de l'agir créé, elle imposerait au monde un ordre qui ne lui serait plus naturel » (p. 542, 6-12). Voici donc complètement, explicitement – et intégralement non prouvé – l'argument du collectif. L'ordre physique comporte *nécessairement* la déficience « qui est un mal », parce que les natures qui le composent sont, dans leur opération, affectées de contingence. Or l'être de nature spirituelle est affecté, dans l'exercice même de sa liberté, d'une contingence encore plus grande. Donc, *nécessairement*, la défaillance « qui est un mal » existe dans l'ensemble des êtres de nature spirituelle. Et comme cette défaillance « qui est un mal » est alors un péché, et qu'au péché doit *nécessairement* correspondre un **D**, il sait que le **D** existe *nécessairement*. La question de son « pourquoi? » est donc résolue. Elle l'est même si parfaitement qu'on cherche en vain quel contenu réel peut avoir la protestation du Père Nicolas: « Nous n'aurons pas la naïveté de croire que le **D** abolit le mystère » (p. 545, -2). Où est donc le mystère? ou, qu'est-ce qu'un mystère? Si le **D** est impliqué nécessairement par l'ordre immanent au monde physique, il n'est un mystère que comme le cosmos est un mystère.

Il serait vain d'insister. Car, au vrai, rien n'est prouvé. La « raison » du **D**, elle consiste en l'affirmation a priori d'une analogie et en un « pressentiment » qui est peut-être une intuition mais qui est certainement incommunicable. Un principe peut, il est vrai, être prouvé par ses conséquences. En l'occurrence, l'analogie entre le moral et le physique ne pourrait-elle être fondée sur une observation autre que celle du collectif? Le Père Nicolas note tout d'abord très clairement la différence qu'inclut l'analogie: « [Les déficiences physiques] remontent toujours en définitive à un agent qui, en produisant son effet propre, a causé un dommage à un autre, de sorte qu'il serait impossible de sauvegarder le bien de chaque être matériel, sans permettre aucun mal. Au contraire le mal moral comme tel n'a aucune autre cause que la volonté déficiente: et celle-ci pourrait fort bien agir pleinement selon sa nature sans jamais défailir » [p. 542, 15-20]. Mais le Père Nicolas se ravise aussitôt, et poursuit incontinent: « Et pourtant nous pouvons pousser jusque-là notre analogie » (p. 542, 20-21). Cela signifie que la différence immédiatement observée (p. 542, 15-20) doit se trouver elle-même incluse (?) ou englobée (?) ou résolue (?) dans l'analogie suffisamment « poussée », c'est-à-dire dans « [l'identité de] plan entre la défaillance morale et la défaillance physique » (p. 542, 1)...

identité suffisamment « poussée ». Quelle sorte de pulsion faut-il faire subir à une analogie qui est une « identité de plan », pour qu'elle arrive à absorber une opposition de contrariété. C'est quasi de la chirurgie. Nous ne voyons pas que le Père Nicolas réussisse l'opération. Voici du moins les instruments.

Le Père Nicolas rappelle d'abord la triangulation de base : « le péché se compose de trois éléments : son sujet, l'acte volontaire, autrement dit la volonté en acte second ; la "conversion" ; l'"aversion" » (p. 512, 8-11). Et, ayant observé nous venons du voir, et fort justement, que le péché – déficience morale par antonomase – est tout autre que la déficience physique, le Père Nicolas considère dans le péché la « conversion », *et les conséquences qui en découlent*. Et il conclut : « Comme il est impossible que tous les êtres corporels exercent pleinement leur activité propre sans causer des maux physiques, de même il est impossible que toutes les possibilités d'agir de la nature libre, non parvenue encore à sa fin, soient respectées par le gouvernement divin, sans que cette nature, librement et coupablement, cause des défaillances morales » (pp. 542, -3 à 543, 4).

Nous reviendrons sur le rapprochement « mal physique – mal moral ». Il faut d'abord examiner l'inférence sur laquelle il est fondé : « comme »... « de même ». Prenons un exemple. Voici un escalier, dont un côté est réservé à la montée, l'autre à la descente. Un individu que nous supposons assez fort physiquement, et qui fait consister la liberté à agir sans règle, désirant jouir de cette sorte de liberté, descend l'escalier du côté réservé à la montée ; il bouscule, meurtrit... « per accidens » bien sûr. Mais enfin, il réalise une « possibilité d'agir de sa nature libre » ; en sorte que, pour qu'il soit vraiment libre, ce « per accidens » est inéluctablement nécessaire. Cependant, cette heureuse expansion a son envers. Les personnes qui montent, péniblement et chargées de valises, sont bousculées, renversées, blessées... mortellement peut-être. On peut imaginer toutes sortes de choses. Mais il y a une chose qui passe toute imagination, et que l'« analogie » atteint, elle, avec aisance, ces personnes donc, outre la chute physique, bénéficient *concomitamment* d'un autre privilège : celui de tomber dans une défaillance morale. Voilà ce qu'exige de conclure le « de même » (p. 542, -1) à partir du « comme » (p. 542, -3). En effet, « [Les déficiences physiques] remontent toujours en définitive à un agent qui, en produisant son effet propre, a causé un dommage à un autre » (p. 542, 14-16). Le dommage, c'est-à-dire la déficience, il est *pour l'autre* ; car il ne peut *aucunement* être dans l'agent en acte de son effet propre : s'il en était ainsi, c'est Dieu Lui-Même qui serait directement l'auteur d'une déficience, en même temps que de la nature spécifiée par cet effet propre.

Le « comme » / « de même » a évidemment la même valeur que la conclusion à laquelle il conduit : *il est faux*. Car c'est, qui en douterait ? l'individu ouragan qui, en l'occurrence, a le monopole du mal moral. Les bousculés n'ont que du mal physique ; ce mal physique, devenant objet de leur jugement de conscience et de prudence, peut être à l'origine de défaillance coupable ou de dépassement héroïque : mais, le considérer déplacerait seulement la question que nous examinons. Pourquoi la conclusion impliquée par l'« analogie » est-elle inadmissible ? Tout simplement parce qu'il n'y a aucune analogie positive entre l'agent physique effectuant son opération propre et

s'intégrant à l'ordre de l'univers d'une part, et l'individu qui use *mal* de la liberté qu'il conçoit *mal* d'autre part.

On dira : l'analogie positive « comme » / « de même » vaudrait, si l'individu en question usait bien de la liberté. Oui, dans ce cas, l'analogie vaudrait. Mais alors elle ne pourrait avoir le rôle que le Père Nicolas lui attribue. Car si l'être libre, tout être libre, usait bien de la liberté, « comme » tout agent physique accomplit « son opération propre », alors il n'y aurait plus de mal moral. Or, c'est justement du mal moral qu'on se propose d'assigner le pourquoi, par analogie avec le « mal physique ». Donc, ou bien l'analogie positive est valable, c'est-à-dire qu'elle existe, et la question qu'elle était censée résoudre s'évanouit et n'existe plus ; ou bien la question existe, et c'est l'analogie qui cesse d'exister... au moins pour le bon sens. Voilà donc un bien étrange proportionnement entre la fin c'est-à-dire la question à résoudre, et le moyen ordonné à cette fin c'est-à-dire l'« analogie positive ». C'est une sorte, une troisième sorte de néantement, qu'on pourrait appeler le néantement alternatif : si la fin existe, le moyen n'est qu'un fantôme, et si le moyen est consistant, la fin a disparu. L'analogie existe entre l'agent physique en acte de son opération propre, et le sujet spirituel normant par la vérité l'exercice de la liberté ; et cette analogie exprime l'harmonie du monde créé. Mais précisément le péché détruit cette harmonie ; *ipso facto*, inéluctablement, il échappe à l'« analogie ».

Nous appellerons *argument de l'interférence* cette seconde manière de raisonner. Elle consiste en effet à transposer dans l'ordre moral une interférence qui est observée dans l'ordre physique. Cette transposition « comme » (p. 542, -3) / « de même » (p. 542, -1) repose sur un raisonnement inductif dont le medium est : « La plénitude d'activité de l'ensemble des êtres entraîne nécessairement [“il est impossible que” (p. 542, -2)] le mal ». Censé prouvé à partir de l'ordre physique, le medium, alors, prouve dans l'ordre moral. Qu'il y ait là un second argument, le Père Nicolas le déclare explicitement : « Nous avons donc là deux arguments un peu différents. D'un côté l'être libre peut, selon ses conditions naturelles, défailir dans l'ordre moral, c'est-à-dire en pleine responsabilité : en raison de cela, le gouvernement divin ne s'adapterait pas complètement aux natures qu'il dirige s'il ne comportait la permission d'aucun péché... » (p. 543, 5-9) ; « Le second argument envisage l'acte positif du péché, qui répond à une réelle possibilité d'agir de la créature libre... » (p. 543, 23-25).

Nous avons distingué deux arguments en les désignant respectivement : argument du collectif, argument de l'interférence. Et, en vertu de ce qui précède, le bilan est le suivant. L'argument du collectif se réduit à une affirmation concernant directement l'ordre moral. L'argument de l'interférence est formellement une induction ; il se réduit en fait à affirmer, sans la prouver, la réalité d'une analogie. On « pousse » jusque dans le « moral » une loi observée dans le « physique ». Ce passage est, nous l'avons vu, fallacieux : car la disparition de ce qu'il vise à éclairer est la condition de sa validité. Et, d'autre part, on notera que la réalité observée dans l'ordre physique aussi bien que dans l'ordre moral est un collectif. Le « mal » physique n'affecte pas l'agent produisant son opération propre, mais c'est « un dommage causé à un autre » (p. 542, 16). « Il est impossible que tous les êtres corporels exercent pleinement leur opération propre, sans

causer des maux physiques» (p. 542, -2). « Mais si nous considérons l'ensemble de ces natures contingentes... » (p. 541, 14). Les considérations du Père Nicolas se réduisent donc à deux affirmations concernant respectivement le « physique » et le « moral ». Il ne peut pas y avoir d'analogie réelle sous-jacente à ces deux affirmations, bien que formellement elles aient la même expression, savoir : le collectif constitué par un ensemble de natures contingentes en acte de leur opération comporte nécessairement le mal. Nous disons « collectif », pour signifier qu'il s'agit de l'ensemble comme ensemble.

La justification du **D** se réduit donc à *une* affirmation, affirmation si surprenante qu'on doit la relire attentivement : « Si nous considérons chacune en particulier [chacune des natures capable de défaillir dans leur opération], il est bien évident que Dieu peut la gouverner d'une façon tout à fait conforme à sa contingence sans permettre qu'elle défaille : car elle peut ne pas défaillir. [Et cette observation vaut expressément pour la nature libre : "Au contraire, le mal moral comme tel n'a aucune autre cause que la volonté déficiente : et celle-ci pourrait fort bien agir pleinement selon sa nature sans jamais défaillir" (p. 542, 18-20)]. Mais si nous considérons l'ensemble de ces natures contingentes – et la providence générale de Dieu les considère dans leur ensemble –, nous pressentons que Dieu ne peut pas les gouverner ainsi sans que soit supprimée leur contingence : elle demeurerait attachée à leur nature, mais ne passerait pas dans leur opération » (p. 541, 11-19).

Revenons à notre exemple. Les affirmations qui précèdent, concrètement, signifient ce-ci : Si Dieu « considérait », *chacun en particulier*, les individus-ouragans contenus en puissance prochaine dans l'humanité, Dieu pourrait gouverner *chacun* de telle manière qu'il soit parfaitement libre sans cependant être ouragan. Mais Dieu « considère évidemment dans leur ensemble » tous ces individus ouragans en puissance prochaine dans l'humanité. Dieu, alors, est-Il débordé ? Toujours est-il *qu'Il ne peut plus* gouverner cet ensemble « de cette façon ». Pour que l'humanité prise dans son ensemble puisse agir librement, il *faut* qu'il y ait des individus-ouragans ; bien que, encore une fois, chacun de ces individus *individuellement* puisse être parfaitement sans être ouragan. Alors, pourquoi *faut-il* ? Dieu ne pouvait-Il disposer les choses autrement ? Même s'Il décide de ne pas le faire, *ne pouvait-Il faire* que l'être libre le soit plénièrement jusque dans l'exercice de la liberté, et que, en même temps, il n'y ait aucun péché ? Réponse ; surprenante réponse, postulée nous l'avons observé par la manière même de poser la question : *oui*, Dieu le peut, *individuellement* ; *non*, « Dieu ne [le] peut pas » (p. 541, 16), *collectivement*. Et pourquoi ce « non » ? Pourquoi le collectif peut-il imposer un veto à Dieu Lui-Même, *le collectif comme tel* et non pas le « personnel » ? Cette ultime et décisive question demeure sans aucune réponse.

Le seul argument qui est censé la résoudre, c'est l'« identité de plan » (p. 542, 1), et l'« analogie » (p. 542, 21) positive entre le « physique » et le « moral » : qu'il s'agisse de déficience (p. 542, 1, 14) ou de mal (p. 542, 18, -1). Mais cette prétendue analogie positive est, nous l'avons vu, vaine ; car elle n'a de réalité qu'en évacuant ce qu'elle visait à expliquer. Alors, pourquoi, aux prises avec *le collectif comme tel*, Dieu « ne peut-Il pas » (p. 541, 16) faire que la liberté soit exercée sans péché ? Une seule réponse nous paraît possible. Si Dieu pouvait faire ainsi, s'Il pouvait faire que dans le *collectif* constitué par

les êtres libres, il n'y ait en acte aucun individu ouragan, il n'y aurait plus de pourquoi justifiant le décret permissif antécédent. Or il faut que ce décret fonde son antécédence sur une « raison » (p. 538). Il faut donc que le *collectif comme tel* inclue en acte des individus-ouragans. Dieu Lui-Même ne peut pas faire qu'il en soit autrement. Si Dieu pouvait, Il ne pourrait plus avoir de raison de permettre le mal.

On peut se demander – est-ce calcul trop humain ? – ce que Dieu « gagne » à avoir une raison de permettre le mal, à la condition d'enregistrer comme impératif, émanant d'un *collectif* qui après tout est son œuvre, un comportement nécessaire qui est tout simplement l'effectuation du mal. Autant déclarer d'emblée, nettement, ce que le lecteur doit conclure laborieusement. La raison pour laquelle Dieu permet le mal, c'est qu'Il ne peut pas faire autrement ; le mal étant la conséquence nécessaire du *collectif* qui est l'un des modes de la création, Dieu n'a pas à permettre le mal, Il a à savoir ce qu'Il veut, à acquiescer à ce qu'Il fait. Nous avouons n'être pas pleinement satisfait par cette explication. Et nous ferons observer que la théorie nicolaïenne devrait subir pour le moins de très sérieux aménagements, si on tentait de l'étendre au péché de l'Ange. Le « collectif » angélique aurait-il un bouc émissaire en la personne de Lucifer ?

On doit d'ailleurs, primordialement, se demander si tout cela est bien conforme à la Sagesse d'un Dieu qui est Amour. Le Père Nicolas évoque, à l'appui de sa thèse, la théorie cartésienne de l'impulsion initiale du Créateur (p. 543, 13). Et puis le Père Nicolas se reprend « si ensuite nous remettons Dieu à sa vraie place, celle du premier Moteur dans le mouvement du monde... , nous devons dire et pour la même raison la même chose : il y aura certainement des péchés parce qu'il y a es êtres capables de pécher » (p. 43, 16-22). Que Dieu soit l'Excitateur ou le premier Moteur, cela en effet revient au même. Dieu, alors, n'est pas l'Amour créant, éclairant, inspirant, guidant, jugeant chacun ; Dieu est l'ordonnateur efficace, Il soutient perpétuellement un ensemble d'opérations conformes aux lois qu'Il a posées immanentes aux créatures. En particulier, le *collectif comme tel* est ce qu'il est ; Dieu évidemment n'y peut rien, puisque c'est Lui qui l'a fait. Or chacun sait que les grands ensembles comportent toujours des ratés : on peut même, à l'avance, les nombrer. Dieu aurait, dans ces conditions, une science bien courte si, créant ces natures contingentes, Il ne prévoyait pas le péché « ante prævisa demerita ». Le péché n'est qu'un raté inhérent au *collectif comme tel*. Cette conception est-elle bien chrétienne ? Elle est du moins parfaitement teilhardienne.

Nous partageons, autant que faire se peut, le fervent désir dont le Père Nicolas témoigne pour l'« explication ». Nous ne pouvons admettre une conclusion qui, quoi qu'il en soit d'ailleurs de sa teneur, n'est pas prouvée. Elle est apparemment fondée ; mais, en réalité, le fondement même est en quelque sorte lézardé d'une confusion. L'analogie qui est censée coordonner et confirmer l'un par l'autre l'argument du collectif et l'argument de l'interférence n'existe pas réellement. Son apparent contenu vient de ce que des notions spécifiquement différentes sont englobées, quant à l'usage, dans une synonymie qui leur confère arbitrairement l'univocité. Contingence, déficience, défaillance, défectibilité, corruptibilité, mal physique ou « dommage » (p. 542, 16), mal, « mal physique » (p. 542, -1), mal moral, péché... toutes ces choses sont, dans la rédaction du Père Nicolas que nous supposons hâtive, liées continûment, sinon confondues. « Les

êtres corruptibles [sont inévitablement] atteints par le mal » (p. 542, 6-7). « La déficience est un mal qui atteint [chaque être] et qui aurait pu ne pas être » (p. 542, 9-10). Il y a en effet une déficience par non-conformité à la nature, qui peut être appelée un mal. Mais serait-ce donc un mal pour les feuilles de tomber à l'automne, et puis de se corrompre ? Et la pièce jetée défaille-t-elle lorsqu'elle tombe sur « face » ou sur « pile » ? Et le photon qui traverse un écran percé de deux trous défaille-t-il en passant par celui-ci, ou bien en passant par celui-là ; à moins qu'il ne soit défaillant parce qu'il n'est pas prédéterminé physiquement. Confondre la contingence avec la défaillance implique en particulier de confondre la causalité avec le déterminisme univoque. C'est là une erreur déjà ancienne, mais on ne voit pas qu'il incombe à la théologie même traditionnelle de la perpétuer. Il faudrait des pages pour expliciter les multiples glissements à la faveur desquels les conclusions du Père Nicolas revêtent une apparence de raison.

Ces glissements viennent semble-t-il d'une confusion entre l'analogie et l'univocité. Tout le non-immuable, qu'il soit contingence ou mal, physique ou moral, est « mis sur le même plan » (p. 541, -1). Et la « contingence-déficience-défaillance-mal-péché » est transposée dans l'ordre moral telle qu'elle est observée matériellement. Nous avons vu que cette transposition ne résiste pas à un examen attentif. Et le seul fait d'identifier pratiquement, d'une manière à la fois vague et absolue – ce qui d'erechef est tout à fait teilhardien –, cette transposition à une « analogie » (p. 542, 21), suppose la prétention des exigences méthodologiques les plus élémentaires. Si l'« analogie », c'est-à-dire en fait la transposition non fondée, était valable, elle devrait porter sur la réalité. Elle devrait donc, de cette réalité, concerner le « positif » en même temps que le « négatif » : car, dans la réalité, jamais il n'y a que du « négatif ». Or, en l'occurrence, à la contingence attachée au *collectif comme tel*, est associé un déterminisme dont le type est propre au *collectif comme tel*. Avant même d'examiner si la contingence-défaillance constitue la base d'une analogie véritable entre le physique et le moral, il eût fallu montrer que le mal moral c'est-à-dire le péché est normé stochastiquement comme l'est le mal physique. Qu'en est-il au vrai ? Les statistiques concernant la délinquance seraient-elles tenues par Dieu qui permet le péché, comme normant le collectif constitué par les jugements de conscience ? Certains délinquants ne précéderont-ils pas, dans le royaume de Dieu, certains théologiens vertueux ?

Nous bornerons là notre critique. Il serait vain de la prolonger à propos des conséquences. L'objet véritable du débat, c'est le principe même de l'explication. C'est sur quoi s'opposent le Père Nicolas et M. Jacques Maritain, est c'est ce que nous allons maintenant examiner.

Le rapport entre Dieu et la créature est pour nous plus mystérieux que Dieu Lui-Même. Ce rapport implique une irréductible gratuité : Dieu ne crée pas « par nature ». Et il importe d'autant plus de rappeler cette vérité que l'on considère, de la création, ce qui en fait s'y oppose à la communicabilité qui seule en fonde la gratuité. En vue d'exprimer que Dieu crée librement et non nécessairement, on peut dire que Dieu crée par des « idées » qui deviennent des décrets efficaces par sa volonté. Dieu est architecte, dramaturge, poète, géomètre. User de ces comparaisons est utile. « Nous posons » des idées en Dieu : le Père Nicolas le rappelle avec saint Thomas (p. 511). Corrélativement,

nous disons qu'il existe un plan, une scène, un dessein... ; cela est légitime. Mais, ces choses une fois posées, il faut se garder d'en oublier l'origine. *C'est nous qui les posons* : M. Jacques Maritain le rappelle fermement et justement (p. 92). L'anthropomorphisme est, pour l'homme, inéluctable : il se trouve impliqué dans le rapport même qui existe entre la pensée et la réalité. Mais cette justification originelle exige un permanent discernement : il faut ne pas confondre les catégories de la pensée et celles de la réalité ; et cela d'autant plus que ces deux sortes de catégories sont conformes les unes aux autres, et ont en commun *certaines* normes : certaines, et non toutes, il faut examiner chaque cas.

Raisonnement sur des entités abstraites que l'on attribue à Dieu – idées, décrets, plans – risque de donner une consistance factice à un univers intermédiaire qui, en raison de sa complexité, n'est pas Dieu Lui-Même, et qui, composé d'idées, est coupé de la réalité. Le signe en est que cet univers est, parce qu'idéal, exonéré de la succession, bien qu'il n'ait pas pour durée, simple, l'Éternité : aussi y fleurissent les « pré ». Le Père Nicolas rappelle, il est vrai, les distinctions à la fois classiques et indispensables. Il rappelle même, avec une force et une précision qui valent d'être notées : « Le principe des distinctions sans lesquelles il nous est impossible de concevoir et de dire quoi que ce soit de Dieu, est dans les créatures d'où nous viennent les concepts que, par extension analogique, nous faisons servir à nous représenter, inadéquatement, Dieu » (p. 12, 16-20). « Pas plus qu'on ne déduit les êtres à partir de l'Être ou les actions créées à partir de l'Action incréée, on ne déduit les libertés créées à partir de la Liberté divine : on les constate d'abord... » (p. 19, 17-19). « Le principe d'une distinction valable en Dieu ne saurait être que dans la créature... » (p. 30, 14-15 ; p. 31, 11-12). Ces affirmations, qui sont groupées dans la première partie du travail du Père Nicolas, ne sont pas, par la suite, mises en œuvre de manière suffisante.

Le **D** devrait, selon les principes si justement rappelés par le Père Nicolas, « prendre sa distinction et sa réalité propre de sa relation à la défaillance » (p. 516, note l. 3-4) ; mais nous avons vu qu'il n'y arrive pas. En fait, le **D**, qui est censément la clé de l'explication, est bien homogène à cet univers intermédiaire dont la durée est une sorte d'ævum abstrait, ni successif ni éternel. Cet univers, les décrets qui le composent, ne sont au vrai que des abstractions ; mais il leur est inéluctablement attribué une sorte d'entité virtuelle, en raison même du statut épistémologique supposé légitime pour l'explication. C'est de ce statut qu'il faut discerner les implications. L'argument développé par le Père Nicolas présuppose le Dieu architecte, concevant et réalisant le « plan divin composé de l'ensemble de [tous] les décrets organisés entre eux » (p. 510, -6). Voici donc tous les événements de l'histoire du monde présents, in extenso et simultanément, sous le regard de Dieu. Mais cet ensemble, qui paraît être ultime actuation parce qu'on en a banni la succession, est en réalité une abstraction. D'une part en effet, pour nous, il n'est pas réalisé, il n'est pas de l'« observé » ; et d'autre part, pour Dieu, il est concomitant à toute l'*effectuation* dont il est le terme et dont il est ontologiquement inséparable. L'ensemble de tous les décrets, ce peut être une *représentation que nous nous faisons* de la science causale de Dieu ; mais cet ensemble n'est ni la science causale, parce qu'il n'est pas Dieu ; ni l'objet de la science causale, parce que celle-ci a pour objet les *réalités* créées elles-mêmes et non leur projet. Dieu opère et connaît sans succession, c'est vrai ; mais il ne suffit pas de faire abstraction de la succession dans la *représentation que nous faisons* des

choses, pour découvrir comment Dieu connaît ces mêmes choses : car Il les connaît, Lui, sans représentation.

L'origine des étranges conclusions que nous avons relevées est, nous paraît-il, l'attribution faite à Dieu Lui-Même d'un type de connaissance qui convient à l'esprit créé. À la faveur d'un éternisme qui n'est ni le temps ni l'Éternité, et d'un immobilisme qui vide l'« actuel » de sa réalité, Dieu est en fait confronté *immédiatement* avec l'événement *actué*, avec l'acte *déjà accompli* de chaque péché. Le « décret » est alors censé jouer pour Dieu un double rôle : il est l'instrument de perception qui permet de préformer, et l'instrument de projection qui réalise l'efficacité ; l'un et l'autre, avec la gloire de ne pas se souiller. Mais, dans cette perspective, la causalité créée se trouve évincée. Et elle l'est inéluctablement, parce que, en vertu même de sa nature, cette causalité créée s'exerce dans la succession ; tandis que l'éternisme de l'univers où se préordonnent les décrets exclut toute succession. La durée humaine est, sur terre, successive. La durée de l'Ange, avant la confirmation ou la chute, comporte elle aussi, bien qu'autrement, des instants différents. Cela, nul ne le contestera, est essentiel au péché : lequel est, en propre si l'on peut dire, l'acte de l'être créé.

Or, de cela, il n'y a et il ne peut y avoir aucune trace dans l'explication proposée par le Père Nicolas. Nous avons déjà relevé une assimilation qui est bien symptomatique : « Or le péché se compose de trois éléments : son sujet, l'acte volontaire, autrement dit la volonté en acte second ; » (p. 512, 7-9). L'acte volontaire dont il s'agit, acte du péché, est considéré comme étant l'ultime actuation ; il est par définition l'acte second. Or, si l'on s'exprime avec précision, l'acte second de la volonté n'est pas cette même réalité que désigne adéquatement la locution « volonté en acte second ». Car « la volonté en acte second » ne laisse pas, ainsi actué, d'être elle-même et d'être par conséquent en acte premier, Tandis que « acte second de la volonté » désigne, de ce sujet réel qu'est la volonté « en acte second », l'ultime actuation : laquelle, séparée, n'est qu'une abstraction. Substituer l'abstrait au concret permet de ne retenir, *de la volonté en acte second*, que son émergence dans l'univers des décrets. Mais le mystère si obscur de la genèse du péché, dont nous laissons l'aspect phénoménologique complètement de côté, se trouve par le fait même écarté ; et, en même temps que lui, toute possibilité réelle d'expliquer.

Les irréductibles difficultés avec lesquelles se trouve aux prises la théologie des décrets viennent de sa démarche liminaire. Cette théologie, *d'abord*, projette dans l'immobile éternisme les réalités qu'il aurait fallu observer. L'acte de pécher, disjoint de la volonté qui le pose, se trouve ainsi exonéré de toute forme de potentialité ; il devient, au vrai, un petit acte pur en miniature. Et l'Acte pur, « dont la vraie place est celle du premier Moteur » (p. 543, 17), doit avoir mû infailliblement chacun de ces actes pour que chacun soit devenu ce qu'il devait être ; Dieu devant toutefois tenir compte des imprescriptibles lois qui régissent l'ensemble de ces actes, en tant qu'il constitue un collectif. Tout est parfaitement déterminé, « ex parte Dei » selon les décrets antécédents, « ex parte creaturæ » selon les actes seconds. Mais comme on doit, pour expliquer, « passer » d'une détermination, à l'autre, les mots « déterminé » « détermination » sont équivoques, ou si l'on veut parfaitement indéterminés.

Citer vaudra mieux que trahir : « Car si Dieu est cause du monde, il ne peut l'être que par son intelligence et sa volonté. Une action volontaire en tant que telle ne peut être que déterminée (1). Si elle ne l'est pas tout à fait, c'est que l'action et son effet dépendent d'autres causes, que la volonté ne contrôle pas. Un agent qui n'agit que par sa volonté, comme Dieu, ne peut pas agir indéterminément (2), et s'il n'impose pas à l'effet sa détermination (3), c'est que cet effet n'est pas totalement de lui, ce qui est incompatible avec le concept de première cause » (p. 197, -9 sv.). Nous avons numéroté, dans ce texte, les trois dérivés du mot « détermination ». Selon (2), l'affirmation, par double négation, du mode « déterminé » concerne l'agir de Dieu Lui-Même. Et cela est fondé sur la transposition analogique de (1). Cette transposition s'exprime explicitement comme suit :

L'action volontaire en tant que telle ne peut être que déterminée (1) ;
 Or l'Action volontaire divine possède les caractères de l'action volontaire en tant que telle ;
 Donc l'Action volontaire divine ne peut être que déterminée ;
 Donc, nécessairement, Dieu agit déterminément (2).

Qu'en est-il de la mineure de ce syllogisme ? Exprime-t-elle une analogie réelle ? Oui, il peut en être ainsi pour *certain*s caractères ; mais il faudrait avoir précisé ce en quoi consiste l'« action volontaire en tant que telle », c'est-à-dire la ratio de l'analogie, pour que la mineure eût universellement une portée réelle. C'est du « caractère » « détermination » qu'il est présentement question. Or la détermination de l'opération volontaire créée appartient à l'acte second ; elle est réellement distincte, *même in actu*, de la puissance qui produit cette opération, et qui se trouve ainsi affectée de cette détermination. Et en Dieu ? En Dieu, il n'y a pas de distinction réelle homologue à celle qu'implique l'actuation créée. Il serait inutile de rappeler cette différence si on considérait la « détermination » *conjointement* à ce dont elle est détermination. Mais si l'on considère la « détermination » en général, cette notion se présentant, son nom le suggère, comme devant être déterminée, elle le devient en fait dans l'univocité. En sorte que la « détermination » requise par l'opération de la volonté créée se trouve, comme détermination, attribuée à Dieu Lui-Même. C'est du moins ce qu'impose la lecture attentive du texte du Père Nicolas : la notion de « détermination » est liée à celle d'exemplarité (p. 195, 25-29) ; « ... Dieu cause par l'*idée*. [Dieu] compose en pleine indépendance l'idée du monde qu'il fait, ... » (p. 195, 33-34). C'est donc bien *en Dieu* qu'il y a une « idée », une détermination formelle « répondant » (p. 510, -9) à chaque créature, et mesurant le décret divin qui rend cette créature existante. La « détermination (3) » est donc bien, selon le Père Nicolas, à la fois en Dieu et dans la créature ; cette « détermination », qui est au-dedans de Dieu, est im-posée [posée dans] par Lui à et *en* sa créature : et c'est en vertu de cela que Dieu, agent volontaire, ne peut agir que « déterminément ». On voit donc que si « déterminément » qualifie à la fois l'opération volontaire divine et l'opération volontaire créée, c'est parce que le caractère « détermination » est à la fois univoque quant à la notion abstraite, et équivoque quant à la portée réelle.

Entre la « détermination » qui est en Dieu, et celle de l'effet créé, il y a en effet, selon la vérité qui est convertible avec l'être, diversité. Ce qui, pour la volonté créée, est l'ultime détermination, à savoir l'acte second, est réellement distinct de cette même

volonté actuellement déterminée. La détermination qui, en Dieu, « répond » (p. 510, -9) à cette détermination de la volonté créée, elle est Dieu Lui-Même, ou elle se réduit à un concept abstrait. La « détermination », l'« idée », le « décret » sont, considérés en leur généralité, les fruits du projectionisme mental. Ces savants personnages constituent, ensemble, un univers à part, au sein duquel ils se jouent mutuellement d'excellentes farces. Ils ne sont cependant pas complètement irréels, car c'est bien le mystère qu'ils manifestent par la « complexification » de leurs mutuelles précessions ; et, de surcroît, ils divertissent malicieusement, et supérieurement, quiconque les désarticule patiemment et intégralement.

Maints autres aspects de la théorie nicolaïenne appelleraient des observations semblables à celles qui précèdent. Mais c'est la méthode qui, d'abord, fait question. Le Père Nicolas observe que « M. Jacques Maritain cherche à se tenir dans le registre métaphysique » (p. 189, -2) ; et encore : « M. Jacques Maritain, qui entend se tenir au plan métaphysique, ne s'occupe pas directement de ce problème [la prédestination], qui est théologique » (p. 194, 26-28). Le Père Nicolas se place, lui, délibérément au point de vue théologique. Ce choix est parfaitement légitime. Le dommage vient de ce que le Père Nicolas a, du choix, une notion ségrégative : « Peut-on seulement concevoir un *choix* qui ne *laisse pas* ceux qui ne sont pas choisis » (p. 194, -9 ; p. 535, 13-14). Le Père Nicolas, choisissant le point de vue du théologien, écarte les autres points de vue, en particulier celui du métaphysicien. Cela, à soi seul, suffirait à imputer la conception ségrégative du choix. Mais la prétention du « métaphysique » – prétention de fait *et non d'intention*, nul doute n'est permis à cet égard – se manifeste multiples fois : par la référence implicite à un conceptualisme abstrait, par le « *modus significandi* » qui lui est lié immédiatement, par l'ordre de l'exposition, lequel procède de l'abstrait vers le concret, et démontre ipso facto le principe dont il découle. Nous n'arrivons pas à reconnaître, dans ce conceptualisme-là, l'inspiration la plus originelle de saint Thomas théologien. Le Père Nicolas se réclame du « thomisme classique », tout en « laissant provisoirement ouverte la question de savoir si saint Thomas lui-même était un "thomiste classique" » (p. 9, note). Le « thomisme classique » est défini comme « un retour à saint Thomas, [retour constituant] en lui-même une bonne méthode, [et auquel] aucun thomiste ne saurait valablement [se] refuser » (p. 8, -3 sv.). Certes ! Sous réserve cependant d'une condition. Les commentateurs de saint Thomas ont apporté à la doctrine du maître un irremplaçable appoint. Refuser cet appoint serait étroitesse d'esprit, et cela même dans les cas où tel commentateur a infléchi conformément à sa propre originalité et à son propre mode d'expression telle conclusion de saint Thomas. Mais, en retour, il est impossible de se réclamer de saint Thomas, si on s'écarte si peu que ce soit des principes qui l'ont inspiré et de la manière selon laquelle il les a mis en œuvre. Autrement dit, nous disons oui au « thomisme classique » ouvert à des conclusions qui ne sont pas dans saint Thomas, ou qui même peuvent contredire certaines conclusions particulières de saint Thomas ; mais à la condition que le dit « thomisme classique » soit absolument intransigeant, quant aux principes et quant à leur enchaînement. À ce second point de vue, aucune question ne saurait demeurer « ouverte ».

Or ces données les plus primitives, selon saint Thomas non moins qu'absolument, ce sont celles de la révélation divine, et puis celles de la métaphysique réaliste. Ce n'est pas

le lieu de l'expliciter. Nous nous bornons à observer que saint Thomas ne professe pas un conceptualisme abstrait procédant à partir de *notions* dont le statut épistémologique est mal défini. Le Père Nicolas, nous l'avons déjà dit, rappelle excellemment les principes qui norment la « position » de toute distinction. Mais le Père Nicolas n'arrive pas à rendre conformes à ces normes, qui expriment justement l'inspiration de saint Thomas, les « décrets divins » dont l'origine est postérieure à saint Thomas (p. 510, 24). Et il est amené, en vue d'accréditer sa thèse par l'argument d'autorité, à donner des textes de saint Thomas une interprétation quelque peu accommodatrice. Voici un exemple. « C'est pourquoi saint Thomas répond toujours à l'objection que fait naître le péché contre la science causale : *Dicendum quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni per quod cognoscitur malum*. Ou cette réponse ne veut rien dire, ou elle contient la solution même que nous venons d'exposer : Dieu sait que le mal existe, parce qu'il sait n'avoir pas causé le bien opposé. » (p. 514, -5 sv.). Mais *non*. Cette réponse ne signifie pas ce que le Père Nicolas entend imputer à saint Thomas : « Être cause du bien par lequel le mal est connu », ce n'est pas « Savoir n'avoir pas causé le bien opposé au mal. » Saint Thomas ne parle pas d'un bien hypothétique, que Dieu d'abord ne cause pas, et qu'ensuite Il saurait n'avoir pas causé. Ce bien-là, c'est *nous* qui le concevons, pour caractériser la privation qui est réelle dans le sujet posant l'acte de pécher. Ce bien-là est fort utile pour la représentation, mais il n'est qu'une abstraction. Le bien dont il est question dans cette réponse de saint Thomas, ce n'est pas un bien que Dieu *ne cause pas*, mais c'est un bien que Dieu *cause*. « Ou bien [, donc,] cette réponse ne veut rien dire, ou bien elle [signifie exactement le contraire de ce que quiconque doit y lire] ». C'est ce qu'éclaire Bañez lui-même : « *malum vero culpæ futurum cognoscit [Deus] in sua causa, quatenus non est determinata a prima causa ad bene operandum* ». (p. 515, 5-7). Dieu connaît le mal de faute encore à venir, dans le sujet qui en est la cause prochaine, en tant que celle-ci n'est pas déterminée à bien agir par la cause première. Le *quatenus* ne qualifie pas la connaissance de Dieu, laquelle devrait alors être spécifiée par le « bien opposé » ; le *quatenus* caractérise le sujet tel qu'il est, et que Dieu *cause* tel qu'il est : c'est-à-dire conservant en lui l'inclination de nature que le péché n'aliène pas, puisque sans elle le péché n'entraînerait aucune privation.

« Dieu, connaissant le bien, par le fait même connaît le mal : tout de même que les ténèbres sont connues en vertu de la lumière » (*I*, q. 14, a. 10). Or, il est bien vrai que l'intelligence *rationnelle* connaît la *pseudo-forme* des ténèbres, dans la *forme* contraire qui est celle de la lumière ; mais Dieu, Lui, connaît les ténèbres du dedans de la lumière [sicut dicit Dionysius (ibid.)], en ce sens qu'Il *cause* la lumière *dans des corps* qui par leur nature en paralysent ou en empêchent la propagation. Dieu est la *cause* de la *volonté exerçant l'acte* dont la non-conformité à la règle constitue le péché. L'actuation de la volonté, conservant en elle l'inclination de nature, est un bien. Par et dans ce bien qui inclut en acte la cause du péché, *Dieu, en causant ce bien*, connaît le péché dans sa cause.

Répondre à « l'objection que fait naître le péché contre la science causale » (p. 514, -6) en disant que Dieu connaît le mal comme existant « parce qu'il sait n'avoir pas causé le bien opposé » (p. 514, -2), c'est tout simplement un sophisme. La science est causale si elle est de quelque chose que Dieu cause. En sorte que, affirmer qu'existe *une science causale* de ce que Dieu « sait n'avoir pas causé » et que par conséquent *Il ne cause pas*, c'est

là un jugement qui tient en échec le principe de non contradiction. Nous ne l'avons relevé que pour manifester, en acte et en l'un de ses fruits, ce qu'est le conceptualisme abstrait. Ce conceptualisme-là n'est pas attribuable à saint Thomas, pas plus que ne le sont les « décrets ».

Le principe propre de l'explication, dans la mesure où il en existe une pour le péché, c'est la métaphysique du volontaire. Le montrer positivement sera plus aisé, si on observe au préalable que ce principe permet d'éviter deux confusions.

En premier lieu, l'origine ou la cause propre du péché « *ex parte creaturæ* » est à rechercher dans le libre arbitre, inséparable de la volonté ; et non pas dans le « néant ». V. a longuement, et fort heureusement, insisté sur cette vérité. Il s'est placé au point de vue du moraliste. Celui du métaphysicien appelle les observations suivantes. Voici trois textes du Père Nicolas dans lesquels le « *modus significandi* » relève derechef du conceptualisme abstrait : « si [le néantement allégué par M. Jacques Maritain, en tant que ce néantement est une négation et non une privation] s'oppose, ce n'est pas comme une résistance, mais bien comme le néant à la volonté divine » (p. 205, 3-5) [1] ; « Nous rencontrons ici le mystère propre au mal qui est l'union entre l'entière responsabilité du péché et sa connexion avec l'origine du néant de la créature... » (p. 515, 9-11) [2] ; « Si nous considérons... une créature libre n'ayant en elle aucune disposition antécédente mauvaise, comme Adam ou les anges, nous voyons que Dieu est la cause directe de tout ce qui, dans cette créature, précède le péché, sauf sa défectibilité qui vient du néant à partir de quoi elle est faite » (p. 517, 15-19) [3].

Faut-il rappeler que le « néant » est seulement un élément de représentation ? Nous ne mettons d'ailleurs pas en doute que le Père Nicolas le sache ! L'Acte créateur, *libre* « *ex parte Dei* », pose « *ex parte creaturæ* » un commencement absolu. L'opération d'une créature *suppose*, de manières bien diverses il est vrai, *mais toujours et sans exception, un quelque chose d'objectivement réel* ; « quelque chose » à partir de quoi peuvent procéder l'inspiration pneumatique et l'agir pratique, ou « quelque chose » constituant l'objet de l'opération théorique. Il n'y a donc aucune opération créée qui *pose* un commencement absolu : l'acte du « libre arbitre-option » suppose lui-même un « donné » auquel il puisse s'appliquer, et il requiert d'ailleurs quant à son exercice une motion de Dieu Cause première. Et comme nous connaissons les choses – *toutes choses* – à partir de l'expérience, l'Acte de création *libre* est pour l'intelligence créée un insondable mystère : nous n'avons, pour l'explorer, en ce qu'il a de propre et comme tel, *aucune* base d'analogie si ténue soit-elle. Le besoin de comprendre pousse alors à forger une représentation de l'Acte créateur divin, à partir de certains actes humains. Mais cette représentation n'est qu'une image ; elle n'est aucunement une analogie, si on considère l'Acte créateur libre *en ce qu'il a de propre*. Car, entre un commencement qui *est* absolu, et un commencement qui *n'est pas* absolu, il n'y a rien de commun en tant qu'ils sont « commencement » ; il y a purement et simplement opposition de contradiction, ce qu'exclut et ce qui exclut l'analogie. Autrement dit, le « commencement non absolu » est en réalité celui d'un processus qui existait déjà et revêt un nouveau mode. Le mot « commencement » désigne bien une analogie, entre l'Agir increé et l'agir créé, si on considère *ce qui suit* au commencement : c'est-à-dire ce à partir de quoi, *exclusivement*,

nous pouvons connaître ce qui a raison de principe, ce qui est commencement. Tandis que le même mot « commencement » désigne une équivoque, si on considère l'origine elle-même, formellement et exclusivement. En un mot, Dieu, qui est « le Principe », connaît, Lui Seul, la « raison de principe » *en elle-même*. Tandis que la créature ne connaît telle réalité comme ayant « raison de principe » *qu'à partir des effets*; si immédiats ces effets puissent-ils être par rapport à cette réalité, ils sont « ce à partir de quoi » on connaît le principe, ils ne sont pas le principe lui-même.

Voilà un bien long rappel, nous en convenons, de choses fort élémentaires, qui le contesterait. Ce rappel était cependant indispensable pour apprécier les formulations du Père Nicolas, ci-dessus numérotées entre crochets. Le texte [1] comporte la locution « opposition du néant à la volonté divine ». Elle n'a, il est vrai, qu'un rôle négatif; elle n'en est pas moins chargée d'une équivoque: il n'y a pas d'opposition entre le « réel » et l'« imaginaire ». Il est donc préférable de ne pas employer le mot « opposition », dans un cas où il est inéluctablement privé de contenu. M. Jacques Maritain emploie de son côté le mot « néantement », lequel suggère lui aussi une opposition. Mais cela ne nous paraît pas constituer une justification du Père Nicolas; car, nous le montrerons, le *mot* « néantement » doit, lui également, être écarté du discours « formel ».

Le texte [2], et surtout le texte [3] qui précise [2], sont inacceptables: « ... du néant à partir de quoi [la créature] est faite » (p. 517, 19). Mais « faire à partir de [“quelque chose”] » signifie que ce « quelque chose » a une réalité apparentée à celle du « faire ». La créature serait-elle donc un mélange de néant et d'être? Oui, on peut dire cela, si on s'exprime en images. Ce serait certes malveillance que d'imputer au Père Nicolas de confondre l'image avec la réalité. Nous ne nous serions pas même arrêté à relever ces expressions fautives si, en fait, elles ne pesaient lourdement sur la suite de l'exposé: « La défectibilité [de la créature] (vient) du néant à partir de quoi elle est faite » [3]. Comme *l'être* de la créature vient de Dieu qui *est*, ainsi (?) « la *défectibilité* de la créature vient du *néant* à partir de quoi elle est faite ». Mais, puisque la défectibilité existe actuellement dans la créature la cause doit en exister aussi actuellement. Si donc on suit le Père Nicolas, il faut conclure que du néant est contenu en acte dans chaque créature. Or cette affirmation n'a pas de contenu: c'est là une première difficulté. En voici une seconde, plus grave eu égard à la conséquence que le Père Nicolas en a tirée. Il est bien clair que si la créature était Dieu, elle serait indéfectible; bravo pour cette vérité! mais serait-ce donc là une raison suffisante pour assigner le néant comme constituant la cause de la défectibilité? Toutes les créatures « sont faites à partir du néant »; donc toutes sont défectibles. Cela est indubitable. Mais cette défectibilité univoque pour toutes les créatures comme le « néant » auquel elle est imputée, serait-elle le péché, puisque celui-ci est « en connexion avec l'origine de néant de la créature » [2]? Le péché inclut *in actu* une défectibilité: oui. Mais il est faux que toute défectibilité soit un péché: nous avons vu à quel étrange imbroglio aboutit l'assimilation du mal physique et du mal moral. Donc, fort heureusement d'ailleurs pour le Créateur, ce n'est pas en propre *parce que* la créature spirituelle est créature qu'il y a en elle le péché. La métaphysique réaliste suffit à le montrer; mais il n'est pas inopportun de confirmer par l'argument d'autorité: « *Ens creatum non habet ordinem ad non ens; habet autem ordinem ad ens increatum* » (*De pot.*, q. 7, a. 9, 8^m). Être ordonné au Créateur, voilà ce qui est propre à l'être créé en tant

qu'il est créé. Si donc l'origine du péché consistait dans le fait d'être créé, il faudrait conclure qu'avoir ordre à son Créateur, c'est cela qui est pour la créature le commencement du péché. Même si ce n'est pas formellement vrai, c'est vraiment bien trouvé !

L'origine propre du péché ne peut être recherchée dans la notion para-métaphysique dénommée « néant ». Il faut donc rechercher cette origine dans l'ontologie de ce qui est en propre le sujet du péché, savoir la volonté en acte. Nous disons bien « la volonté en acte », et non l'acte second de la volonté. La seconde des confusions qu'écarte la métaphysique du volontaire consiste à identifier ces deux entités : ce qui a, nous l'avons vu, pour conséquence de rendre impossible toute explication réelle pour le péché. Nous allons maintenant considérer cette même distinction, imposée par l'ontologie du sujet créé, « *ex propriis* » en fonction de l'acte du péché. Et nous verrons qu'elle est la véritable raison, non dégagée semble-t-il, de l'opposition entre le Père Nicolas et M. Jacques Maritain. La volonté en acte second et l'acte second de la volonté ressortissent l'un et l'autre à l'ordre de l'être. Ils ont leurs corrélats dans l'ordre de la durée. Or la durée est immédiatement accessible à l'expérience, parce qu'elle est la mesure de la vie ; et elle se prête plus aisément que l'être à l'analyse lorsqu'il s'agit d'une chose – le péché – qui implique une carence d'être. Et comme il convient de procéder à partir de ce qui est le plus connu vers ce qui l'est moins, nous nous placerons d'abord au point de vue de la durée.

Nous allons, d'une manière précise, analyser l'acte de pécher en tant qu'il ressortit à la métaphysique de la durée.

« Cela nous amène à une distinction tout à fait nécessaire, et qui se lit aisément dans les textes [de saint Thomas] en litige bien qu'elle n'y soit pas clairement exprimée, entre deux moments distincts de l'inconsidération volontaire : le premier qui occupe tout le temps qui précède l'élection ; le second qui est l'instant de l'élection » (p. 202, -2 à p. 203, 3). « Il en va autrement du premier moment. Durant tout le temps qui précède l'élection... » (p. 203, 18-19). « Si on considère alors cet instant [c'est-à-dire le second "moment" (p. 203, 23)] comme le point terminal de ce temps... » (p. 203, -6) ; « Si on considère au contraire [cet instant, c'est-à-dire le même second "moment"] comme le premier du temps suivant... » (p. 203, -3). « Distinction de raison... » (p. 203, 14 ; p. 204, 1). Cette distinction *de raison* est donc entre le second « moment » *considéré* comme terminal et le *même* second « moment » *considéré* comme initial.

Écartons, la précision l'exige, toute ambiguïté concernant le mot « moment ». Il est employé comme synonyme de « instant ». Cela, *explicitement* d'une part : « le second [des deux moments (p. 203, 1)] qui est l'instant de l'élection » (p. 203, 3) ; « c'est au second moment, à l'instant de l'élection » (p. 203, 4) ; *implicitement* d'autre part : « instant » mentionné p. 203, -6 et -3 renvoie à « moment » mentionné p. 203, 23. Mais, d'autre part, « le premier [moment] occupe tout le temps qui précède l'élection » (p. 203, 2-3). Dans ces conditions que signifie le mot moment ? Quel en est le contenu *réel* ? Il désigne d'une part l'instant, d'autre part un temps fini, « tout » un temps. Or le temps n'est pas l'instant : ce n'est pas le lieu d'expliciter cette évidente vérité. Qu'y a-t-il de commun entre l'instant et le temps ? C'est cela sans doute que le Père Nicolas signifie par « moment ». Mais *quoi au juste* ? Nous n'avons pas réussi à le découvrir. Passons, non sans observer que, surtout en matière difficile, il est requis d'employer un vocabulaire précis.

Considérons maintenant avec le Père Nicolas l'instant de l'élection, le second. Citons à nouveau : « Si on considère alors cet instant comme le point terminal de ce temps où... » (p. 203, -6); « Si on le considère au contraire comme le premier du temps suivant... » (p. 203, -3); « Distinction de raison... » (p. 203, 14; p. 204, 1). La distinction est en effet « de raison » – le Père Nicolas a raison –, parce que c'est exclusivement selon la considération de la raison qu'un même instant peut être à la fois le point terminal du temps antécédent et le premier du temps suivant. L'instant réel d'une durée réelle qui est celle d'un devenir réel, ne peut pas appartenir à la fois aux deux segments de durée qu'il distingue et unit : l'un antérieur à lui, l'autre postérieur à lui. Une telle supposition serait contradictoire. Toute durée réelle est en effet en involution de mesure, selon deux points de vue différents, avec un devenir réel. Ontologiquement, c'est le devenir qui mesure la durée. Si le devenir auquel correspond la durée est un changement, il faut se référer à la métaphysique du changement. Tout de même que la forme éduite constitue l'être nouvellement engendré, *et n'est pas homogène au processus de sa propre génération*, ainsi l'instant qui correspond dans l'ordre de la durée à l'apparition de cette forme dans l'ordre de l'être appartient à la durée postérieure *et n'appartient pas à la durée antérieure*. Cette doctrine découle d'ailleurs nécessairement du réalisme si on étend celui-ci à la durée; et telle est la position constante de saint Thomas.

Ajoutons que, selon le même réalisme du même saint Thomas, les données qui concernent l'être sont *objectivement analogues*, comme l'être lui-même. Elles ont toujours une portée réelle. La volonté posant l'acte de pécher réalise un changement. Les normes du changement, et de la durée qui lui est associée, normes ontologiques et analogiques, valent pour la volonté posant l'acte de pécher. Cela est évident pour quiconque prend au sérieux la métaphysique réaliste, pour saint Thomas en particulier. On n'arrive pas à comprendre comment le Père Nicolas, en se réclamant de saint Thomas, peut d'une part assimiler le mal physique et le mal moral, comme si une analogie véritable pouvait porter sur une privation; et, en retour, méconnaître en fait que l'analogie concerne l'être même si celui-ci est en puissance, et s'étend par conséquent au changement. On ne peut, selon nous, se réclamer de saint Thomas, si on ne demeure métaphysicien, même en choisissant d'être théologien. Là nous paraît être le fond du débat entre le Père Nicolas et M. Jacques Maritain. Et c'est pensons-nous la position de M. Jacques Maritain qui est conforme à la fois à la vérité et à la constante inspiration de saint Thomas.

L'instant de l'élection est le premier instant du temps suivant, et par conséquent il n'appartient pas au temps antécédent. Cet instant inaugure un commencement absolu – dans son ordre –, un état irréductible à tout ce qui précède. On peut dire il est vrai, mais d'une manière impropre, que cet instant est le point terminal du temps antécédent : en ce sens qu'aucun instant de ce temps antécédent n'est ni concomitant ni postérieur à l'instant appelé terminal. On exprime ainsi, mais négativement seulement, la situation de l'instant de l'élection en fonction de la durée qui le précède. Nous dirons, d'une manière précise, que l'instant de l'élection *borne cette durée antécédente*. Mais, positivement, l'instant de l'élection fait partie du segment de durée qu'il inaugure et qui lui est postérieur. Et, par le fait même, puisqu'il s'agit d'un changement réel, d'une durée réelle et d'un instant réel, *l'instant de l'élection ne fait pas partie du segment de durée qui lui est antérieur. Il ne le termine pas.*

En conséquence, l'instant de l'élection d'une part, le segment de durée temporelle qui lui est antécédent d'autre part, *sont distincts réellement* : selon cette forme de réalité qu'est la durée, et conformément à la métaphysique de la durée qui est celle de saint Thomas. Attribuer doublement au *même* instant la raison de terme ne peut concerner qu'un instant abstrait. La distinction dont il est le support est dès lors « de raison ». Mais projeter dans la réalité un caractère qui appartient seulement à ce qui est abstrait de la réalité, c'est justement l'erreur qu'évite difficilement le conceptualisme abstrait.

Nous devons maintenant remonter de la durée à l'être ; plus exactement, discerner l'être dans la durée, puisque selon la vue profonde de saint Thomas la durée est un mode de l'être. La distinction entre l'instant de l'élection et la durée qui lui est antécédente est réelle, nous venons du voir, en raison de la métaphysique du changement qui s'étend conjointement à l'être et à la durée. Mais si la distinction est réelle selon la durée, c'est parce que, primordialement, elle l'est selon l'être.

Nous allons examiner l'acte de pécher au point de vue de la métaphysique du changement. Nous allons montrer que l'acte d'élection, mauvaise puisqu'il s'agit du péché, est réellement distinct de ce dont il est d'ailleurs inséparable, savoir la volonté le posant. Nous désignons, dans ce qui suit, par « distinction » entre guillemets cette distinction dont il vient d'être question ; à savoir entre l'acte d'élection et ce qui en dérive d'une part, et ce qui précède cet acte d'autre part. « Dériver » et « précéder » s'entendent l'un et l'autre, selon l'être et selon la durée conjointement.

L'acte de pécher est *un* acte. Il n'y a pas dualité dans l'acte comme acte : comme si une amorce d'acte précédait l'acte d'élection ; ce serait l'équivalent d'une défaillance déjà coupable antécédente à l'acte du péché. Il n'y a donc, dans le champ de notre considération, qu'un seul acte, celui de l'élection. Mais il y a, par le fait même, la puissance posant cet acte, son acte propre ; et qui, en posant cet acte qui l'achève et la détermine, demeure réellement distincte de lui. L'être créé n'enclôt pas de « néant » : le supposer, réellement n'a pas de sens. Ce qu'impose l'expérience, c'est que tout être créé, si en acte soit-il, inclut de la « puissance ». Et cette puissance et cet acte demeurent, au sein même de l'acte exercé, réellement distincts. Car si, réellement, ontologiquement, la puissance et l'acte, s'identifiaient, ils seraient ensemble l'Acte pur, parfaitement simple. Tout cela, qui est évident, est de surcroît conforme à la métaphysique thomiste de l'être créé : la distinction réelle n'affecte-t-elle pas toute réalité créée, même une puissance posant son acte propre ? On ne peut l'éviter qu'en reconstruisant un univers exempt de toute potentialité. Mais ce jeu conduit, nous l'avons vu, à la contradiction, non à l'explication.

Le monde réel, fruit de la Création libre de Dieu, incluant radicalement la potentialité, il suit que le caractère réel de l'être en puissance, la métaphysique du changement, la comparaison de l'actuation créée avec l'Acte pur, convergent pour établir la même conclusion. Entre l'instant de l'élection et la durée antécédente qu'il borne sans la terminer, il y a, en cet instant même et *dans la réalité concrète de la durée, distinction réelle*. Pareillement et conjointement, entre l'acte d'élection mauvaise qui constitue le péché et qui est l'acte second de la volonté, et ce qui précède cet acte d'une précession ontologique, savoir la volonté posant cet acte, il y a *distinction réelle au sein de celle réalité*

qu'est l'actuation. La métaphysique du changement ne peut être évincée par le péché, du moins par le péché tel que celui-ci est dans la réalité².

Le Père Nicolas tient, au contraire, contre M. Jacques Maritain d'ailleurs, qu'il y a seulement une « distinction » de raison (p. 203, 14 ; p. 204, 1 ; et note, lignes 2 et 17). Le seul argument donné par le Père Nicolas est l'interprétation du mot « *præintelligitur* [employé] plusieurs fois [par] saint Thomas » (p. 203, 14-15). Or, estime le Père Nicolas, « *præintelligitur* indique évidemment une distinction de raison » (p. 204, note, l. 16-17). Le Père Nicolas aurait dû chercher à rendre cette évidence communicable. Il eût fallu, pour cela, se référer à une recension du mot « *præintelligitur* », et observer que, dans la majorité des cas, ce mot recouvre, à l'évidence en vertu du contexte, une distinction de raison. Faute de quoi, on ne peut s'empêcher de penser que « primo in intellectu cadit ens » ; en sorte que la précession qui est consignifiée par « *præintelligitur* » peut certes ne concerner que l'« intellectus » ; mais elle peut, avec non moins de vraisemblance, concerner primordialement l'« ens », la « res », et être dans l'« intellectus » *parce que* celui-ci la saisit dans la « res ». En « réalisme », cette seconde circonstance n'est pas exclue... En sorte que l'argument allégué par le Père Nicolas ne prouve rien.

En retour, la terminologie adoptée par le Père Nicolas paraît impliquer que, contrairement à la thèse de l'auteur, la « distinction » est réelle et non pas de raison. Ce n'est là qu'une apparence, mais il importe de tirer au clair ce point qui est important par ses conséquences.

Le Père Nicolas introduit le mot *defectus* à propos de la non-considération de la règle, en lui faisant signifier « privation » (p. 203, 20), celle-ci étant distinguée de la simple « négation » : « La non-considération [de la règle] n'est pas un *defectus* avant l'élection ; on peut continuer à dire qu'elle est une négation pure, et elle est au principe de l'élection... [La non-considération] est, [en l'instant de l'élection], une privation, la privation même en quoi consiste le mal moral » (p. 203, -5 sv.). Ainsi, il y a « *defectus-privation* » en l'acte et en l'instant de l'élection mauvaise et en ce qui lui est conséquent ; il y a « négation pure » (p. 203, -4) en ce qui est antécédent à ce même acte-instant. Maintenant, « une *negatio pura* n'est pas un *defectus* » (p. 204, note, l. 15-16). Ce « n'est pas » signifie évidemment une distinction, qui est la « distinction » ? Mais quelle *sorte* de distinction ? le Père Nicolas le précise lui-même en répondant à la difficulté que soulève, *pour sa théorie*, un texte de saint Thomas : « [Saint Thomas] admet donc bien à l'origine du mal moral un *defectus* qui est une pure négation [disent certains thomistes que le Père Nicolas critique]. À quoi il faut répondre d'abord que cela est exclu par toute sa métaphysique du mal : une *negatio pura* n'est pas un *defectus* » (p. 204, note, l. 13-16). Ainsi, c'est en vertu de la métaphysique qu'une *negatio pura* n'est pas un « *defectus-privation* ». D'où il faut conclure que la « distinction », affirmée par le « n'est pas », est de nature métaphysique ; cette « distinction » est donc réelle, car la métaphysique de saint Thomas concerne, au moins dans l'intention de saint Thomas, la réalité. Au terme de ces remarques, nous nous trouvons d'accord avec le Père Nicolas, absolument, du moins sur les points suivants.

² Nous avons développé ces considérations dans notre ouvrage : *Le péché et la durée de l'Ange*.

Le « *defectus-privation* » concerne l'acte second, l'acte d'élection et ce qu'il inaugure ; la *negatio pura* concerne ce qui précède ce même acte ; et, enfin, la distinction entre le « *defectus-privation* » et la *negatio pura* est une distinction réelle : il y a « distinction » réelle entre l'acte second de la volonté qui est celui de l'élection et ce qui est antécédent à cet acte.

Cependant, nous déclarer définitivement d'accord avec le Père Nicolas serait l'accuser d'incohérence, puisqu'il déclare, nous l'avons vu, explicitement que la « distinction » est de raison. Nous devons donc poursuivre l'analyse. Et nous allons montrer trois choses :

1. le Père Nicolas est effectivement cohérent avec lui-même ;
2. saint Thomas, dans les textes cités par le Père Nicolas, signifie implicitement mais expressément que la « distinction » est réelle ;
3. l'exégèse que le Père Nicolas propose des textes de saint Thomas est *contra litteram* et privée de fondement.

1. Le Père Nicolas tient simultanément, d'une part que la « distinction » est de raison et d'autre part que le « *defectus-privation* » et la *negatio pura* sont, au titre d'entités métaphysiques, réellement distincts. Cela certes est possible, mais à la condition que les deux membres de l'une des deux distinctions ne coïncident pas respectivement avec les deux membres de l'autre. Or les seconds membres des deux distinctions coïncident *in re* : le *defectus-privatio* affecte réellement l'acte d'élection et ce qui lui est conséquent (p. 203, -3 sv.). Et il en est de même pour les premiers membres : la *negatio pura* d'une part, et ce qui est antécédent à l'acte d'élection, d'autre part, coïncident bien *in re* : « Le temps où la non-considération n'était pas un *defectus* » (p. 203, -5). Alors ? La clé de l'énigme, la voici : « Si on considère [l']instant de l'élection comme le point terminal de ce temps... » (p. 203, -6). Cette « considération » est seulement « de raison ». Voilà ce qu'il faut présupposer pour que la position du Père Nicolas soit cohérente. Si en effet l'instant de l'élection était un « point terminal » réel (Rappelons que, selon nous, il est une borne réelle ; mais il n'a pas « raison de terme », il n'appartient pas à la durée antécédente parce qu'il appartient à la durée conséquente), s'il terminait réellement ce qui lui est antécédent, comme il inaugure réellement ce qui lui est conséquent, alors la « distinction » serait réelle, puisqu'ayant justement pour membres ce qui est antécédent à l'instant de l'élection et ce qui lui est conséquent, elle serait entre la *negatio pura* et le « *defectus-privation* ». Ainsi, le premier membre de la « distinction », telle que la conçoit le Père Nicolas, ce n'est pas le temps réel d'un phénomène réel, c'est la « considération » que fait la raison de ce phénomène et de ce temps. Alors, inéluctablement, mais alors seulement la « distinction » est de raison ; bien que la distinction soit réelle entre les deux entités métaphysiques : *negatio pura*, « *defectus-privation* ».

La question posée par la cohérence du Père Nicolas avec lui-même est ainsi précisée, mais seulement reculée. Comment se peut-il que : « Si on considère alors cet instant [de l'élection] comme le point terminal de ce temps où la non-considération n'était pas un *defectus* » (p. 203, -6), cette « considération » soit *seulement de raison* ? Le Père Nicolas ne nie évidemment pas une continuité psychologique qui est évidente entre l'élection mauvaise et la non-considération qui lui est antécédente. La non-cohérence ne surgit-elle donc pas de nouveau ? Non. Et il suffit, pour dissiper cette crainte, de bien

comprendre le présupposé sur lequel nous avons déjà insisté : « Or le péché se compose de trois éléments : son sujet, l'acte volontaire, autrement dit la volonté en acte second » (p. 512, 7-9). Le Père Nicolas confond, au moins en fait, la volonté en acte second avec cet acte second lui-même. Et un très légitime souci de rigueur l'amène à résorber la réalité en ce qui en est circonscrit par un point de vue formel. Le Père Nicolas, théologien du péché, considère à bon droit l'acte qui constitue le péché effectivement.

Mais cet acte est visualisé si « formellement », si exclusivement comme acte, qu'il devient une entité abstraite : parce qu'il se trouve isolé de son sujet réel, savoir la volonté le produisant. Dans ces conditions, ce qui n'est pas l'acte second est hors considération ; et, par conséquent, référer à cet acte second quelque chose qui n'est pas lui, *se « référer » là est « de raison »*. Même si on ne nie aucunement le caractère réel de ce qui est référé, le « référer » est inéluctablement « de raison », parce que la réalité du péché est supposée consister exclusivement en l'acte second.

On rend compte ainsi – l'hypothèse est-elle juste ? – de ce que « considérer l'instant de l'élection comme le point terminal du temps où la non-considération n'était pas un *defectus* », ce soit une considération « de raison ». Toute la réalité du péché, c'est l'acte de l'élection et son instant. Ce qui est antécédent est réel, mais c'est une autre réalité, qui n'est pas celle du péché. Le référer à la réalité du péché, c'est une considération de la raison. Le Père Nicolas ne nous paraît être cohérent avec lui-même qu'à la condition d'envisager l'acte second précisément. Et si, en retour, on admet a priori comme il se doit cette cohérence, on voit avec quelle rigueur le Père Nicolas est fidèle au conceptualisme abstrait. L'objet de la théologie, c'est le péché en soi, entité supputée parfaitement déterminée. Mais est-ce bien le péché tel qu'il est ?

2. Réduire le péché précisément à l'acte second permet donc, nous venons du voir, d'affirmer que la « distinction » est de raison ; bien que la *negatio pura* et le « *defectus-privation* » se distinguent réellement. Est-ce là la position de saint Thomas ? Le Père Nicolas cherche à le montrer. Voyons s'il y réussit. Le Père Nicolas rappelle, nous l'avons vu, que « selon saint Thomas, il est exclu par toute la métaphysique du mal qu'une *negatio pura* soit un *defectus* » (p. 204, note, l. 15-16). Cette affirmation appelle trois observations.

Premièrement elle suppose que, conformément au vocabulaire du Père Nicolas, *defectus* est pris au sens de « privation » (p. 203, 20, -5) ; plaçons-nous dans cette hypothèse, « *dato, non concesso* ».

Deuxièmement, compte tenu de cette hypothèse, l'affirmation est vraie. Mais nous ne voyons pas qu'elle ressortisse à la métaphysique du mal *en particulier*. Formaliter, la distinction entre la *negatio* et la *privatio* ressortit aux catégories de l'opposition. Mais saint Thomas, étant réaliste, tient que ces catégories dérivent de celles de la réalité et norment intrinsèquement la métaphysique : l'opposition de contradiction n'est pas l'opposition de privation ; c'est là une vérité universelle.

Troisièmement, la *negatio* et la *privatio*, même comme catégories à la fois épistémologiques et métaphysiques, ne sont pas étrangères l'une à l'autre. Elles sont analogiquement dans le rapport de genre à espèce : toute *privatio* est *negatio*, l'inverse

n'est pas vrai. L'alternative *negatio-privatio* n'est « avec exclusion » que si on entend *negatio* précisément. Telle réalité concrète peut être affectée d'une *privatio*, laquelle est en même temps une *negatio* (*sens générique*); mais cette *privatio* ne peut être une *negatio pura* (*sens précisif*). Tout cela va de soi. Nous excuserons-nous de devoir le rappeler ?

Faisons maintenant, pour suivre le Père Nicolas, un second pas; et voyons comment ces données sont mises en œuvre par saint Thomas. Reprenons les textes cités par le Père Nicolas: « Defectus qui præintelligitur in voluntate ante peccatum non est culpa, neque pœna, sed negatio pura; sed accipit rationem culpæ ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus » (*De malo*, q. 1, a. 3, 13^m; cité p. 204, note, l. 7-11). Le *defectus* qui affecte la volonté est, avant l'acte du péché une *negatio pura* qui n'a pas raison de faute. Il prend raison de faute dans l'acte, en devenant une *privatio*. Autrement dit, ne pas considérer la règle est de soi une *negatio pura* qui n'a pas raison de faute; ne pas considérer la même règle en posant l'acte qui requiert de la considérer, c'est une *privatio* qui a raison de faute. C'est la même non-considération de la même règle par le même sujet; *c'est le même defectus dans la même volonté*. Il existe donc, selon saint Thomas, un *même* sujet qui est *réel* et qui est *commun* à l'acte second constituant le péché et à ce qui, dans le même sujet, est ontologiquement antécédent à cet acte. Et, dans ce sujet qui, même en s'actuant selon l'acte du péché, n'est pas l'Acte pur, il y a en vertu même de cet acte un devenir, très précisément un changement. La *même* volonté demeure affectée du *même* defectus puisque celui-ci est toujours la *même negatio*: voilà le « sujet » permanent du changement; mais cette *negatio*, qui était une *negatio pura* n'ayant pas raison de faute devient une *privatio* qui a raison de faute: voilà l'altérité de « forme » en quoi consiste formellement le changement. Et voilà ce que dit saint Thomas. C'est parfaitement conforme, et à la structuration de la métaphysique par les catégories de l'opposition, et à la métaphysique du changement. Insistons un peu.

Une *negatio pura* n'est pas une *privatio*: certes. Mais une, *negatio pura*, qui donc est une *negatio*, peut devenir une *privatio*. Et, pour désigner d'une manière concrète le sujet de ce devenir, saint Thomas appelle *defectus*, « *defectus voluntatis* » la *negatio* qui est en effet commune, – selon la troisième de nos observations précédentes –, à la *negatio pura* et à la *privatio*. Et, parce que la volonté en tant qu'elle est affectée de ce defectus demeure la même en posant l'acte de pécher, les deux termes du changement dont elle est alors le sujet soutiennent entre eux puisqu'ils font nombre réellement une distinction – la « distinction » – qui est réelle. Le péché réel, inséparable de son sujet réel, ne peut être considéré exclusivement comme un acte second. Il requiert, pour être décrit, la métaphysique du changement, et cela indépendamment de toute phénoménologie. Cette exigence s'impose au théologien, particulièrement à celui qui entend être fidèle à saint Thomas, à la fois selon la lettre et selon l'esprit.

3. Nous allons maintenant examiner l'interprétation proposée par le Père Nicolas, des textes qu'il cite lui-même. Cherchons à comprendre une exégèse assez déconcertante par la conclusion qu'elle vise à établir. La distinction entre la *negatio* et la *privatio* ayant, par nature et selon le Père Nicolas, une portée réelle, si une entité réelle était réellement commune à l'acte d'élection et à ce qui lui est antécédent, la « distinction » serait réelle. Elle aurait en effet pour membres la *negatio pura* et la *privatio*: lesquelles seraient dans

cette entité réelle constituant leur sujet commun, deux contraires s'excluant mutuellement. Que la « distinction » soit affirmée par le Père Nicolas comme étant seulement « de raison » exige donc inéluctablement d'exclure quoi que ce soit de commun entre l'acte d'élection et ce qui lui est antécédent. Cette exigence se trouve en droit satisfaite si comme le fait le Père Nicolas, on réduit le péché à l'acte second exclusivement. C'est alors par hypothèse et a priori que se trouve exclu quoi que ce soit de commun entre l'acte second et autre chose que lui, puisque cet « autre » est hors considération, est comme n'étant pas. Mais cette exclusion, se trouvant requise pour aboutir à la conclusion qui constitue présentement pour nous une donnée dont il faut rendre compte, elle demeure, dans la vue du Père Nicolas, exigible lorsque l'auteur cherche à Justifier cette conclusion qui est sienne, non plus à partir de ses propres présupposés, mais à partir de saint Thomas.

Nous avons ainsi dégagé la condition nécessaire, et d'ailleurs suffisante, pour que la thèse du Père Nicolas, à savoir que la « distinction » est seulement « de raison » soit prouvée selon saint Thomas. Il faut que saint Thomas n'ait pas affirmé l'existence de quoi que ce soit de commun entre l'acte d'élection et ce qui est antécédent à cet acte. Et si saint Thomas l'affirme ? Et bien... « contra argumentum, non valet factum ». C'est du moins ce qu'on est contraint d'observer. Après avoir cité saint Thomas : « Defectus qui præintelligitur in voluntate ante peccatum non est culpa neque pœna, sed negatio pura » (p. 204, note, l. 7-8), le Père Nicolas commente : « une *negatio pura* n'est pas un *defectus* cela est exclu [selon saint Thomas] par toute sa métaphysique du mal » (ibid., l. 15). Ainsi il faudrait, selon le Père Nicolas, admettre que saint Thomas « a exclu toute sa métaphysique du mal » pour pouvoir affirmer : le defectus qui est antécédent au péché est une *negatio pura*. L'accusation est assez grave pour qu'on examine qui elle condamne, saint Thomas ou son commentateur.

Or, au vrai, l'affirmation de saint Thomas n'est pas « exclue par toute la métaphysique du mal » professée par le même saint Thomas ; mais elle exclut une théorie qui est étrangère à la métaphysique réaliste de saint Thomas. La *negatio pura* n'est pas la *privatio* : nous l'avons rappelé en la troisième de nos observations. Et saint Thomas, dans le passage cité, contredirait cette vérité, s'il prenait *defectus* au sens de *privatio*. Mais, maints exemples le confirment, le même mot peut désigner soit le genre soit l'espèce. En l'occurrence, il y a pour le *defectus* trois « modus significandi » et trois acceptions, savoir : *negatio*, qui est le genre signifié indéterminément ; *negatio pura*, qui est le genre signifié précisément et ici *exclusivement* ; *privatio*, qui est l'espèce ou le genre déterminé par la différence.

Ce jeu sémantique est chose si ordinaire qu'on ne voit pas bien comment il met en cause « toute la métaphysique du mal de saint Thomas ». Ce jeu est gênant, si on veut prouver par saint Thomas une thèse qui est contraire à saint Thomas : c'est cela qu'on est obligé d'observer. D'une part en effet, pour prouver la thèse du Père Nicolas par saint Thomas, il faudrait, nous l'avons montré, que saint Thomas n'eût affirmé rien de commun entre l'acte d'élection et ce qui est antécédent à cet acte ; il faudrait donc que saint Thomas n'eût pas affirmé que le *même defectus* est d'abord *negatio pura*, et puis ensuite *privatio*. D'autre part, et par conséquent, le Père Nicolas impute à saint Thomas

l'identification entre *defectus* et *privatio*, bien que cette identification soutienne tout juste l'opposition de contradiction aussi bien avec le texte de saint Thomas lui-même qu'avec le texte de l'objection à laquelle répond saint Thomas.

Les deux assertions : 1. La thèse du Père Nicolas est prouvée par saint Thomas ; 2. saint Thomas écrit ce qu'il pense, ces deux assertions ne peuvent être vraies simultanément. L'une est vraie, l'autre fautive. Le lecteur choisira. Et, quel que soit ce choix, il comprendra à l'évidence pourquoi le Père Nicolas laisse « provisoirement ouverte la question de savoir si saint Thomas lui-même était un "thomiste classique" » (p. 9, note). Il nous paraît certain, tout bien pesé, que saint Thomas ne patronne ni une théologie du péché fermée à la métaphysique du changement, ni la théorie des décrets antécédents.

Les observations que nous avons formulées témoignent, à notre mesure nous l'espérons, de l'intérêt que doit susciter la démarche du Père Nicolas ; elle est puissamment animée par un optimisme communicatif dont nous tenons à remercier l'auteur.

*

La thèse de M. Jacques Maritain nous paraît être, « in actu exercito » ce qui est fort appréciable, un bel exemple de fidélité à l'inspiration du réalisme. L'explication que M. Jacques Maritain propose du péché est en effet fondée sur la métaphysique du volontaire, sur l'analyse des entités dont le principe est la volonté. Et l'on reconnaîtra sans peine que ce fondement a d'autant plus d'importance qu'il s'agit de choses dans lesquelles l'homme est, si l'on peut dire, un acteur de premier plan ; or tel est bien le cas du péché. Assuré de cette base, *solide parce qu'immédiatement accessible à l'expérience*, M. Jacques Maritain a toute liberté pour élaborer de délicates précisions concernant le rapport de l'homme à Dieu au sein même de l'acte de pécher. M. Jacques Maritain se place donc au point de vue métaphysique ; mais métaphysique naturellement ouverte à la théologie, comme l'être l'est à l'Être. La connexion organique du « moral » avec le « métaphysique », telle nous paraît être la donnée-clé remise en valeur par M. Jacques Maritain Il suffira de l'exposer brièvement. D'une part en effet, les observations qui précèdent confirment « a contrario » le bien fondé de l'inspiration de M. Jacques Maritain ; et c'est en formulant des critiques semblables quoiqu'en utilisant des instruments de pensée un peu différents des nôtres que M. Jacques Maritain a derechef exposé ses idées sur la question. D'autre part, nous avons été amené à discuter l'explication de M. Jacques Maritain à propos du péché de l'Ange (v. ci-dessus p. 35, n. 2). Nous ne revenons donc pas sur les données primitives de la métaphysique du volontaire. Le débat Père Nicolas / Jacques Maritain est d'ailleurs bien circonscrit. Nous continuerons, dans ce qui suit, de nous placer au point de vue de l'acte de pécher pour examiner la théorie de M. Jacques Maritain.

La critique est aisée... Cela est vrai, éminemment, en ce qui concerne la théologie du péché. Car il ne peut y avoir d'explication adéquate du péché. L'offense, en tant que faite à Dieu, est en effet un mystère ; et, d'autre part, le mal étant « absence de » ne peut spécifier une cause propre. *Tel* mal est spécifié par le bien dont il est la privation, mais il n'est pas spécifié en tant que mal quant à sa production. L'impossibilité d'une théorie adéquate entraîne que toute explication risque de donner prise aux critiques mêmes

qu'elle inclut à l'égard des théories concurrentes. Nous avons examiné les critiques que le Père Nicolas adresse à M. Jacques Maritain, et conclu qu'elles doivent être écartées. Il ne s'en suit pas qu'il convienne d'admettre sans réserve les notions et les formulations adoptées par M. Jacques Maritain. Le Père Nicolas s'oppose à M. Jacques Maritain principalement sur deux points : le néantement, la « distinction ». Voici quelques observations.

Le Père Nicolas fait remarquer que le néantement auquel M. Jacques Maritain a recours est ambivalent. Il est *negatio pura*, et il est *privatio*; en sorte que l'on peut user soit de l'une soit de l'autre valence, selon les besoins de l'explication (p. 199). Mais le *defectus*, au sens où l'entend saint Thomas, comporte exactement la même ambiguïté. Cette ambiguïté, que domine d'ailleurs un juste discernement, est organiquement inscrite en toute explication du péché, parce que la durée crée mesure l'effectuation de son acte. C'est à un autre point de vue, celui du métaphysicien auquel d'ailleurs se place M. Jacques Maritain lui-même, que la notion de « néantement », ou équivalent de « motion brisée », ne nous paraît pas heureuse.

« Néantement » signifie la destruction d'une chose existante ; « motion brisée » signifie qu'une motion divine d'abord existe, et puis qu'elle est amoindrie comme une vague est amortie : Il demeure d'ailleurs entendu que la précession ou la succession ici impliquées doivent s'entendre au point de vue de l'être, non nécessairement à celui de la durée. Mais cela n'ôte pas la difficulté. Néantement, brisement, n'ont de sens qu'attribués à « quelque chose » qui leur est préexistant. Quel est ce « quelque chose » ? Y a-t-il, dans le cas du péché, une motion d'abord non brisée, faute de quoi l'appeler brisée c'est ne rien signifier ? Et pareillement pour le néantement. On dira que l'hypothétique motion imbrisée est à la motion effective appelée brisée comme l'acte qui eût été conforme au désir de la fin (naturelle ou surnaturelle) est à l'acte du péché n'atteignant qu'une fin altérée. Le second rapport, s'il associe un acte réel et un acte virtuel, a néanmoins dans la créature une certaine réalité ; car l'acte du péché ne supprime pas le désir connaturel du bien dont il prive. Mais la « motion », bien que correspondant à l'acte, est signifiée « ex parte Dei ». Comment, dès lors, est spécifiée l'hypothétique motion imbrisée ? Serait-elle une sorte de velléité divine correspondant au désir de nature immanent à la créature ? Cette motion imbrisée n'est au vrai qu'un abstrait, tout comme certains décrets. En sorte que l'inéluctable jeu du « *modus significandi* » a, en l'occurrence, cette fâcheuse conséquence : la motion brisée, qui est réelle, se trouve spécifiée, caractérisée selon son type, par une abstraction. Il ne nous paraît donc pas heureux d'appeler brisée la motion divine qui est concomitante à l'acte du péché.

La seconde critique adressée par le Père Nicolas à M. Jacques Maritain concerne la « distinction ». Réelle selon M. Jacques Maritain, celle-ci est, au gré du Père Nicolas, « de raison ». Nous avons montré que la « distinction » est réelle ; nous pensons même avoir démontré que c'est là une conséquence de la métaphysique réaliste, celle-ci étant supposée normer la réalité du péché. M. Jacques Maritain, en vue de mieux exprimer le caractère réel de la « distinction », propose, de sa propre théorie, un amendement dont nous craignons qu'il ruine le fondement même de cette réalité (M., p. 55). Le temps qui précède l'instant de l'élection peccamineuse étant occupé par la « délibération », M. Jacques Maritain n'assigne pas à la délibération de dernier instant, mais bien un

ultimum tempus. Voilà en effet la métaphysique réaliste de la durée, celle de saint Thomas. Maintenant, et c'est ici l'amendement, M. Jacques Maritain introduit, avant l'instant de l'élection, et à l'origine de l'*ultimum tempus* occupé par la délibération, un autre instant, le «Premier instant de *non-être* de la considération de la règle»; en sorte que, entre cet instant et celui de l'élection, c'est-à-dire durant l'*ultimum tempus* de la délibération, il y a «*Non considération de la règle*». Nous pouvons désigner cet instant, antécédent à celui de l'acte d'élection, par *t*; mais quelle en est la réalité?

Un instant peut être caractérisé comme réel, en le référant soit directement à un changement soit au temps dont il est l'instant. L'instant *t* est effectivement désigné de ces deux manières. Selon la première, il est le «Premier instant du *non-être* de la considération de la règle». Or il n'y a pas plus d'instant que de réalité pour un *non-être* considéré en lui-même. D'autre part, l'instant *t* est référé au temps qui est celui de la délibération; avant lui en effet, il y a déjà la délibération; et, après lui, il y a l'«*ultimum tempus* de la délibération». Or, pour que cet instant puisse être distingué des autres, pour qu'il puisse avoir une réalité *distincte* dans l'ordre de la durée, cet instant *t* devrait correspondre à un «quelque chose» soutenant un rapport *distinct* avec la délibération; car, l'instant *t* appartenant au temps de la délibération, il n'est *distinct* dans ce temps que s'il est l'instant d'un «quelque chose» ayant une réalité *distincte* au cours de la délibération. Quel est ce «quelque chose»? M. Jacques Maritain n'en dit rien. Ce n'est évidemment pas la non-considération de la règle considérée comme le résultat d'un *acte* qui précéderait celui de l'élection. Si en effet, on laisse de côté – afin de ne pas reculer indéfiniment la question – les cas dans lesquels il y a à examiner si *objectivement* la règle s'applique ou non, la délibération concerne la manière d'appliquer la règle, et non du tout la question de savoir si la règle s'applique à un acte qui est de soi normé par elle. La non-considération de la règle ne peut être un principe d'explication que si elle est *mera negatio*. Décider de ne pas considérer la règle, même seulement avant l'acte, serait se prédisposer efficacement à ne pas considérer la règle en posant l'acte: ce serait déjà pécher. La non-considération *légitime* doit donc consister en ce que la règle demeure hors du champ de la considération et par conséquent de la délibération.

Il reste donc que *l'instant t n'a pas de contenu distinct*. Et par conséquent, cet instant *t*, en tant que distinct, n'est qu'un élément de... représentation, une abstraction. Il est censé être l'origine d'un *ultimum tempus*. Mais, *par nature même*, un *ultimum tempus n'a ni dernier instant*, car dans ce cas il y aurait *ultimum INSTANS*, *ni premier instant*, car postérieurement à ce «premier» présumé, d'autres instants sont «ultimum» mieux adéquatement que lui. On peut évidemment assigner, pour un *ultimum tempus*, des bornes extrêmes; elles sont définies, non déterminément d'ailleurs, par le fait que l'*ultimum tempus* n'est ni antérieur à la borne, qui lui est antérieure, ni postérieur à la borne qui lui est postérieure. Mais ces bornes n'appartiennent pas à l'*ultimum tempus* lui-même; cette appartenance rendrait contradictoire la notion même d'*ultimum tempus*.

L'introduction de l'instant *t* ne nous paraît donc réelle que comme dommage. Il y a distinction réelle entre l'acte d'élection et la délibération qui lui est métaphysiquement antécédente et lui demeure immanente, entre la durée qu'inaugure l'instant de l'élection et la durée de la délibération. Le caractère réel de la «distinction» est ainsi clairement

exprimé, tout comme il est parfaitement fondé sur la métaphysique du changement et de la durée. L'addition d'une pure abstraction risque – au mieux – de voiler la simplicité profonde d'une doctrine que saint Thomas, à son habitude, fait dériver des principes les plus primitifs. Le grand mérite de l'explication proposée par M. Jacques Maritain nous paraît être, nous l'avons dit, de lier organiquement le « moral » au « métaphysique », c'est-à-dire de considérer la réalité morale telle qu'elle *est*. Les réserves que nous venons de présenter visent seulement la rémanence évanescence d'un théologisme que M. Jacques Maritain entend rectifier.

*
* *

Le principe de l'explication du péché, dans la mesure où celle-ci est possible pour le théologien humain vivant sur terre nous paraît donc être la métaphysique du volontaire. Voici, dans cette perspective, deux séries d'observations qui concernent respectivement les deux aspects principaux de l'explication. Selon l'ordre des causes formelles, quelle est la structure métaphysique de l'acte du péché, quel est l'ordre immanent à son effectuation ? Selon l'ordre des causes finales, pourquoi le péché ? et cette question revient à celle de la prédestination.

Les théories qui écartent le décret permissif antécédent, et font cependant état d'une motion divine concomitante à l'acte de pécher, sont classées par le Père Nicolas en deux catégories. Les unes distinguent la ligne du bien de celle du mal, les autres non. Et M. Jacques Maritain insiste avec vigueur sur « *la dissymétrie foncière et irréductible entre la ligne du bien et la ligne du mal* » (M., pp. 16 sv.). Le Père Nicolas critique toutes ces théories également, mais par arguments appropriés à chacune respectivement. La critique est aisée..., mais il faut reconnaître qu'elle contient beaucoup de vérité. Et si le Père Nicolas se réfugie, non sans péril, au désert des décrets antécédents, ce n'est pas sans avoir prospecté les autres gîtes magistralement. « C'est une méprise radicale de nous servir, pour expliquer les choses dans la ligne du mal, des types d'explication par lesquels nous expliquons et devons expliquer les choses dans la ligne du bien » (M., p. 17, 8-11). Mais si l'on poursuit la lecture du texte de M. Jacques Maritain pour découvrir quels sont ces types d'explication propres à la ligne du mal, on voit apparaître *néantement, nihilisation, fissure de l'être* (M., p. 18) ; « nous *néantons*, nous *causons du rien* » (M., p. 19). M. Jacques Maritain, il est vrai, souligne qu'il s'agit d'« *entités de raison auxiliaires* » (M., p. 18). Mais quel rôle peuvent jouer ces « entités de raison » dans une explication qui se veut réelle ? Elles risquent tout simplement de voiler la réalité, comme nous l'avons ci-dessus observé. Et quand M. Jacques Maritain tente de justifier ces « entités de raison » : « étant donné la nature de notre intellect humain, nous ne pouvons concevoir le mal et le non-être, que *ad instar entis*, à l'instar de l'être » (M., p. 18, -4 sv.), M. Jacques Maritain n'avoue-t-il pas l'impossibilité d'un type d'explication qui serait propre *exclusivement* à la ligne du mal. Et si d'excellents esprits ont refusé ou négligé la distinction entre les deux lignes, ils avaient pour cela vraisemblablement quelque raison.

Ce... n'est pas seulement notre *conception* du mal qui requiert celle du bien ; primordialement, c'est le mal lui-même qui requiert le bien. Le mal qui est dans la réalité, c'est un bien réel et positif mais sous-mesuré et déficient par rapport à une

exigence de nature : laquelle demeure immanente au mal réel, parce qu'elle en est réellement la condition. La souffrance, par exemple le mal physique, affecte un vivant qui, à la faveur d'une vie diminuée, perçoit comme non satisfaite l'exigence en lui inchangée d'une vie sans retombée. En un mot, le vrai nom du mal est « privation », au sens technique de ce mot. Et cela est vrai de tout mal, soit physique soit moral. L'analogie, à cet égard, est objective et réelle; elle est en effet fondée sur une réalité positive : l'inclination de nature, « naturelle » ou « surnaturelle ».

De cela, tout le monde est d'accord, les thomistes du moins. Mais, assez curieusement, ils n'en tirent pas les conséquences. M. Jacques Maritain oppose entre elles la ligne du bien et la ligne du mal. Le Père Nicolas, équivalement, distingue dans le péché « tout ce qu'il y a de positif », qui revient à Dieu; et « tout ce qu'il y a de négatif » qui revient à la créature. Car la privation selon saint Thomas le *defectus-privatio*, qui « formalissime » constitue le contenu de l'acte de pécher en tant que celui-ci est péché, cette privation qui eu égard à la règle et à Dieu est l'« aversio », elle inclut *in actu*, dans le *sujet* en acte de pécher, une réalité positive, un bien. Ce bien, c'est l'*inclination de nature*, « naturelle ou surnaturelle » nous le répétons. Et cette inclination est « tellement » en acte, en acte de telle façon dans le sujet exerçant l'acte second qui est celui du péché, que si elle n'y était pas, l'acte second n'aurait en quelque façon que ce soit raison de privation, ni par conséquent raison de péché. Cela est vrai, absolument, universellement. Ce qui distingue le mal moral du mal physique, c'est que le sujet propre du second est, connaturellement, voué à une corruption qui supprime et l'inclination de nature et la privation dont celle-ci est la condition. Tandis que l'inclination de fait à la béatitude surnaturelle demeure, éternellement dans la créature spirituelle, la condition concomitante et la mesure nécessitante de la damnation.

Ainsi, au sein même de la « privation » où l'on avait cru pouvoir enfin isoler le mal à l'état pur, pour l'attribuer à l'homme en acte de pécher, et en « innocenter » (M., p. 18, 11) « Dieu qui n'est absolument pas cause du péché » (N., p. 7), au sein de la « privation » se trouve embusqué – *in actu* ! – le spectre du bien qui se rit également de la séparation des lignes et de toute ligne de démarcation. Le seul moyen d'écarter cette difficulté est celui qu'emploie le Père Nicolas. En arrachant l'acte second à son sujet réel, ou plus élégamment en faisant de cet acte second considéré « formellement » – et isolément – le « sujet », au moins logique, de l'acte de pécher, alors toute infiltration du bien est définitivement conjurée. Alors, on peut en toute liberté confronter le mal à l'état pur avec l'Acte pur. C'est de ce réalisme fulgurant que jaillissent les décrets antécédents.

La critique est aisée, nous en avons convenu. Aussi prenons-nous la responsabilité du péché de facilisme que pourrait commettre le lecteur en critiquant – mal – l'hypothèse que nous allons maintenant proposer. Cette hypothèse est fondée sur l'expérience. Et, avant de l'énoncer, nous faisons observer que tel devrait être le statut de toute hypothèse, même en théologie, au moins dans tous les cas où l'expérience est possible; la révélation demeurant évidemment la norme suprême. Une explication qui est calculée *en vue* d'assurer l'innocence de Dieu posée comme un a priori risque de s'égarer en stratagèmes dialectiques. C'est qu'en effet l'innocence de Dieu ne serait une évidence directrice que si on savait au juste en quoi elle consiste. « Dieu n'est aucunement cause du péché », *nec*

directe nec indirecte. Que signifie ce « nec, nec » ? Car enfin, Dieu est bien cause de l'acte de pécher « en tout ce que celui-ci a de positif ». Or, voici que, même dans le « négatif », il y a encore du « positif » : la privation est receleuse. Alors ? Et, au demeurant, n'est-il pas assez plaisant de tendre à montrer que Dieu n'est aucunement cause du péché, en admettant que « [la défectibilité qui tient au néant de la créature et au « collectif comme tel »] manifeste, même à nos faibles yeux, la sagesse de Dieu dans la permission de péchés déterminés : ce qui demeure impénétrable, parce que dépendant uniquement de la liberté infinie, c'est la raison pour laquelle tel péché est permis plutôt que tel autre » (p. 544, 3-7). Ainsi, Dieu ne peut éviter que quelques-unes de ses créatures soient de service dans l'enfer. Mais c'est à Lui qu'il incombe de choisir, pour ce service, celui-ci plutôt que celui-là. Et avec tout cela, Dieu n'est aucunement cause du péché, encore moins de ses conséquences, pas même indirectement.

Ne vaudrait-il pas mieux observer le péché tel qu'il est dans la réalité, rechercher des principes d'explication par induction à partir de la réalité ; et alors, si l'induction est juste, on doit retrouver *mais au titre de conséquence nécessaire puisque justement on cherche à expliquer*, que Dieu n'est aucunement cause du péché.

L'hypothèse que nous allons présenter est donc fondée sur l'observation. Le bien et le mal sont dérivés de l'être. La rectitude et la privation sont des qualifications de l'opération de nature. Si donc on veut examiner comment Dieu intervient dans l'opération et dans l'acte affectés de rectitude ou de privation, ne convient-il pas de se référer *d'abord* au rapport qui existe en général entre toute opération de nature et la motion divine dont cette opération est *diversement l'effet*. « Diversement », voilà ce que *d'abord* il convient d'observer *dans la réalité* directement observable. Le rapport à Dieu n'est pas le même, du sujet se normant adéquatement conformément à la règle d'une part, du sujet s'auto-normant minimalement indépendamment de la règle d'autre part. Voilà la différence qu'il est difficile d'expliquer parce qu'elle concerne une donnée pour nous primitive, la liberté. Il convient donc de se référer, dans une réalité moins primitive pour nous bien qu'elle le soit, de soi, davantage, à une différence semblable, laquelle s'impose nécessairement même si elle n'est pas immédiatement observable.

L'opération divine « ad extra » peut produire l'effet créé de deux manières différentes : soit immédiatement, soit par la médiation des causes secondes. Ces deux types d'opération sont distincts formellement. Mais cette distinction, également est réelle, en ce sens qu'elle correspond à la réalité observable. La production initiale de l'existant créé selon ce qui, de lui, n'est pas engendré, et la conservation de l'*esse* en tout sujet créé, sont du type « immédiat » et en constituent des cas purs. La production et la conservation des déterminations de l'*esse* sont en général du second type, sans exclusive cependant, puisque Dieu peut créer tel effet qu'Il produit d'ordinaire médiatement. Le type « immédiat » se réalise donc certainement à l'état pur ; mais il ne peut être objet d'expérience immédiate. Le type « médiat », lui, tombe bien sous l'expérience immédiate, mais on n'est jamais assuré de l'observer à l'état pur. Cela rappelé, et qui est « classique » s'il se peut, l'hypothèse que nous avons développée à propos du péché de l'Ange² est la suivante. La motion divine, requise et concomitante à l'acte de pécher est *entièrement* médiatisée par la créature, par la volonté posant l'acte du péché. Cette motion divine est

du second type; et, *nécessairement*, elle constitue un *cas pur* du second type. La production de l'acte du péché, production à laquelle concourent inéluctablement, *modo suo* respectivement, la Cause incréée et la cause créée, est ainsi éclairée par tout l'ensemble des cas *réels*, dont elle constitue un cas limite. Les cas abondent où la motion divine sous-jacente à la production d'un acte créé est certainement médiate, mais sans laisser de pouvoir être, également et concomitamment, immédiate. L'acte du péché est un cas pur, symétrique du cas de la création... une anti-création pourrait-on dire, en usant du langage métaphorique cher aux physiciens contemporains.

Le fondement de cette hypothèse se trouve dans la métaphysique du volontaire, celui-ci étant considéré dans son rapport à Dieu. L'acte de pécher est l'acte second d'une puissance, la volonté. Et, nous l'avons déjà observé, la volonté demeure distincte réellement de l'acte selon lequel elle se détermine et s'achève. Et comme le péché implique un rapport à Dieu, ce rapport ne concerne pas seulement l'acte second; réellement, concrètement, il concerne également la volonté elle-même, *la volonté s'actuant*. Cette actuation requiert une motion divine, laquelle s'appelle la grâce. Accueillons la distinction grâce suffisante-grâce efficace; mais observons que, diversifiant la motion divine, elle concerne elle aussi la volonté s'actuant, et pas seulement l'acte second de la volonté. D'ailleurs, c'est eu égard à l'acte du péché que l'on dit: «le pécheur *avait* seulement la grâce suffisante, et pas la grâce efficace». Ce passé «avait» ne désigne pas un autre instant, antécédent à celui de l'acte du péché. C'est en posant l'acte de pécher que le pécheur rend inefficace la grâce suffisante qu'il avait pour poser l'acte bon. La grâce suffisante, le pécheur la possède donc, non pas précisément à un instant qui précède l'instant du péché, mais bien pendant tout le temps que l'instant du péché borne postérieurement. Et, à cette précession qui concerne la durée, correspond une précession ontologique: la grâce est dans la volonté qui a à poser l'acte; elle n'est pas dans la volonté déterminée par cet acte, puisque, par cette détermination même, la volonté se soustrait définitivement à la grâce.

On voit donc, et c'est assez normal, que «ex parte Dei» aussi bien que «ex parte creaturæ», on ne considère plus qu'une abstraction si on isole l'acte du péché de la volonté dont il est l'acte second. C'est en la profondeur du sujet accueillant la grâce moyennant laquelle il a immédiatement à poser l'acte, que se trouve l'origine première de la détermination bonne ou mauvaise appartenant à cet acte. Et c'est encore substituer une abstraction à la réalité que d'attribuer en fait à la motion divine considérée «en soi» la qualification «suffisante» ou «efficace». L'observation ne fonde rien de tel. C'est l'acte *du sujet* qui permet d'affirmer que la motion était efficace, ou bien qu'elle était seulement suffisante parce qu'elle se manifeste inefficace. Tout ce que l'on peut conclure, c'est que l'une ou l'autre de ces qualifications appartient à la motion telle qu'elle est immanente au sujet, en tant que celui-ci est le principe du *progrederi* de l'acte. Dieu ne projette pas dans ses créatures une grâce qui serait a priori efficace ou suffisante; l'imaginer supprime toute issue pour aborder la question de la prédestination. La qualification «efficace» ou «suffisante» appartient à la motion divine, telle que celle-ci est reçue dans la volonté qui a à poser l'acte. «Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur». On ne manquera pas d'objecter que le «modus recipientis»

dépend lui aussi de la Cause première, en sorte que notre observation recule seulement la question. Nous allons y revenir ; auparavant, poursuivons notre propos.

La motion divine est « efficace » ou « suffisante » dans la volonté qui a à poser l'acte. Et cette différence tient, sinon exclusivement, du moins immédiatement au « modus recipientis », à la volonté qui a immédiatement à poser l'acte. Cette différence est donc antécédente à l'acte, d'une précession ontologique ; et cela est possible, parce que la volonté, réellement distincte de cet acte qui est sien, lui est ontologiquement antécédente. Cela étant, la question se pose de savoir comment la volonté, encore non déterminée par l'acte qu'elle est en instance de produire, rend efficace ou seulement suffisante la motion que Dieu lui communique pour produire cet acte. Il est opportun de recourir aux données les plus primitives, comme d'ailleurs cherche à le faire le Père Nicolas ; il convient de faire état de la créature comme créature, puisque justement on cherche à déterminer comment elle se confronte avec son Créateur.

La créature est un sujet autonome, la créature spirituelle est une personne ; et elle l'est en vertu de la relation qu'elle soutient actuellement avec Dieu qui l'a créée et qui la conserve dans l'être : « En Lui, nous avons la vie, le mouvement, et l'être ». Voilà donc deux composantes : le sujet, distinct de Dieu et autonome ; la relation subordonnant le sujet à Dieu. De ces deux composantes, la créature spirituelle porte *habituellement* en elle, sous forme d'*habitus ontologique*, la conscience spontanée, bien qu'elle ne puisse les fixer simultanément dans le champ de la conscience thétique, car elle aurait alors l'intuition immédiate de son propre mystère. La conscience spontanée d'être soi et d'être relative au Créateur, est posée dans la créature objectivement, en vertu même de la création. Elle est ontologiquement antécédente et demeure donc immanente à toute motion. Mais la créature libre, parce qu'elle est libre, a la possibilité, en se constituant réceptrice à l'égard de la motion communiquée, de déterminer l'ordre de son propre subsister tel que celui-ci intervient en fait comme condition et mesure de la réception.

Les extrêmes sont exclus, parce qu'ils sont pareillement contradictoires. Aucune créature ne peut, avant de poser l'acte du péché, se poser elle-même comme étant exclusivement un sujet autonome en regard de Dieu ; cela, c'est l'orgueil absolu, plus exactement pseudo-absolu, du « non serviam » dont le mirage ne prend de portée réelle qu'en vertu du péché commis. Et, en retour, si la créature estimait n'être que relation à Dieu, elle serait Lui, et n'aurait rien à recevoir de Lui : c'est l'erreur que l'on commet, mais spéculativement, si l'on prétend adéquate la réduction de la causalité à la participation : celle-ci concernant seulement l'*esse*, et celle-là également le sujet, le sujet se trouve dissous en même temps que la causalité résorbée. Cette erreur, cependant, affleure aussi dans l'ordre « concret » : c'est elle qui est sous-jacente au quiétisme, à la faveur de cette séduction qui est propre au semblant du vrai.

Ces extrêmes, écartés, font du moins entendre une vérité qu'il serait trop long d'explicitier. La créature est, quant à l'économie de son être, éternellement telle que Dieu l'a créée. Mais *ce qui compte*, concernant la réception de la motion divine par une créature spirituelle et libre, ce n'est pas la créature telle qu'elle est, mais bien *la créature telle qu'elle se veut être*. La volonté du damné, est fixée par l'acte du péché dans un choix qui convertit une non-considération de la vérité en la privation de la même vérité : c'est bien

cette volonté qui détermine la motion sous-jacente à l'état de damnation. Le damné ne cesse pas d'être relatif à Dieu et c'est d'ailleurs pour cela qu'il est en état de « privation » ; mais le damné se veut sujet autonome : Dieu le conserve selon ce vouloir être. L'acte, une fois commis, rend parfaitement clair dans la conséquence le principe que nous exprimons de nouveau. La créature libre parce que libre, a le pouvoir de déterminer l'économie du subsister selon lequel elle entend être, et alors est en fait de par Dieu réceptive de la motion divine.

Nous considérons, rappelons-le, le sujet créé avant l'acte à poser : immédiatement avant, « avant » s'entendant toujours d'une précession ontologique. L'origine de la qualification dont seul décidera l'acte, et qu'il manifestera, il faut la rechercher dans ce mystère de la créature se voulant être d'une certaine manière durant *tout l'ultimum tempus* que borne postérieurement l'instant de l'élection. L'acte est bon ou peccamineux ; la grâce a été efficace ou suffisante. Notons cependant que les deux dichotomies ne se correspondent pas univoquement. Il serait contradictoire, en Sagesse, que la motion efficace conduisît à l'acte de pécher ; mais il n'est pas impossible que la motion suffisante fructifie en acte bon. Autrement dit de la qualification de la motion, à celle de l'acte, demeure une ultime contingence dont le jeu, s'il se produit, est en faveur du bien. Cherchant à expliquer par ce qui est le plus primitif, c'est donc bien la qualification de la motion que nous devons considérer : c'est cette qualification qui spécifie l'état dans lequel se constitue ontologiquement le sujet en tant qu'il reçoit la motion. Convient-il de rechercher, ... encore plus avant, l'origine de cet état, nous y reviendrons ultérieurement. Achéons pour le moment de préciser la nature de cette correspondance entre l'état ontologique du sujet et la qualification de la motion ; motion par laquelle il s'ordonne et est ordonné à l'acte qu'il doit poser.

Les cas extrêmes, nous l'avons observé, sont exclus, La créature ne peut se constituer – d'une manière latente selon la conscience spontanée – ni exclusivement comme sujet autonome en regard de Dieu, ni exclusivement comme pure relation à Dieu. Cependant ces extrêmes sont simples, aisés à analyser par conséquent ; et le premier surtout, est positivement éclairant, puisque l'acte du péché en fait une réalité. Supposons donc que le sujet créé se veuille et par conséquent « soit » sujet autonome, cela selon la conscience spontanée ; quoique *non pas cela exclusivement*, ce qui relèverait de la conscience théétique, Ou bien, équivalement, supposons que le sujet créé, sans exclure la relation qu'il soutient avec Dieu selon l'être, ne « considère » pas cette relation : en ce sens que cette relation n'est pas incluse, dans le champ de la conscience spontanée, encore moins dans celui de la conscience théétique. Dans ces conditions, et le sujet se trouvant d'ailleurs toujours sous le regard de Dieu, posé, *lui*, comme il se perçoit lui, il n'est posé, non plus qu'il ne se perçoit spontanément, comme relatif à Dieu. Le sujet ne cesse d'être *objectivement* relatif à Dieu ; mais, « ce qui compte », répétons-le, c'est *ce qu'il se veut être*.

Qu'en est-il alors de la motion, laquelle, reçue dans le sujet, lui communique de s'achever en produisant son acte ? De cette motion qui, dans les conditions précisées, fonde ontologiquement le « progresser » de l'acte à partir du sujet, nous disons deux choses. Eu égard à l'effet produit, elle est entièrement médiatisée par le sujet, selon ce

«progrederere». En conséquence, eu égard à la qualification que détermine et que manifeste l'acte produit, cette motion est seulement «suffisante».

Le premier point, à savoir que la motion est, selon le «progrederere» de l'acte, entièrement médiatisée par le sujet, résulte de trois données qui s'enchaînent.

1. Le principe qui norme en général le rapport entre la Cause incréée et la causalité créée : *Vult ergo Deus hoc esse propter hoc; sed non propter hoc vult hoc.*

2. Le respect de Dieu pour sa créature libre. C'est-à-dire que Dieu, ayant créé la liberté telle qu'elle est, la motion divine s'exerce conformément au principe précédent, les modalités de son application étant ultimement spécifiées par l'agent libre, ainsi qu'il a été expliqué : ce qui intervient dans la production de l'acte moral, c'est l'ontologie du sujet, *telle que celui-ci spontanément la réalise «pour soi», et donc, de par Dieu, «pour Dieu».*

3. L'hypothèse dans laquelle nous nous plaçons : le sujet créé, la volonté qui a à produire l'acte, se trouve posé en regard de Dieu seulement comme sujet autonome et non comme relatif à Dieu. Ces données ont été établies, nous n'y revenons pas. Il suffit d'indiquer brièvement comment elles s'enchaînent. Le «hoc esse propter hoc», sur lequel porte le Vouloir de Dieu désigne, formellement selon notre présent point de vue : 1/ *le sujet investi* (premier «hoc») de la motion; 2/ *le progrederere* (deuxième «hoc») de l'acte dont le sujet ainsi investi est le principe; 3/ *l'ordination* «propter») du premier «hoc» au second «hoc». En sorte que, si l'on tient pour vrai le principe énoncé par saint Thomas, parce que ce principe exprime d'une manière juste le rapport entre la Cause incréée et la causalité créée, alors il serait aberrant d'attribuer *disjunctim* une réalité concrète à l'un des trois éléments : le sujet investi de la motion, l'acte en train d'être produit, le proportionnement de l'un à l'autre. Imaginer un décret antécédent, conditionné ou conditionnant (?), concernant soit le premier «hoc» disjunctivement, soit le deuxième «hoc» disjunctivement, constitue «in radice» une évasion à laquelle aucune dialectique ne peut remédier. *Hoc esse propter hoc*, uniment. Tel est l'ordre sur lequel porte le décret divin réellement.

Si maintenant on cherche à déterminer *en quoi consiste* chacun des trois éléments, alors mais alors seulement il convient de considérer chacun d'eux, séparément et pour autant abstraitement. En particulier, en quoi consiste le premier «hoc», le sujet investi de la motion? Il faut, pour le déterminer, se référer au dernier des trois principes que nous avons rappelés. D'une part, Dieu respecte sa créature libre; et, d'autre part, celle-ci est supposée infléchir spontanément son propre subsister, conformément à sa qualité de sujet autonome; ou bien, équivalement, la créature libre ne fait pas état spontanément de sa propre relation, ontologique et constituante, au Créateur, sans cependant nier l'existence de cette relation selon la conscience thétique ou réfléchie. La motion dès lors est reçue, et la créature en est investie, conformément à ces conditions. Et, redisons-le pour écarter toute ambiguïté, ces conditions qui spécifient la motion reçue par le sujet *ne sont pas conditionnantes pour le «décret»*. Celui-ci, en effet, porte réellement, nous le répétons également, sur le *hoc esse propter hoc*, uniment. Dieu n'est conditionné par aucun des éléments de l'ordre total. Car l'objet du Vouloir divin c'est *l'ordre* réel lui-même, au sein duquel chaque élément est conditionné par la totalité. Cela étant rappelé, opportunément semble-t-il, poursuivons.

La motion divine étant reçue dans le sujet se posant comme autonome, se trouve ipso facto médiatisée par le sujet. La motion se conforme en effet à la disposition ontologique du sujet, au fait que celui-ci est sujet seulement autonome et non pas relatif. La motion atteint donc l'acte en tant que celui-ci est un « accident » du sujet où il a l'« esse » : donc *par la médiation ontologique du sujet, et de cette manière-là seulement*. Le produire et l'acte qui le termine seraient, *en outre*, atteints immédiatement par la motion *si* le sujet produisant l'acte était, au moins selon la conscience spontanée, relatif au Créateur. Mais, notre hypothèse étant que cette relation au Créateur est « comme n'étant pas » en ce qui concerne le produire de l'acte, *ni ce produire ni cet acte ne sont atteints IMMÉDIATEMENT par la motion*.

Le statut ontologique dont il vient d'être question, celui de la motion divine entièrement médiatisée, se trouve manifesté, a contrario, par le statut qu'aurait cette même motion dans le cas du second extrême, purement hypothétique celui-là, qui est le contraire du premier. Si, par impossible, le sujet libre qui a à produire l'acte se posait ontologiquement en regard du Créateur exclusivement comme relatif à Lui, et aucunement comme sujet autonome, le sujet serait, en ce qui concerne le « progredere » de l'acte dont il demeurerait nécessairement le principe propre et prochain, exclusivement une condition nécessaire sans doute mais extrinsèque à l'ordre moral. Ce cas correspond, nous l'avons observé, à l'erreur du quiétisme. Erreur : car, si « ce qui compte » quant à la réception de la motion, c'est le sujet tel qu'il se veut ontologiquement posé selon la conscience spontanée, il est en retour impossible à une liberté créée de prétendre s'exercer en laissant hors de son acte le sujet qui est la condition de son subsister. Ce serait, existentiellement cette fois, et non plus seulement spéculativement, l'irréalisme qui consiste à faire de l'acte de la volonté exclusivement un acte second et pour autant un acte séparé. S'il pouvait en être ainsi, la motion divine atteindrait l'acte et son « progredere » immédiatement, seulement immédiatement puisque le sujet est supposé écarté. C'est d'ailleurs cette immédiation, supputée possible à l'état pur, et visée pour elle-même, que voudrait étreindre et posséder pour en jouir un amour indiscret et fourvoyé. Mais ce qui, pour le réalisme qu'impère la mystique, est seulement mirage séducteur, constitue, pour le théologien, une hypothèse-témoin. L'acte produit et son « progredere » seraient atteints par la motion divine *immédiatement et de cette manière seulement, si* le sujet produisant l'acte entendait, par impossible, se constituer ontologiquement pure relation au Créateur.

Il suffit maintenant, en vue de caractériser le cas réel et *normal* circonscrit par les extrêmes, d'observer que l'hypothèse abstraite d'une motion totalement immédiate n'est irréaliste que par l'exclusivisme. La motion divine qui correspond normalement à l'acte bon n'est ni exclusivement immédiate ce qui est nous venons du voir impossible, ni entièrement médiatisée ce qui nous l'avons vu correspond à l'acte du péché. Appelons *motion normale* la motion divine qui correspond *normalement* à l'acte bon ; nous disons « normalement », car il peut se faire que la motion entièrement médiatisée fructifie, miséricordieusement « ex parte Dei », en acte bon. La « motion normale » est donc, par définition, celle qui atteint et soutient l'acte et son « progredere » simultanément de deux façons. D'une part, et nécessairement, par la médiation du sujet qui pose librement cet acte. D'autre part, et gratuitement, par une communication qui serait une création si par

impossible elle atteignait l'acte produit séparé de son sujet, mais qui ne laisse pas d'atteindre et de soutenir cet acte immédiatement. Le statut métaphysique de la motion normale n'est donc pas le même que celui de la motion qui correspond à l'acte du péché. La créature libre ayant le *dominium* de son acte, la motion qu'elle reçoit pour le poser soutient non pas séparément cet acte lui-même, mais bien, conjointement à lui, la puissance le produisant. Cette motion est, pour autant, médiatisée. Mais, eu égard à l'acte produit, cette motion *est exclusivement médiante*, si l'acte est mauvais ; tandis *qu'elle n'est pas exclusivement médiante*, si elle est la motion normale, c'est-à-dire celle qui « normalement » soutient l'acte bon.

Voilà donc, en propre dans l'ordre moral, l'opposition originelle entre le bien et le mal. « *Est exclusivement médiante* » – « *N'est pas exclusivement médiante* ». C'est le type le plus pur de l'opposition, savoir la contradiction. Cette opposition, en vertu de sa simplicité, ne peut concerner que l'être lui-même lorsqu'elle est prise au concret. Aussi est-ce au point de vue « formalissime » de l'*ontologie* propre à leurs genèses respectives que s'opposent contradictoirement l'acte mauvais et l'acte bon « normalement ».

Il ne faut cependant pas faire correspondre membre à membre les deux oppositions, entre l'acte du péché et l'acte bon d'une part, entre la motion exclusivement médiante et la motion non exclusivement médiante (ou normale) d'autre part. En vue de l'examiner, il convient il est vrai primordialement d'observer que l'ontologie de l'acte moral se trouve normée, aux deux extrêmes, par la même opposition de contradiction. L'ultime aboutissant, c'est l'acte posé, l'acte second considéré comme une certaine réalité. Objectivement, cet acte est, à un point de vue déterminé, ou du bien ou du mal : lesquels soutiennent entre eux l'opposition de contradiction. Le principe de l'acte, c'est la volonté recevant la motion en vertu de laquelle est posé l'acte libre. Le rapport entre cette motion et cet acte comporte toujours la médiation de la volonté ; mais cela, soit exclusivement, soit non exclusivement. Et voilà, derechef, l'opposition de contradiction.

Il importe d'observer que les deux déterminations soutenant entre elles l'opposition de contradiction concernent comme il se doit des sujets différents au concret, mais que ceux-ci répondent à la *même* définition. C'est le *même* acte second qui est, soit du bien, soit du mal ; c'est le *même* rapport qui est, soit exclusivement, soit non exclusivement médiatisé. Il en résulte que les dichotomies consécutives à cette opposition sont adéquates, aussi bien au concret qu'à l'abstrait. L'acte effectivement posé est, en tant qu'il constitue une certaine réalité objectivement normée, soit du bien, soit l'absence de ce bien. La motion divine, telle qu'elle soutient tel acte en son « progredere », le fait soit exclusivement par la volonté soit également autrement ; en d'autres termes : soit exclusivement soit non exclusivement par la médiation de la volonté.

Nous pouvons maintenant compléter utilement la convention de langage amorcée ci-dessus. Nous distinguerons, pour la motion divine, deux types qui constituent ensemble une division adéquate : *la motion exclusivement médiante*, ou exclusivement médiatisée par la volonté ; *la motion normale* qui, selon la nouvelle définition que nous en proposons, *est la motion non exclusivement médiante*, ou non exclusivement médiatisée par la volonté. Il reste vrai que la motion normale correspond « normalement » à l'acte bon ; mais il est à

la fois plus précis et plus clair de définir d'abord simultanément les types de la motion, avant d'en venir à l'acte qui leur correspond. C'est ce que nous allons faire maintenant.

La distinction qui se trouve requise à l'origine de l'acte, eu égard à la volonté le produisant, a nécessairement son corrélat pour l'acte lui-même en tant que celui-ci est procédant. En effet, l'acte que Dieu atteint et soutient par la volonté exclusivement d'une part, l'acte que Dieu également atteint immédiatement d'autre part, ne peuvent avoir le même statut ontologique. En quoi consiste la différence ? La réponse est simple si, en première approximation, on schématise la question. Il suffit d'imaginer, représentation abstraite par conséquent, une motion divine antécédente à sa réception, et supposée égale dans les deux cas envisagés. Si cette motion n'atteint et ne soutient l'acte que par la médiation de la volonté, elle est nécessairement mesurée par l'unique principe prochain produisant l'acte. *Cette motion, telle qu'elle est en fait actuante pour l'acte qu'elle atteint et soutient, a donc une mesure finie*: celle qu'assigne exclusivement, par sa détermination propre, un vouloir fini. Si, au contraire, cette motion divine, supposée la même en elle-même, atteint et soutient l'acte, non seulement par la médiation toujours requise de la volonté, mais également autrement c'est-à-dire immédiatement, elle n'est plus mesurée exclusivement par le principe prochain de l'acte, mais également par la Cause transcendante directement. *Cette motion, telle qu'elle est en fait actuante pour l'acte qu'elle atteint et soutient n'est donc plus assujettie à la finitude* qu'impose inéluctablement un vouloir créé s'il est lui seul exclusivement principe de mesure; cette motion, telle qu'elle est en fait actuante pour l'acte qu'elle atteint et soutient, a alors pour mesure celle que Dieu assigne gratuitement, et cette mesure l'emporte sur celle qu'induirait la volonté à elle seule exclusivement.

L'image abstraite peut et doit maintenant être laissée de côté. La motion divine n'est pas une sorte de déluge d'immensité comblant différentes capacités créées. La motion divine, en tant qu'elle procède de Dieu, ne peut être connue que par vision ou par révélation; il faut, sur terre, en respecter le mystère. Mais cette même motion, en tant qu'immanente à chacun des actes qu'elle soutient, se trouve manifestée dans l'effet créé dont elle est la cause. La conclusion qui précède vaut donc, indépendamment de l'image qui en facilite l'exposé. La motion qui, concrètement, atteint et soutient l'acte exclusivement par la médiation de la volonté a une mesure finie; nous la désignerons par **M**. La motion qui, concrètement, soutient l'acte en l'atteignant par la médiation de la volonté, sans laisser de l'atteindre aussi immédiatement, a été appelée motion normale; elle a une mesure qui peut transcender celle qu'assignerait à elle seule le vouloir créé; nous la désignerons par **N**.

Cette base, élaborée avec précision, permet d'analyser et de situer deux autres « distinctions ». Elles sont l'une et l'autre fort connues, quoiqu'inégalement expliquées. L'acte bon et l'acte mauvais soutiennent entre eux l'opposition de contradiction, si on les considère objectivement comme étant « certaines réalités »; tandis qu'ils soutiennent l'opposition de privation eu égard au sujet. Nous l'avons longuement analysé avec M. Jacques Maritain et avec le Père Nicolas; nous n'y revenons pas. Voici la seconde « distinction ».

La grâce, ou motion, considérée selon son rapport à l'effectuation de l'acte, est dite « suffisante » ou « efficace ». Ces qualifications sont classiques ; elles ont d'autre part fait l'objet de célèbres critiques. Comment cela se fait-il ? Sont-elles vraiment explicatives ? Peuvent-elles l'être ? C'est ce qu'il convient d'examiner.

Les trois distinctions que nous avons énoncées vérifient une condition sur laquelle nous avons attiré l'attention. Les deux membres de chacune d'elles concernent strictement la *même* entité. C'est le *même* acte second qui, objectivement, est soit du bien soit du mal ; et qui, eu égard au sujet, est achèvement ou privation. C'est le *même* rapport entre la motion divine et l'acte en train d'être produit qui est soit exclusivement médiat, soit également immédiat. Ce « même » ne peut évidemment s'entendre numériquement puisqu'un même acte ne peut être à la fois du bien et du mal : et pareillement pour les autres cas. Ce « même » doit s'entendre *spécifiquement ou typiquement*.

Or, à ce point de vue, il ne nous paraît pas que les deux qualifications « suffisante » d'une part, « efficace » d'autre part, concernent strictement la même entité. Cette entité, c'est en effet l'acte produit ; mais il faut préciser : cet acte peut être envisagé, soit en tant que constituant comme acte second une certaine réalité, soit en tant que procédant de la volonté. Envisageons successivement l'un et l'autre.

Si on suppose que « efficace » et « suffisante » concernent la qualification de l'acte second, alors ressurgit le spectre à jamais exorcisé de « la grâce suffisante qui ne suffit pas ». L'acte second exclut en effet toute distinction, puisqu'il est ultime actuation. Si donc on considère la motion divine telle qu'elle soutient cet acte, il faut à la fois l'attribuer à Dieu puisqu'elle est divine, et la déclarer insuffisante si l'acte est celui du péché. La qualification « suffisante » est donc contradictoire si on l'attribue à la grâce, c'est-à-dire à la motion divine, et si on accorde comme il se doit une portée réelle au « *modus significandi* ».

Si on suppose, à l'inverse, que « efficace » et « suffisante » concernent le produire de l'acte dans et à partir du sujet, on admet par le fait même la prédestination « *ante praevisa merita vel demerita* » ; dont on ne masque l'insurmontable difficulté qu'en accordant à la *DC*, – ou autre personnage ambigu –, une fallacieuse réalité.

En sorte que, à la différence de ce qui a lieu pour les couples « bien ou mal », « motion exclusivement ou non exclusivement médiante », « efficace » et « suffisante » ne peuvent concerner strictement la même entité. « Efficace » concerne l'acte second, et « suffisante » sa production. Encore est-il que la motion, en tant qu'elle concerne le produire de l'acte, ne peut être déclarée non efficace, – et donc seulement suffisante –, qu'eu égard à l'acte qui la manifeste insuffisante. La définition de la grâce ou motion suffisante est donc, en elle-même et indépendamment de la motion efficace, *non prédicative par rapport à la réalité*, cela « *ex vi ipsius modi significandi* ». Elle devrait en effet être définie comme ontologiquement antérieure à l'acte second ; or elle n'est manifestée en sa « talité », elle n'est donc définissable « *quoad nos* », que par et dans l'acte second. Ou bien, inversement et en conséquence, l'acte second qui sert à définir est inclus en ce qui est censé le produire, et qui est par lui défini : le défini contient ce par quoi il est défini. Or il est bien connu que les définitions non prédicatives donnent lieu à des paradoxes, lesquels

tout simplement manifestent un cercle vicieux latent. Qu'il s'agisse de théologie n'élude pas cet inconvénient.

La distinction « efficace » / « suffisante » est comme telle inadéquate, parce que les deux membres n'en peuvent concerner strictement la même entité. De surcroît, la motion « suffisante » n'évite d'être contradiction en l'acte significatif qu'elle spécifie, que si on annule mentalement, – mais non réellement –, une inexorable potentialité ; d'où il suit qu'une définition adéquate en est impossible. Utiliser ces notions, dont le « *modus significandi* » est originellement vicié, conduit effectivement à des paradoxes semblables à ceux que nous avons analysés. D'ordinaire, on n'analyse pas. Les « paradoxes n'affleurent pas ». Mais prolifèrent les vaines discussions : elles n'honorent pas la théologie, parce qu'elles tiennent simplement à un défaut de raison ; et même elles desservent la théologie, parce qu'elles voilent le mystère au lieu d'y conduire.

L'acte du péché ne saurait être adéquatement expliqué ; il est du moins normé par la métaphysique du volontaire : celle-ci porte, en l'occurrence, une opportune conséquence. La distinction « grâce efficace » / « grâce suffisante » est, nous venons du voir, inadéquate. Mais ce qu'elle vise à expliquer découle de la distinction, d'essence métaphysique, que nous avons proposée. La motion divine comporte deux types qui ont été respectivement définis, caractérisés quant à leur mesure, et désignés par *M* et par *N*. Et, d'autre part, rappelons encore une fois que la volonté, investie de cette motion et produisant son acte propre, la volonté s'achevant en vertu de cet acte, demeure réellement distincte de cet acte second, avec lequel elle soutient un rapport analogiquement semblable à celui du sujet et de l'accident.

La distinction *N-M*, qui concerne formellement le rapport entre la motion et le produire de l'acte, ne peut donc, d'après ce qui vient d'être rappelé, affecter la distinction qui concerne l'acte second lui-même, soit entre le bien et le mal, soit entre l'achèvement et la privation. C'est justement la confusion entre ces deux distinctions, *N-M* d'une part, qualité bonne ou mauvaise de l'acte posé d'autre part, qui a donné lieu à l'ambiguïté dont le couple « efficace-suffisante » se trouve affecté. Chacune des deux motions, tant *N* que *M*, *peut* aboutir, soit à l'acte bon, soit à l'acte peccamineux. « Peut » signifiant, notamment pour *M* : « il n'est pas impossible que ». Ce « possible », il faut le respecter ; car, en la contingence propre au libre arbitre, qu'il recouvre, se joue en l'occurrence le mystère du péché. Ce « possible », cependant, est *normé* ; normes qui ne constituent pas un déterminisme rigoureux, mais qui spécifient, nécessairement en fait, un ordre dans l'exercice de la Causalité. Le bien et le mal ne sont pas ici à parité, ni les deux motions *N* et *M*. Le temps *ultime* que borne l'instant de l'élection est celui de la tentation et de la délibération. Le vouloir créé imprime à l'opération dont il est le principe prochain sa mesure propre. La mesure de la motion *N* transcende cette mesure propre. La mesure de la motion *M* est égale à cette mesure propre. L'épreuve que constitue la tentation, l'orientation effective de la délibération, ne sont donc pas à parité dans les deux cas.

La motion *N*, normalement, aboutit à l'acte bon. Normalement, quoique non nécessairement. Car, aucun vouloir créé n'étant sa propre règle, aucune motion n'étant nécessitante puisque Dieu respecte cette condition, l'acte n'est qualitativement déterminé qu'ultimement posé. En sorte que, nous l'avons observé, « il n'est pas impos-

sible » que la motion *n* aboutisse à l'acte peccamineux. Une telle éventualité contrevient cependant à la Sagesse divine, parce qu'à l'Amour miséricordieux. La volonté qui reçoit la motion divine sans la mesurer exclusivement en se l'appropriant, mais en respectant Dieu Se communiquant gratuitement, est normalement soutenue pour poser l'acte bon. Et c'est pourquoi nous avons appelé normale la motion qui est reçue dans ces conditions. La motion normale est normalement efficace, bien qu'elle soit spécifiquement et irréductiblement distincte de ce qui est ordinairement appelé « grâce efficace » : tout comme le produire de l'acte est irréductiblement distinct de l'acte produit.

La motion *m*, de soi, aboutit à l'acte peccamineux. La déficience – *defectus, pura negatio*, non coupable – qui est concomitante à la réception de cette motion *m*, entraîne pour le sujet d'affronter la tentation avec une force qui est seulement à sa propre mesure. Dieu peut, il est vrai, par la motion *m* qui est le principe de cette force, induire le sujet à l'acte bon. La motion *m* est donc « suffisante ». Elle *suffit*, car, bien qu'inadéquatement reçue, elle peut fructifier en l'acte bon sans que la liberté soit violentée : cela, de par Dieu, par miséricorde. Mais Dieu peut également ne prendre aucune initiative ; Il peut simplement maintenir le statut ontologique librement choisi par le vouloir créé. Celui-ci, dans ces conditions, met lui seul en œuvre, sans aucune aide nouvelle de Dieu, la motion *m*, c'est-à-dire la motion procédant de Dieu, à laquelle il a imprimé sa propre mesure. Dès lors, l'acte est celui du péché, *non pas a priori nécessairement*, mais en fait et « per modum actus » inéluctablement. La cause en est, non pas le néant de la créature, mais la faillibilité du vouloir créé, encore accrue pour la nature blessée. La motion *m*, dans ce cas, ne suffit pas. Il nous paraît donc que cette motion *m*, laquelle en tant que principe agissant est entièrement médiatisée par le sujet et mesurée exclusivement par lui, peut, sans laisser d'être identiquement la même dans le sujet, suffire ou ne pas suffire. Elle ne suffit pas si Dieu ne prend, au cours de la production de l'acte, aucune initiative nouvelle, si Dieu maintient strictement le statut ontologique librement et spontanément choisi par le sujet créé. Elle suffit si Dieu, sans rien modifier à la manière selon laquelle cette motion est reçue, fait de cette motion l'instrument par lequel Il induit et meut le vouloir créé encore délibérant à poser l'acte bon. Dieu, alors, ne communique rien de nouveau, aucun « contenu » nouveau ; mais Il rétablit gratuitement, entre Lui et l'actuation du vouloir créé, l'essentielle sub-ordination que le vouloir créé avait aliénée en se posant seulement comme sujet autonome, et en médiatisant complètement la motion. Ainsi, la motion *m* suffit, « ex parte Dei », c'est-à-dire absolument. Mais elle n'est pas, dans le vouloir créé qui la reçoit, la « grâce suffisante » ; car elle n'est, ex se, ni pour le « progredere » de l'acte un principe auto-suffisant, ni pour l'acte posé cette fameuse grâce suffisante qui contradictoirement ne suffit pas.

L'existence et la distinction de deux types, pour la motion divine soutenant l'acte libre, se trouvent ainsi confirmées. La motion *n* et la motion *m* assument respectivement, de la « grâce efficace » et de la « grâce suffisante », ce qui en est assumable. Mais, de plus, ces deux types constituent ensemble une dichotomie adéquate ; et cela, aux deux points de vue qu'intègre par nature la considération de la vérité. *Formellement* d'une part, les deux types divisent adéquatement, puisque selon l'opposition de contradiction, les réalisations de la *même* entité, savoir le rapport entre le Créateur et l'actuation du vouloir créé : rapport exclusivement médiat, ou non exclusivement médiat. *Réellement* d'autre

part, la motion divine de l'un ou l'autre type est ainsi caractérisée elle-même ontologiquement, et non par l'acte conséquent considéré séparément. En sorte que le mystère de l'acte libre est respecté : mystère de l'ultime contingence qui s'interpose entre l'acte en son « progredere » et ce même acte ultimement posé.

Nous croyons donc pouvoir retenir, comme clé de l'explication, en ce qui concerne la *structure* de l'acte du péché, la distinction de deux types pour la motion divine qui soutient l'acte créé. Avant de situer l'insondable mystère que constitue l'*effectuation* de l'acte du péché, il est opportun de confirmer la valeur de la distinction proposée. Nous allons indiquer brièvement comment elle fait découvrir, en chacun des types d'explication qui ont été proposés, une intuition juste, et qu'elle permet en conséquence de co-ordonner des matériaux épars.

Les théories du péché qui résolvent apparemment toute difficulté en assimilant toute motion divine à une création remontent – avec raison – au principe de toute explication, mais elles errent radicalement dans son application. Le Père Nicolas le rappelle en termes fermes et pertinents, en rapportant et en critiquant la formule tout à fait typique du P. de Finance : « Dieu ne meut pas à l'action, il crée un être agissant » (*Être et agir*, p. 230 ; cité par le Père Nicolas, p. II, 9-10). Or Dieu Seul conserve l'*esse* qu'Il a communiqué en créant : c'est vrai. Mais Dieu meut, autrement qu'en créant ; c'est-à-dire qu'il y a un type d'opération divine qu'on appelle motion, qui a pour sujet la créature *déjà existante*, et qui n'est pas la création. Ces théories « sans motion » errent donc en ceci qu'elles confondent, quant à la production, l'*esse* et ses déterminations. Mais elles affirment, justement, que l'opération divine est spécifiée pour le sujet créé s'actuant librement, *et non par l'acte du sujet disjonctivement*. Il y a en l'occurrence, et comme à l'ordinaire, deux erreurs contraires : résorber l'acte dans le sujet, ou l'en séparer. Dans le premier cas, on supprime la question, dans le second ou en fausse la position. Nous avons longuement critiqué cette seconde erreur, et nous n'y revenons pas. La première erreur, dûment relevée par le Père Nicolas, trouve, en la distinction de deux types N et M pour la motion, le principe de sa rectification.

La motion M, qui de soi correspond à l'acte du péché, concerne effectivement le sujet créé s'actuant librement, comme le veulent les théories « sans motion ». Mais, formellement et quant au mode, cette motion M d'une part et la création d'autre part sont exactement contraires : celle-ci excluant toute médiation, celle-là ne s'exerçant que médiatement. En bref, ce qui *est*, ce n'est pas comme le présuppose le Père Nicolas l'acte d'un sujet ; ce qui *est*, c'est le sujet s'actuant et s'achevant dans son acte : en quoi les « créationnistes » avaient vu juste. Mais lorsque cet acte est l'acte du péché, la motion divine qui lui est associée ne peut pas être du type « création » ; car cette motion, précisément au point de vue formel qui fonde la distinction N-M, est exactement le contraire de la création.

Le péché peut-il être expliqué par une motion divine autre que la création, motion en elle-même indéterminée, et par laquelle « Dieu meut la volonté au bien universel : [tandis qu']il appartient à la volonté de se mouvoir à tel ou tel bien particulier » (N., p. 13, 24-26) ? Mais comment cette détermination peut-elle subsister indépendamment de la motion divine dont elle constitue un nécessaire et problématique achèvement ?

Comment cette auto-détermination peut-elle être connue par Dieu qui ne la produit pas ? Aucune dialectique ne peut écarter ces difficultés. Le Père Nicolas le montre décisivement. On doit, nous semble-t-il, admettre cette critique. Mais on peut, une fois encore, observer que les contraires sont dans le même genre. Les décrets divins prédéterminants et la motion divine indéterminée appartiennent au même univers séparé ; comment conjoindre cet univers avec celui dans lequel se déroule le péché ? La question, dans les deux cas, demeure irrésolue ; et c'est peut-être parce qu'elle est mal posée.

Il ne faut pas mêler l'agir et le connaître de Dieu tels qu'ils sont pour *Dieu*, avec la manifestation et la connaissance de cet agir tels qu'ils sont *dans l'effet créé*. De cela, tout le monde est d'accord. Efforçons-nous d'en tenir compte, et observons ce qui est observable. La motion divine a, en fait de détermination à elle attribuable, exactement celle de l'effet créé qu'elle concourt à produire : un « moins » implique l'impossible auto-détermination ; un « plus » n'a pas de sens, au point de vue formel que spécifie la notion même de détermination. La motion divine a, en tant qu'immanente à l'acte second qu'elle soutient, la détermination qui convient à l'acte second ; et, en tant qu'immanente au vouloir créé procédant à s'actuer, la motion divine a une détermination correspondante : soit *N*, soit *M*. La motion divine *réelle*, telle qu'elle est *en fait*, est *ou bien* du type *N* *ou bien* du type *M* : « ou bien-ou bien » : disjonction avec exclusion, si on considère le concret. Il n'y a pas de « motion divine indéterminée », en l'air... et qui se déterminerait selon le type *N* ou selon le type *M*, en investissant le vouloir créé. Cette motion en l'air n'est qu'une fiction. Serait-ce lui donner consistance que d'en rechercher la nature ? Est-elle déterminée, et par suite prédéterminante ; est-elle indéterminée, et par suite en attente ? Mais c'est là, et fort heureusement, une fausse question, parce qu'elle concerne les attributs d'un pseudo-sujet. Il n'y a donc, au sens qui vient d'être relevé, ni « motion indéterminée » ni décret prédéterminant.

Il y a, immanente à la réalité, la motion qui lui est concomitante : d'une part, cette motion est soit du type *N*, soit du type *M* ; d'autre part, elle soutient soit l'acte bon, soit l'acte peccamineux. Ces deux alternatives concernent, l'une l'acte second lui-même, l'autre le vouloir s'actuant en vertu de cet acte. Si maintenant on considère simultanément ces deux aspects réellement distincts de la même réalité, on découvre l'économie de la motion *telle qu'elle est immanente au vouloir et à son acte*. Cette motion comporte à la fois indétermination et prédétermination. Nous avons déjà indiqué comment, il suffit de l'explicitier à nouveau. Rappelons auparavant que la seule condition nécessaire à laquelle doit satisfaire le rapport entre l'acte second et sa production est la suivante : si l'acte est peccamineux, la motion est du type *M*. En sorte que Dieu ne concourt pas à *produire* l'acte peccamineux ; Dieu n'atteint cet acte, qu'en soutenant « le sujet le produisant » : « Deus vult : *hoc esse propter hoc* ». *Dieu ne cause pas le péché*.

Considérons maintenant le vouloir créé s'actuant librement. Deux choses doivent être affirmées. Premièrement, la motion, qu'elle soit du type *N* ou du type *M*, peut aboutir soit à l'acte bon soit à l'acte peccamineux. Et, en ce sens, la motion, telle qu'elle est en fait, et considérée sous cet aspect, est totalement *indéterminée*.

– Deuxièmement, la motion du type *N* aboutit normalement, conformément à l'Amour et à la Sagesse de Dieu, à l'acte bon ; tandis que la motion du type *M* aboutit de soi à

l'acte peccamineux. Et, en ce sens, il y a *prédétermination*. Cette prédétermination n'est d'ailleurs pas « égale » ; elle est majorée en faveur du bien, ainsi qu'il est conforme à la Sagesse-Amour. La motion **N** prédétermine infailliblement en fait, quoique non nécessairement en droit, à l'acte bon. La motion **M** ne prédétermine pas nécessairement à l'acte peccamineux, bien qu'elle y conduise en isolant de Dieu.

Ainsi, la motion divine réelle est effectivement indéterminée et prédéterminante : les deux indissociablement. Mais cela n'a de sens qu'eu égard à la distinction des deux types **N** et **M** pour la motion immanente à la volonté s'actuant librement. Tandis que ces qualifications n'ont aucune portée, pour la « motion en l'air », abstraction étrangère à la réalité.

Les explications proposées pour le péché comportent un troisième genre. Ce genre est caractérisé par l'hypothèse du « conditionnement ». La motion divine est communiquée conformément aux conditions que lui impose le vouloir créé. Ce type d'explication n'est-il pas, au fond, convertible avec le précédent ? Un conditionnement qui n'est aucunement un produire n'implique-t-il pas que le conditionné lui soit antécédent, au moins ontologiquement ? Et ce conditionné doit être lui-même *indéterminé*, – c'est-à-dire qu'il est la motion indéterminée –, à l'égard des conditions qui précisément sont en fait requises pour le déterminer. Mais ce conditionné antécédent, c'est-à-dire la motion divine, est-il, en tant qu'antécédent, autre chose qu'un élément de représentation ? Lui donner consistance, c'est forger une captieuse fiction. C'est pourquoi, nous l'avons déjà dit, le « néantement » allégué par M. Jacques Maritain, s'il est une image tolérable, ne peut être un principe d'explication véritable. « Néantement » signifie en effet, d'une chose, que d'abord elle est, et ensuite n'est plus. Or aucune motion divine réelle, concrètement actuante pour le vouloir créé, ne répond à ces conditions. En Dieu, la motion divine est Dieu ; immanente à l'acte créé, elle est déterminée comme on l'a expliqué, mais en définitive elle est ce qu'elle est, enclose en la réalité. Il n'y a aucune entité intermédiaire pour laquelle le sujet créé serait cause de néantement. Nous cherchons en vain ce qu'apportera un théologien chrétien « en parlant pour une fois à la manière de Hegel » (M., p. 18, 13-14). M. Jacques Maritain devrait bien expliquer ce qu'il entend par « *prendre au sérieux*, sans les regarder comme de simples figures de rhétorique, ces choses que j'appelle *néanter, initiative du néant*, etc. » (M., p. 18, 19-22). Ces choses, ce sont des « entités de raison auxiliaires » (M., p. 18, -6). Les « prendre au sérieux », c'est d'abord les prendre pour ce qu'elles sont. Et, plutôt qu'en faire un pseudo-principe d'explication, mieux vaut déclarer, net, qu'il n'y a aucune explication. La séduction mentale est la pire de toutes. Hegel l'a prouvé « en marchant », ou en faisant courir ; il n'y a rien changé.

« Néantement », et autres termes semblables sont utiles, parce qu'ils suggèrent ce dont l'analyse est laborieuse. Mais, à survoler la difficulté, c'est le facilisme qu'on risque d'accréditer. « Néantement », expression que M. Jacques Maritain donne au « conditionnement », désigne en fait une chose qui, nous l'allons voir, ne comporte au sens propre aucune annihilation ; et la vérité, mieux que toute image, fera ressortir le mystère du péché. L'apparence d'un « néantement » s'explique selon deux points de vue différents, auxquels nous allons nous placer successivement.

Le premier néantement *virtuel* vient de ce que l'esprit réfère spontanément à la motion divine normale \mathfrak{N} celle qui soutient l'acte peccamineux, et qui, nécessairement nous l'avons vu, est du type \mathfrak{M} . Si, en vue de représenter l'acte du péché, on *imagine* une motion procédant de Dieu « normalement », motion du type \mathfrak{N} par conséquent, cette motion *devenant* la motion du type \mathfrak{M} réellement concomitante à l'acte du péché, ce devenir est une altération, à laquelle correspond une annihilation, un néantement : celui de ce que le rapport du sujet créé à Dieu comportait d'immédiation. Mais, *en réalité*, l'acte du péché comporte exclusivement une motion du type \mathfrak{M} ; *en réalité*, il n'y a donc ni motion du type \mathfrak{N} , ni devenir, ni néantement.

Le second néantement *virtuel* est celui que paraît impliquer l'acte du péché. La « *conversio* », évidemment, ne détruit rien : bien que *falsa conversio* « *ex parte subjecti* », elle assure un certain achèvement par un bien apparent. Mais l'« *aversio* » ? Il est aisé de voir que l'« *aversio* » ne comporte, elle non plus, aucune annihilation au sens propre de ce mot. L'acte du péché *prive* du bien qui est la fin. Or cette privation, quelle qu'en soit la modalité l'amplitude et la durée, n'a de réalité dans le sujet par elle affecté, que si celui-ci a actuellement en lui l'inclination vers ce dont il est privé, et le désir de nature concomitant à cette inclination. Il y a là, pour l'être de nature, une norme qui est d'essence métaphysique ; elle s'étend donc, nous l'avons déjà rappelé, aussi bien à l'ordre surnaturel qu'à l'ordre naturel. Une privation n'aurait *aucune* réalité, si ne lui demeurait concomitante, dans le sujet qu'elle affecte, une inclination. Si Dieu, et Lui Seul peut le faire, annihilait cette inclination, Il supprimerait la damnation. L'acte du péché manifeste, à l'état pur en l'isolant de son point d'application, une inclination que la créature ne peut pas détruire en elle, car ce serait détruire sa propre nature et par conséquent elle-même. En d'autres termes, l'acte du péché prive du bien qui est la fin. Mais cet acte ne détruit pas ce bien ; et cet acte ne prive *actuellement et réellement* de ce bien que si celui-ci a *actuellement et réellement* raison de fin. Or le bien n'a raison de fin qu'en vertu de l'inclination qui lui correspond. L'inclination subsiste donc, inchangée comme telle, aussi bien en l'effectuation même du péché qu'après elle.

Le néantement *apparent* vient, ici encore, d'une comparaison faite par l'esprit, ou par l'imagination. La fruition de la fin, qui eût été ou qui a été réellement possédée paraît s'« *annihiler* » s'il y en a privation. Mais, même si, la fin ayant été d'abord possédée et puis aliénée, la fruition en a été supprimée, la relation à la fin demeure, concomitamment à l'inclination qui en est le fondement. La relation ne se termine plus adéquatement, l'inclination est privée de son achèvement ; mais l'être de la relation, l'être du fondement qui en est le principe, subissent *une altération, et non au sens propre une annihilation*. Il nous paraît donc que la métaphysique du volontaire, c'est-à-dire l'application faite au « volontaire » de normes qui sont d'essence métaphysique, montre que l'acte du péché ne comporte pas de néantement véritable. C'est au fond la confusion entre deux catégories de l'opposition, entre la privation et la contradiction, que véhiculerait avec elle la notion de néantement, s'il la fallait « prendre au sérieux » (M., p. 18, 19) réellement.

La même confusion se retrouve, latente, dans l'opposition, outrée, affirmée par M. Jacques Maritain : « C'est une méprise radicale de nous servir, pour expliquer les

choses dans la ligne du mal, des types d'explication par lesquels nous expliquons et devons expliquer les choses dans la ligne du bien » (M., p. 17, 8-11). Nous ne voyons pas qu'il y ait, ni qu'il puisse y avoir, deux types d'explication différents, pour « la ligne du bien » et pour « la ligne du mal » respectivement. Une explication autonome dans la ligne du mal serait « pseudos » comme explication, tout de même que le mal, considéré comme autonome, serait « pseudos » comme *esse*. Le mal n'a concrètement de réalité que comme privation d'un bien : ce bien demeurant, par la médiation du sujet et de son inclination, la mesure actuelle et immanente de cette privation. L'explication du mal, dans la mesure où elle est possible, n'a de portée réelle que greffée nœud à nœud si on ose dire sur le plan sain et valide que constitue l'explication du bien. Qu'il s'agisse de la « res » ou de son intelligibilité, on « passe » du bien réel à la réalité du mal par l'opposition de privation, non par l'opposition de contradiction. Cela est évident *a priori*, et se trouve *a posteriori* confirmé : le néantement n'explique rien, le Père Nicolas n'a pas de peine à le montrer.

La notion de néantement est cependant réelle, quant à l'utilité. Elle permet l'ambivalence heureusement relevée par le Père Nicolas, mais moins heureusement critiquée. De la motion divine du type N, à celle du type M, il y a, dans le vouloir s'actuant, un premier néantement *virtuel*. De la possession à la privation, il y a, dans l'acte second lui-même, un second néantement *virtuel*. Est-ce le même néantement ? Oui, génétiquement, nous avons expliqué comment. Le premier néantement constitue, pour le second, une *certaine* prédétermination.

Observons, à propos de cette genèse, qu'il n'y a pas à proprement parler dissymétrie (M., p. 17, 4), entre « la ligne du bien » et « la ligne du mal », ni entre l'explication du bien et l'explication du mal. La motion du type N fructifie en effet en l'acte bon, non pas nécessairement en droit, mais infailliblement en fait. Le processus de l'acte bon comporte donc en fait une assurance reposant sur une communication gratuite de Dieu : cette communication écarte les conséquences possibles de la faillibilité qui ne laisse pas de demeurer inhérente à la volonté créée. Or quelque chose de semblable a lieu, nous l'avons vu, pour l'acte du péché. Cet acte est soutenu par une motion qui, nécessairement, est du type M ; mais en retour il se peut, de par Dieu, qu'une motion du type M fructifie en acte bon. Dieu écarte le mal, et majore le bien. Toujours, dans « la ligne du bien » comme dans « la ligne du mal », il en est ainsi ; bien que mieux encore en faveur de ce qui déjà est bon, qu'en faveur de ce qui allait ne pas l'être. Et ce « mieux » est d'ailleurs parfaitement conforme à cette préséance radicale du bien, si justement mise en évidence par M. Jacques Maritain (pp. 85-89), et qui constitue la norme de la Sagesse : l'Amour en tant qu'il est principe de communication, et le bien qui est le terme de cette communication, induisent mutuellement l'un pour l'autre un permanent achèvement. Cette norme, elle appartient par essence au Bien, parce que le Bien est convertible avec l'Être : aussi se réalise-t-elle plénièrement dans la « ligne du bien ». Plénièrement, mais non exclusivement ; on la retrouve en effet, nous venons du rappeler, jusque dans la « ligne du mal », comme un vestige et une attente. Y a-t-il vraiment, dans ces conditions, « dissymétrie entre notre manière d'envisager et d'expliquer les choses dans la perspective du bien et notre manière d'envisager et d'expliquer les choses dans la perspective du mal » (M., p. 17, 4-7) ? S'il y a, « de toute nécessité » (*ibid.*, 1.4),

« dissymétrie dans la manière d'envisager », cela ne tient-il pas à ce qu'on a introduit, à l'origine, dans la « manière d'envisager », un *a priori* qui est étranger à la réalité ? Objectivement, entre la « ligne du bien » et la « ligne du mal », il y a, tout au long, très précisément l'opposition de privation : opposition à partir de laquelle opère, et que par conséquent sanctionne, la Sagesse divine elle-même.

Les deux « néantements » *virtuels*, génétiquement, sont « un ». Cela justifie l'emploi d'un nom commun pour désigner, de la même réalité, deux aspects réellement distincts : dans l'acte du péché d'une part, dans la volonté s'actuant en vertu de cet acte d'autre part. Le premier « néantement » *virtuel* est, au vrai et selon saint Thomas, une *negatio pura*, un *defectus* qui n'a pas raison de péché. Le second « néantement » *virtuel* est une *privatio*, un *defectus* qui a raison de péché. La haute valeur de l'explication proposée par M. Jacques Maritain tient à ce que, n'isolant pas le « moral » du « métaphysique », elle co-ordonne ces deux aspects. Ils sont réellement distincts, et c'est à juste titre que le Père Nicolas en redoute la confusion. Mais, en retour, c'est l'unité de leur enchaînement dans le sujet créé s'actuant sans être acte pur, qui manifeste l'économie du péché et en montre la non-contradiction. Or cet enchaînement n'est intelligible qu'en fonction de la distinction entre les deux types n et m selon lesquels peut être spécifiée la « motion ».

*

L'économie de l'acte du péché n'est pas l'effectuation de l'acte de pécher. Il faut donc au moins poser l'ultime question qui répond à l'insondable mystère de la prédestination. La motion divine, ontologiquement antécédente à l'acte du péché et à son « progredere » ne peut être ni résorbée en un décret antécédent prédéterminant, m normée par un conditionnement créé. L'une et l'autre hypothèse substitue, au point de vue métaphysique, une succession virtuelle à l'unité qui existe nécessairement entre toute réalité et sa détermination, entre l'être et l'essence. La motion divine « donne à la créature de faire ce que librement elle veut faire » (N., p. 517, -8) : nous recueillons cette heureuse formulation du Père Nicolas, en la détachant il est vrai de son contexte. La motion divine est concomitante et immanente à ce qui, sans elle, ne pourrait pas être : la volonté s'actuant librement, le produire de l'acte, l'acte lui-même. C'est d'abord en ces réalités observables qu'il faut discerner et caractériser la motion divine. C'est ce que nous avons tenté de faire ; et c'est dans ce sens que semblent s'orienter les réflexions du R. P. Corvez. Dans cette perspective, modeste mais sûre, la cause prochaine du péché, c'est la volonté s'actuant en vertu de la motion divine telle qu'elle lui est ontologiquement immanente. Cette motion n'est, nous venons du rappeler, ni prédéterminante pour la volonté, ni post-déterminée par la volonté ; elle est déterminée *dans* la volonté. Dieu, en effet, meut sa créature conformément à la nature par Lui créée. Dieu meut la créature libre conformément à la nature de la liberté.

Les thomistes connaissent, certes, cette vérité. On doit cependant observer que, si elle est rendue plus manifeste dans la position de l'acte second, elle vaut primordialement pour ce même acte en son « progredere ». La motion divine immanente et concomitante au vouloir s'actuant, est donc du type n ou du type m. Nous le tenons pour établi, parce que cela permet de rendre compte simultanément de l'acte bon et de l'acte peccamineux quant à leur économie. La question est ainsi précisée, mais seulement

reculée. La motion est, dans la volonté s'actuant, ou bien du type *n*, ou bien du type *m* : l'un ou l'autre, l'un excluant l'autre. Mais *pourquoi* et *comment*, soit l'un, soit l'autre ? Le « pourquoi » peut lui-même être envisagé « ex parte Dei » ou « ex parte creaturæ ». Il convient de commencer par ce qu'il est possible d'observer.

Pourquoi et comment, tel vouloir créé s'actuant le fait-il selon la motion du type *n*, tel autre selon la motion du type *m* ? Nous avons déjà énoncé le principe de la réponse à cette question. Mais nous devons le manifester dans ses conséquences ; il convient maintenant d'en considérer intrinsèquement la vérité. La créature est sujet autonome ; et elle *est*, et elle a l'être, en vertu de la relation qu'elle soutient avec Dieu. Cependant, « ce qui compte », dans l'ordre moral, ce ne sont pas ces deux constituants tels qu'ils sont objectivement, mais bien leur mutuelle ordination, telle que la réalise spontanément la créature capable de vouloir librement. Le sujet créé peut, en regard de Dieu, à la fois se poser puisqu'il est autonome, et reposer en son Créateur à qui il est relatif ; le sujet créé peut, aussi, seulement se poser. Nous considérons ainsi l'acte de pécher en sa primitive origine ; au plus intime secret de l'ontologie du sujet. C'est le prodrome métaphysique de l'acte moral que nous tentons de discerner. L'alternative dont décide l'acte second n'appartient pas à un tiers-monde : ni Dieu ni l'homme, mais les décrets et les lois. Cette alternative, dont le sujet spirituel et libre va décider par l'acte du libre arbitre, il la porte inscrite en lui, en lui dans son être et tel qu'il se veut être, Nous renvoyons sur ce point à l'étude déjà citée². En bref, disons que le sujet créé peut, en regard de Dieu, ou bien être soi et adorer, ou bien simplement se poser ; il peut, ontologiquement, être à genoux ou être debout en étant investi de la motion divine, laquelle est du type *n* ou bien du type *m*. De là suit, non pas nécessairement mais bien causalement, la détermination de l'acte second. Cette « consequentia », nous l'avons analysée, et nous n'y revenons pas. Ce qu'il importe d'examiner, quant au pourquoi et au comment, *ex parte creaturæ*, de l'acte de pécher, c'est ce comportement originel du sujet créé en regard de Dieu. Comment rendre compte d'une dualité qui, effectivement, est observée ?

Il faut tout simplement, nous paraît-il, faire état de ce qu'est la nature libre en sa condition créée. Cette nature-là, précisément, n'est ni déterminée « ad unum » en vertu de ce qu'elle est une nature, ni ne porte en elle-même la norme de l'acte qui lui est propre en tant qu'elle est libre. Ou, en insistant : la nature libre est une nature, bien qu'elle ne soit pas déterminée ad unum ; et elle est libre bien qu'elle ne porte pas en elle-même sa règle. La créature libre porte donc ontologiquement en elle-même, en tant qu'elle est libre, une radicale dualité, laquelle est pour l'exercice de son acte une condition nécessaire de possibilité. Cette dualité est manifeste et manifestée dans l'alternative dont décide l'acte second, l'acte du libre arbitre. Mais cette alternative n'est pas réductible à la pluralité matérielle des supports dans lesquels elle se concrétise et s'impose à partir du dehors. Elle n'est une alternative pour la personne libre qu'en revêtant la forme d'un choix plus primitif, savoir : acquiescer à la fin, à Dieu ; sous-déterminer, non certes la Fin elle-même, mais bien le rapport à la Fin. Si la personne libre, se posant, perçoit dans son être selon la conscience spontanée quoique non thétique, qu'elle est *en étant relative* à, alors elle est objectivement conforme au rapport qu'elle soutient objectivement avec sa Fin. Si, en se posant, la personne libre, en fait, seulement se pose, si déjà elle se pose « pour soi » et ne perçoit pas, au moins selon la

conscience spontanée, la nature de l'être qu'elle a, alors, au moins selon cette même conscience spontanée, la personne libre déserte ontologiquement son propre rapport à la Fin qui mesure toute finalité. En tout cela, précisons-le encore une fois, il n'est pas question de refus ou d'acquiescement : lesquels concernent l'acte second. Il s'agit d'une disposition ontologique du sujet, tel qu'il se veut être spontanément. Tel il est habituellement, tel il est quand il délibère en vue de poser l'acte. Cette disposition est spécifiée, l'observation le montre, de deux manières différentes. Cette dualité peut être examinée dans son rapport avec celle qui concerne l'acte second, peccamineux ou bon ; et ce rapport peut lui-même être analysé selon l'ordre des causes efficientes et formelles, comme nous l'avons fait ci-dessus ; ou bien selon l'ordre de la finalité, ce que nous nous bornons ici à évoquer (v. op. cité ci-dessus p. 35, n. 2). Ce que nous considérons, c'est cette dualité elle-même, non en ses conséquences, mais originellement.

La personne libre peut se disposer elle-même ontologiquement, eu égard à sa Fin, de deux manières différentes. De cela, nous ne voyons pas qu'il y ait, ou qu'il soit possible, d'assigner une autre raison que la nature même de la liberté en sa condition créée. Se contenter de cette raison équivaut à reconnaître que le « métaphysique » mesure le « moral », en lui demeurant immanent. Si, au contraire, on ne tient pas compte de cette connexion, on est conduit à rechercher, pour le « moral » déraciné de l'« ontologique », une justification transcendante à la métaphysique, divine par conséquent. Nous sommes ramenés à ce que nous croyons être le fond du débat entre le Père Nicolas et M. Jacques Maritain. Le *defectus pura negatio* ne s'explique et ne se justifie qu'en fonction de la dualité à laquelle ressortit originellement l'ontologie de la personne créée, ou équivalamment en fonction de la distinction des deux types M et N pour la motion procédant de la Cause incréée. Le préciser achèvera d'éclairer, « ex parte creaturæ », le pourquoi et le comment du péché.

Le statut ontologique du sujet, pendant la durée que borne postérieurement sans en faire partie l'instant de l'acte second, est un certain bien ; lequel est susceptible de « plus ou moins », eu égard à sa propre mesure. Mais ce statut-état-disposition ne peut être dit bon ou peccamineux, parce que le sujet ne l'a pas encore référé explicitement à lui-même, à lui en tant qu'il est une personne capable de décision libre. Ce « référer » n'est exigible, tout comme la considération de la règle, que concomitamment à l'acte second. Durant *l'ultimum tempus* immédiatement antérieur à l'acte second, il peut y avoir, au point de vue ontologique, dans le sujet qui procède à s'actuer, un *defectus* qui n'est, dans l'ordre moral, ni privation ni péché. C'est ce que refuse le Père Nicolas ; c'est ce que soutient M. Jacques Maritain, avec raison et conformément à la lettre de saint Thomas. Ce *defectus*, nous pouvons achever de caractériser : « Etenim benignissimus Dominus... eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat non deserens nisi deseratur » (Vatican I. Constitutio de fide catholica, cap. 3. Denz. 1794). « Non deserens nisi deseratur » : ce qui est vrai de l'acte du péché l'est conjointement et primordialement de ce qui constitue ontologiquement pour cet acte un conditionnement immanent. Le sujet créé dont le statut ontologique consiste seulement à « se poser » déserte en fait sa propre relation à Dieu. Voilà le *defectus*, « ex parte creaturæ ». Dieu respecte ces conditions, puisqu'elles tiennent à la nature libre telle qu'Il la crée. La motion par laquelle Il atteint le « progredere » de l'acte

qui a à être posé n'atteint plus ce « progredere » que par la médiation du sujet et non du tout immédiatement ; la motion est du type *m*. Et tel est, si l'on ose dire, le *defectus* « ex parte Dei », que nul certes n'appellera péché.

Le *defectus* « ex parte Dei » n'est pas numériquement autre que le *defectus* « ex parte creaturæ ». Ce *defectus* concerne en effet le rapport entre Dieu et la créature, en tant que celle-ci a à poser l'acte libre. Or, ce rapport pouvant et devant être considéré en fonction de l'un et l'autre extrême, la non mise en œuvre de ce rapport quant à la production de l'acte, doit pareillement être référé à l'un et à l'autre extrême. Le rapport entre Dieu et la créature est déserté simultanément, par la créature qui « se pose » d'une manière non conforme à la norme ontologique que constitue ce rapport, et par Dieu qui respecte conformément à sa Sagesse la nature libre dont sa créature est le support. Il y a donc un unique « deserens », lequel concerne formellement le rapport entre Dieu et la créature. Ce « deserens » est, « ex parte creaturæ », le *defectus* du statut ontologique ; et il est, « ex parte Dei », le *defectus* de la motion. Et l'on voit ainsi clairement que le *defectus* de la motion n'est ni déterminant pour le *defectus* du sujet créé, ni déterminé par lui. La motion donne à la créature d'être justement ce qu'elle entend être, selon la conscience spontanée : *Deus deseretur, et ideo deserens dicitur*. Il n'y a d'ailleurs, nous le répétons, aucun néantement. Le rapport qui est déserté n'est pas annihilé ; entre le rapport déserté et le rapport tel qu'il eût été, l'opposition est de privation, non de contradiction. Et même, de ce rapport déserté, Dieu peut faire l'instrument de l'acte bon. C'est pourquoi les expressions de M. Jacques Maritain « néantement, motion brisée, etc. » ne nous paraissent pas heureuses ; mais nous reconnaissons volontiers que la critique est aisée.

Le pourquoi et le comment du péché réside donc, selon nous, « ex parte creaturæ », dans le statut de la liberté en sa condition créée ; statut radicalement dualiste, tout comme la créature, mystérieusement, est sujet autonome et ne l'est cependant qu'en vertu d'une relation constituante. Assigner la nature d'une chose constituée, en tout domaine, l'ultime réponse à la question « pourquoi ? » : bien que le « comment » puisse être analysé indéfiniment. N'est-ce pas sagesse de se conformer à cette norme du savoir humain *in via* ? La cause radicale du péché, c'est, dans la créature, la nature de la liberté.

Le pourquoi du péché, assigné dans la créature radicalement, ne l'est pas pour autant adéquatement : parce que le péché concerne précisément le rapport entre la créature et son Créateur. Pourquoi *tel* se pose-t-il, en se reconnaissant relatif à Dieu, en vertu de la motion du type *n* ; tandis que *tel autre* se pose sans se reconnaître relatif à Dieu, en vertu de la motion du type *m* ? Ce pourquoi revient à la question de la prédestination. Bornons-nous à deux observations. Elles concernent d'une part la nature de la créature libre, d'autre part la justification de sa création.

Le statut ontologique de la créature constitue pour celle-ci le principe à la fois le plus primitif et le plus immanent de l'acte libre. Ce statut est susceptible, nous venons du rappeler, de deux résolutions différentes. Or celles-ci correspondent en fait respectivement à deux manières différentes de mettre en œuvre la liberté elle-même. Usons, pour être bref, du « *modus significandi* » propre à la psychologie. Dieu honore la créature spirituelle d'être, à son image, une personne. C'est donc, pour cette créature, prendre acte du premier des dons de son Créateur, et partant Lui rendre hommage, que de se

savoir posée, en vertu de Lui, distincte de Lui. Dieu qui est exerce si parfaitement la communicabilité propre à l'être en faveur de sa créature spirituelle, que celle-ci a en Lui « la vie, le mouvement [la liberté], l'être [immanent à son Être] ». C'est donc exercer la liberté conformément à sa nature, et partant en honorer l'Auteur, que de se constituer, en cet exercice même, tout relatif à Dieu qui est. Ce sont là deux modes qui affectent radicalement l'exercice de la liberté, en vertu de l'ontologie propre à la créature spirituelle.

Ces deux modes, en droit, loin de s'exclure, s'appellent mutuellement; ils ne laissent pas, en fait, d'être différents. « Un » en vertu de la Cause, et dans la Cause créée, ils sont perçus comme distincts à l'intime de la créature causée. Il n'est pas question, dans la perspective que commande la genèse originelle de l'acte libre, d'un choix explicite portant sur le conditionnement métaphysique de ce même acte. Il ne faut cependant pas méconnaître la réalité de la mystérieuse finalité immanente à tout être de nature, en particulier à l'être de nature spirituelle. Le statut ontologique du sujet qui a à poser l'acte libre n'est pas sans rapport avec la qualification de l'acte libre une fois posé. En ce sens, il y a, sous-jacente à l'acte libre lui-même, une option impérée par finalité dans la profondeur du sujet; cette option, latente avant l'acte, contribue en fait à déterminer l'état ontologique du sujet, et par suite le mode selon lequel il exerce, en regard de Dieu, la liberté.

La liberté est si radicalement connaturelle à la créature spirituelle que celle-ci détermine en fait, par la finalité immanente à elle-même, le mode de cette liberté que soutient dans l'être la Cause créée. De cette « détermination » découle, non certes la nécessité, mais bien la possibilité radicale et réelle du péché. C'est donc l'excellence de la liberté qui se trouve mesurée par cette alternative, latente dans l'être, dont la résolution défectueuse – c'est-à-dire comportant un *defectus* – constitue la possibilité radicale du péché. La possibilité du péché n'est pas, concrètement, aussi profonde que l'excellence de la liberté. Car l'option latente dont il est question intègre le sujet dans son être, selon une mesure transcendante si elle est adéquate; elle le désintègre dans son être, mais seulement en le laissant selon sa propre mesure en état de privation, si elle est défectueuse. Mais, à l'abstrait, c'est bien *la même alternative concernant l'état ontologique du sujet* qui, en tant qu'alternative, manifeste la connaturalité si profonde de la liberté; et qui, selon l'un de ses membres, fonde la possibilité positive du péché.

Voilà donc l'excellence de la liberté, et son intime connexion avec la possibilité positive du péché. Cela observé, surgissent immédiatement les questions qu'on déclarerait usées, si elles ne demeuraient comme une écharde au cœur du croyant. Ces questions feront l'objet de notre seconde observation.

L'excellence de la liberté s'accompagne en fait de la réalisation du péché, et pas seulement de sa possibilité. On réussit à expliquer que Dieu ne cause pas le péché. On n'élué pas que la créature, œuvre de Dieu, comporte objectivement un *defectus* dont la mesure lui est immanente. Cette imperfection de l'œuvre, et si intime à l'œuvre, paraît non cohérente avec la perfection de l'Auteur, Lui également et primordialement immanent à son œuvre.

La structure de l'explication est imposée *a priori*. Puisqu'il faut éviter d'attribuer à Dieu une imperfection cependant réelle, on doit admettre que cette imperfection est ordonnée à une perfection qui pour le moins la compense. Si on se borne à rechercher quelle est cette perfection ultime, et comment le *defectus* observable et observé lui est ordonné, l'explication peut être seulement «conséquente». Et, par *explication conséquente*, nous entendons celle qui considère comme un donné la création telle qu'elle est, qui considère par conséquent le péché comme un fait accompli, non comme une éventualité qu'il faudrait justifier *a priori*.

Mais cette explication conséquente laisse l'esprit insatisfait. Que le mal soit ordonné à un bien supputé «plus grand», cela n'ôte pas que l'oeuvre, imparfaite, ne réfléchisse pas son Auteur adéquatement. Certains, dès lors, recherchent une explication pleinement satisfaisante pour la raison. Ce mal, même ordonné à un bien «plus grand», il fait question et même scandale, *parce que* Dieu pouvait et peut encore l'empêcher. Pourquoi Dieu ne l'empêche-t-Il pas? C'est de cela qu'il faut découvrir la raison; et l'entreprise n'a de sens que si la dite raison s'impose nécessairement, et plus précisément, *nécessairement quoad nos*. «Il est impossible que Dieu empêche le mal, parce que...». Voilà ce qui est imposé *a priori* si on veut une explication parfaitement satisfaisante pour la raison, quoiqu'on mette au lieu et place des points de suspension. La modalité «Il est impossible que» ne peut être atténuée. Car si la possibilité demeurerait, si ténue soit-elle, que Dieu empêchât le mal, la question ressurgirait: «Pourquoi ne l'empêche-t-Il pas?». «Il est impossible que Dieu empêche le mal, parce que...» Parce que *quoi?* La seule chose que Dieu ne puisse pas, c'est d'identifier l'être et le non-être, autrement dit de réaliser la contradiction. L'explication, supposée parfaite, exige donc que la non-existence du mal soit en contradiction avec le bien visé par Dieu, et auquel, ce mal est ordonné. «Il est impossible que Dieu empêche le mal, parce que le mal tel qu'il est observé est la condition nécessaire du bien auquel ce mal est ordonné». Telle est l'explication «parfaite». Nous l'appelons *explication antécédente*, car elle entend rendre compte du rapport qui existe entre le monde tel qu'il est et la création active. Dieu crée et conserve le monde tel qu'il est, *parce qu'il est impossible*, eu égard au bien ultimement visé, que Dieu crée et conserve le monde autrement qu'il est.

Nous nous sommes un peu étendu; on le comprendra par ce qui suit. De l'analyse qui précède, retenons ce-ci. L'explication, dite traditionnelle, qui rend compte du mal en discernant comment il est ordonné au bien, comporte deux types. Ces deux types se distinguent en ce-ci que le champ de l'explication englobe ou n'englobe pas le rapport entre le monde tel qu'il est et la création active dont il est le terme: l'explication *conséquente* étant *post factum creationis et peccati*; et l'explication *antécédente ante factum creationis et peccati*. L'explication conséquente est inéluctablement inadéquate pour la raison. L'explication, si elle est adéquate pour la raison, ne peut être que l'explication antécédente.

Les exigences propres du «modus significandi» sont, censément, satisfaites par les précisions qui viennent d'être données. Nous ne craignons pas, cela posé, d'affirmer que *l'explication antécédente est in via impossible*; quoi qu'il en soit de sa «possibilité» «in patria».

Il suffit, pour le montrer, d'analyser la nature de l'hypothétique rapport entre l'acte du péché et le bien dont cet acte est supposé être la condition *sine qua non*. Ce bien justificatif du péché peut être soit immanent à celui qui commet le péché, soit extérieur à lui.

Notre première hypothèse sera celle de l'extériorité: le bien dont le péché est supposé être la condition nécessaire n'appartient pas à celui qui commet le péché. L'impossibilité de l'explication antécédente est, dans ce cas, impliquée par l'ordre même de l'être. Le degré d'être de ce dont rend compte une inférence ne peut l'emporter sur le degré d'être de ce qui est au principe de cette inférence. Si cette condition n'est pas réalisée, l'inférence est invalide, en ce sens qu'elle est inadéquate à l'ordre de la réalité, et qu'elle ne peut donc avoir aucune portée réelle. Or, en l'occurrence, cette condition n'est pas réalisée: le produire de l'acte libre l'emporte absolument, quant au degré d'être, sur l'ordination de ce même acte à une réalité extérieure au sujet qui le produit. L'expliquer sera aisé, en envisageant un cas extrême, quelle qu'en soit d'ailleurs la possibilité.

Le péché et la damnation de Pierre sont *ordonnés objectivement* à la justification de Paul. Nous le supposons donné, c'est-à-dire que le péché de Pierre a contribué, non certes «formaliter» mais bien «effective» à la justification de Paul. L'observer et l'analyser *post factum*, voilà l'explication conséquente. L'explication antécédente consiste à établir une connexion *a priori* nécessaire: «Il est impossible que Pierre évite [et que Dieu évite à Pierre] de pécher et de se damner, car cela est requis pour que Paul soit justifié. Or le salut de Paul assure à Dieu "plus" de gloire que celui de Pierre. Donc...». Or, l'acte du péché pour Pierre, l'acte de la justification pour Paul, concernent l'un et l'autre également le rapport à Dieu de la créature par Lui créée et par Lui actuellement soutenue dans l'exercice de la liberté qui est radicalement connaturelle à la créature spirituelle. Tandis qu'une communication, si intime déterminante et efficace soit elle, d'une personne à une autre personne, emprunte la médiation des opérations et des puissances qui la rendent possible. Une telle communication n'est pas du même degré que la décision libre dont la qualification en regard de Dieu est liée au statut ontologique du sujet, statut aussi incommunicable que l'est le sujet lui-même. Dieu Seul connaît respectivement, en les créant et en les conservant distinctement, la relation qu'a avec Lui Pierre se dérochant, la relation qu'a avec Lui Paul acquiesçant. Et Dieu peut effectivement établir, entre ces deux relations, une ordination qui peut être du même degré qu'elles, intégrant en même temps qu'elles la Communication que Dieu fait de Lui-Même. Mais, sauf révélation distincte pour chaque cas, cette ordination n'est discernable pour nous que dans les instruments de son effectuation; et ces instruments, si hauts soient-ils, sont extérieurs à l'ordination elle-même, laquelle demeure le Secret de Dieu. L'explication antécédente confond ces instruments, effectivement observables, avec l'ordination que Dieu Seul connaît. Or il faudrait la connaître comme Dieu la connaît pour découvrir, en l'inférant, l'ordre que Dieu crée et soutient en Pierre et en Paul respectivement, et pour justifier ainsi le refus de Pierre par l'acquiescement de Paul.

L'impossibilité de l'explication antécédente est encore plus manifeste si le bien dont le péché est supposé être la condition nécessaire n'est pas même celui d'une personne. Nous avons ci-dessus relevé avec M. Jacques Maritain (p. 101) combien est étrange, c'est

le moins qu'on puisse dire, la prétendue justification du décret permissif antécédent à partir du collectif « humanité » en tant que collectif. Nous ne revenons pas sur ce point.

L'explication antécédente, lorsqu'elle est fondée sur l'obtention d'un bien extérieur au sujet qui commet l'acte peccamineux, revient à attribuer à Dieu Lui-Même en son « Conseil » des normes qui appartiennent en fait à l'action humaine voire à l'univers matériel. Elle repose implicitement sur l'univocité; elle brutalise si l'on peut dire, le mystère; et elle fausse par ce simplisme la position même de la question qu'elle est censé résoudre.

L'explication antécédente peut-elle prendre pour principe un bien immanent au sujet qui pose l'acte peccamineux? Faudrait-il que Pierre péchât pour pouvoir, ensuite, être justifié? *Felix culpa*: oui, *a posteriori*. Mais, pour la raison qui vient d'être développée à propos de l'exemple de Pierre et de Paul, il est impossible d'attribuer à Dieu l'ordination, supposée normative *a priori* comme le veut l'explication antécédente, de l'acte du péché à l'acte supposé postérieur de la fidélité.

L'hypothèse du bien explicatif supposé immanent au sujet qui pose l'acte peccamineux ne peut donc être consistante que s'il s'agit de l'immanence maximum, celle qui concerne non seulement le même sujet, mais l'acte lui-même. Le péché ne serait-il pas la condition nécessaire du bien que constitue l'acte peccamineux en tant qu'il est un acte libre? La question semble paradoxale. Elle est classique. Elle ne serait vaine que si la réponse s'imposait à l'évidence. Qu'en est-il au juste?

Dieu peut mouvoir infailliblement la volonté de telle façon que celle-ci soit induite, conformément d'ailleurs à sa nature, à poser l'acte bon du libre arbitre. Le nier serait évidemment attenter à la Puissance ou à la Sagesse. Mais cet acte, posé en vertu d'une motion « irrésistible » eût-il été le même que l'acte posé en vertu d'une motion « résistible »? *le même qualitativement*, quant à la nature de la liberté exercée? Le Père Nicolas semble l'admettre: « Dieu avait à sa disposition un vouloir irrésistible, et Il emploierait délibérément un vouloir qui peut être contrarié et paralysé. Pourquoi? Pour que la réponse de la créature à son amour soit plus libre, purifiée de toute contrainte? Nullement, puisqu'on admet que ce vouloir irrésistible respecte parfaitement la liberté de la créature, son mérite, sa dignité. Bien plus, c'est aux plus hautes de ses créatures qu'Il les réserve: l'âme du Christ, la Vierge » (p. 32, 10-15); « ce qu'on ne voit pas, c'est quel bien justifie, explique cette permission, ce risque encouru, puisque le bien auquel tend ce vouloir – le même acte libre et méritoire de la créature –, aurait pu tout aussi parfaitement être obtenu par un vouloir irrésistible » (p. 32, -14 sv.). « Tout aussi parfaitement »: nous ne le nions pas, parce que nous n'avons pas la certitude du contraire; mais nous nous étonnons qu'on l'affirme sans preuve. Car, s'il y a pour la volonté une nature et donc des normes propres à cette nature, la détermination « ad unum » est exclue de ces normes. Ces normes et cette exclusion sont manifestes *in actu* dans le libre arbitre, mais déjà elles sont, *modo proprio*, dans la volonté elle-même qui est au principe du libre arbitre: « car s'il est vrai que le libre arbitre n'est pas une puissante différente de la volonté, cependant... l'élection concerne les choses ordonnées à la fin, [tandis que] la volonté concerne la fin elle-même: *voluntas est ipsius finis* » *II^e-II^e*, q. 24, a. 1, 3^m).

Le produire de l'acte libre en vertu de la motion **N** est conforme à la nature de la volonté. Le produire de l'acte libre en vertu de la motion **M** est conforme à la nature de la volonté : soit que ce produire aboutisse à l'acte peccamineux, soit qu'une intervention divine supplée au *defectus*, non peccamineux à l'origine, de la volonté. Ces trois actes sont originellement conformes à la nature de la volonté. Ils sont cependant différents. L'acte dont le produire se fût effectué en vertu d'une motion qui, absolument, eût été irrésistible, cet acte-là est conforme lui aussi à la nature de la volonté. Mais cela ne suffit pas pour en affirmer l'identité qualitative avec l'acte produit en vertu de la motion **N**. Des affirmations non critiquées risquent de ne pas respecter le mystère. L'évocation du Christ et de sa Mère, particulièrement de l'Agonie s'accompagnant de délibération, et du fiat de l'Annonciation ne prouve rien. En effet, la liberté du Christ, la liberté de Marie, c'est la même liberté, c'est qualitativement la liberté humaine commune à tous les humains. Or, si cette liberté eût correspondu à une motion divine irrésistible, et non pas, normalement du moins, à la motion du type **N**, l'Incarnation aurait-elle eu lieu ? en tout cas pas la Rédemption telle qu'elle a été effectivement accomplie. L'exemple allégué ne prouve donc, que si on admet ce que justement il faut prouver : savoir l'identité qualitative entre, d'une part la liberté s'exerçant sous la motion **N**, et selon laquelle l'« exemple » est réel ; et, d'autre part, la liberté s'exerçant sous motion irrésistible, selon quoi l'« exemple », hypothétiquement transposé, perd sa réalité. Mais enfin, « dato non concessio », supposons que dans l'hypothèse d'une motion divine irrésistible, l'Incarnation ait eu lieu, et même une certaine « rédemption », une communication de grâce semblable à celle qui est réellement faite aux Anges, *rien ne prouve* que, dans ces conditions, le fiat du Christ qui n'eût pas été celui de l'Agonie, et le fiat de Marie eussent eu, dans l'économie de la création rénovée, la situation qu'ils ont effectivement. *Peut-être* la créature libre eût-elle été moins bien « représentée » en tant que sujet autonome. « Rien ne prouve », « peut-être » : nous ne disons rien de plus. Mais *qui affirme doit prouver*, à moins qu'on ne fonde même la théologie sur le critère d'autorité.

Nous avons insisté sur la connexion qui existe entre l'excellence de la liberté et la possibilité du péché. Si Dieu annulait la *possibilité* du péché *dans la créature elle-même*, celle-ci pourrait être libre ; mais aurait-elle, au moins quant à l'exercice, une liberté qualitativement identique à celle qu'elle a en fait ? Nous ne voyons pas sur quoi on peut se fonder pour l'affirmer. L'hypothèse d'une différence qualitative entre la liberté correspondant à la motion du type **N** et la liberté correspondant à une hypothétique motion irrésistible n'entraîne évidemment pas que la liberté telle qu'elle est requiert l'*effectuation* du péché. Dieu pouvait, Dieu peut – ce qui, dans la vue de l'Éternité revient au même –, en *chaque* créature libre, portant immanente à elle-même la possibilité positive du péché, prévenir l'acte du péché. Si Dieu le faisait, modifierait-Il pour autant la liberté dans son exercice quoique non dans sa nature ? Cette question nous paraît devoir demeurer ouverte. Quoiqu'il en soit, Dieu n'empêche pas le sujet créé de poser librement l'acte de pécher.

Pourquoi ? L'argument du collectif, si on lui donne la portée de l'explication antécédente, est une erreur. Cette erreur consiste à attribuer une ordination dont le type requiert expressément l'ordre matériel, à la Sagesse qui est Esprit, en tant qu'elle est le principe de l'ordre des esprits. Attribuer à la Sagesse de confondre les « ordres », cela

pourrait bien être un désordre ; mais cela paraît résoudre aisément, en réalité fallacieusement, notre « Pourquoi ? ». Nous ne rappelons cette méprise que pour mieux situer celle que nous devons achever de caractériser. Les vérités seulement apparentes affleurent ordinairement sous deux formes contraires. C'est la même prétention du mystère propre à l'esprit et à l'Esprit, qui d'une part volatilise le « Pourquoi ? », nous venons du rappeler ; et qui, d'autre part, le rend impénétrable, nous l'allons montrer.

L'assertion affirmée comme vraie par le Père Nicolas, et que nous énonçons au conditionnel parce qu'elle n'est pas prouvée, est la suivante : « Dieu pourrait, dans chaque cas distinctement, et donc en tout cas, et donc dans tous les cas, réaliser ce *même* bien que constitue *tel* acte libre par une motion faisant irrésistiblement de cet acte un acte bon, alors qu'il est en fait un acte peccamineux ». S'il en est ainsi dans chaque cas, et donc universellement, alors pourquoi Dieu ne réalise-t-Il pas le *même* bien, *sans aucun mal* ? La chose devient tout à fait incompréhensible ; le « Pourquoi ? » devient tout à fait impénétrable, et nous ne voyons pas que les décrets permissifs antécédents améliorent en quoi que ce soit cette situation. Mais, de cette affirmation, non prouvée, quelle est au juste la valeur ?

Qu'un acte libre soit le même si, toutes choses supposées égales d'ailleurs, son produire se réalise en vertu de motions divines supposées, elles, différentes, cela n'est pas évident. Cela ne saurait être déclaré, *a priori* impossible. Enfin, les quatre exemples ci-dessus mentionnés montrent que l'affirmer universellement serait une erreur. Nous ne connaissons notre propre liberté que dans son exercice et dans ses conséquences, non dans son principe, si intime à nous-mêmes. Il ne nous est donc pas possible de « déduire », à partir d'une donnée dont nous ignorons la véritable nature. En particulier, il n'est pas légitime de concevoir la liberté comme un absolu en regard de la motion divine ; c'est oublier que cette motion est, pour l'exercice même de la liberté, une condition immanente et pour autant constituante. *Il se peut* que, dans tel cas, étant donné le statut ontologique de tel sujet, l'acte libre eût été autre en tant qu'acte libre, si la motion divine qui le sous-tend eût été autre. « Il se peut », nous ne disons pas davantage. Mais en retour, nier cette possibilité par une affirmation générale et non prouvée, c'est également nier en fait l'existence d'une ordination divine *qui existe peut-être* et qui, si elle existe, pourra être manifestée dans la Vision. Il est possible que Dieu ne prévienne ni ne supplée le *defectus* originellement non coupable de tel vouloir libre produisant tel acte libre, *parce que* Dieu vise ce bien singulier et propre que constitue tel acte libre, et parce que *ce bien eût été autre si la motion eût été autre*. Il est possible qu'il en soit ainsi. Il est impossible, présentement, de l'affirmer. Il est requis dès à présent de ne pas le nier.

Observons d'ailleurs que, s'il en est ainsi, *dato non posito*, se retrouve le dilemme entre l'explication antécédente et l'explication conséquente. *Puisque* Dieu permet le *defectus* en vue de ce bien qui est la qualité propre de liberté réalisée dans l'acte en fait peccamineux, *c'est bien ainsi* : le bien que constitue l'acte en tant que réalisation de la liberté justifie suffisamment que l'acte soit un péché ; *car* Dieu opère, et par conséquent juge de cette manière. Telle est l'explication conséquente, la seule acceptable. L'explication antécédente, visant à construire un impératif normant la Sagesse créatrice, adjoindrait au

principe supposé admis un autre présupposé. Ce présupposé est un *jugement de valeur comparant, dans l'acte peccamineux dont il est question*, le bien « liberté » et le mal « péché ». Ce jugement est³, dans la vue de l'explication antécédente, conjointement au principe supposé admis, un a priori : même en regard de l'opération divine. Mais ce jugement peut avoir deux modalités opposées. Premièrement : le bien « liberté » l'emporte sur le mal « péché ». Donc, non seulement Dieu fait bien ce qu'Il fait, savoir en permettant le *defectus*, mais Dieu ne peut pas faire autrement ; car Il est censé devoir réaliser le plus de bien possible. Deuxièmement : le mal « péché » l'emporte sur le bien « liberté ». Donc Dieu devait ne pas permettre le *defectus*. Et comme c'est le contraire qui est observé, il faut conclure que le principe dont on avait admis la validité est faux. Ainsi, dans la perspective de l'explication antécédente, la justification de tel acte de pécher par la qualité de la liberté réalisée dans cet acte, ou bien est une erreur, ou bien assigne du péché une raison nécessitante. Or nous refusons l'un et l'autre, en même temps que toute explication antécédente. Il est possible que le bien « liberté » justifie l'acte du péché ; mais il n'appartient à aucune créature de poser comme un *a priori* ce qu'il lui revient de pressentir comme un mystère.

La prétérition du mystère qui est propre au sujet spirituel et au produire de l'acte expressif de sa nature, est donc à l'origine de deux erreurs contraires, en ce qui concerne la justification de cet acte lorsqu'il est peccamineux. La première erreur est de viser à normer cet acte en considérant sa référence à des réalités qui lui sont extérieures. Or une telle référence, si objective et réelle soit-elle, ne peut fonder aucune inférence concluant quoi que ce soit de la qualité intrinsèque de l'acte. Car l'acte que spécifie le rapport de la créature à son Créateur l'emporte absolument, quant au degré d'être, sur sa propre référence à quoi que ce soit autre. La seconde erreur est de ne pas tenir compte, du moins en fait, de la primitivité absolue et pour autant insondable de cette relation ineffable : créature-Créateur. Affirmer, de cette relation, une qualification, alors que rien ne fonde cette affirmation, c'est une erreur, pour le moins : poser un acte, sans considérer la norme dont la considération est cependant requise si on pose l'acte, c'est un péché.

Les mêmes choses peuvent être exprimées au point de vue de l'en-Haut. Il ne faut pas attribuer à la Sagesse divine de normer l'ordre des esprits selon les lois qui sont observées dans l'ordre matériel. Cela, même en théologie, ne peut pas s'appeler sagesse ; cela, parfois, éblouit, mais n'éclaire jamais. Il ne faut pas assimiler au déterminisme univoque connaturel aux réalités dont la nature est matérielle, la norme qui est immanente à la créature spirituelle. Ce serait méconnaître que, pour cette créature, la mesure de *chaque* acte, c'est la Vérité, c'est la Sagesse à laquelle la créature libre est toute relative dans son être et dans sa liberté.

L'explication antécédente du péché s'avère donc impossible. Le rapport entre l'acte du péché et le bien dont il est censé être la condition *sine qua non*, ou bien est réellement observé, mais alors il est observé seulement en fait et ne peut fonder aucune inférence justifiant que l'acte lui-même se produise ; ou bien il est accessible *in via* au titre d'une possibilité qu'il ne faut pas nier, mais non comme une réalité à partir de laquelle on peut

³ [Le texte imprimé du *Bulletin thomiste* commence cette phrase ainsi : « Ce jugement, quel il soit est, dans la vue... » Il s'agit manifestement d'une coquille. Note de l'éditeur.]

réellement expliquer. On peut exprimer cette conclusion, qui a été établie « per partes » analytiquement, en disant que l'explication antécédente ne peut avoir aucun contenu réel : en sorte qu'elle est radicalement viciée comme explication de la réalité. L'explication antécédente serait la seule parfaite si elle existait. Mais, en l'occurrence, cette perfection n'est qu'une séduction. C'est en subissant cette séduction que la raison, quelque peu oublieuse de la vertu de religion, se livre à une indiscrete incursion dans le jardin scellé du Créateur, ordonnant à Lui et selon son ordre à Lui, sa propre Communication.

Il convient donc de déclarer nettement que la lumière théologique, non moins que l'expérience théologale ou mystique, conduit inéluctablement à reconnaître dans le mal et surtout dans le péché un impénétrable mystère, mystère d'obscurité en regard du Mystère de Lumière. Le théologien, notamment s'il est chrétien, doit humblement se contenter *in via*, sauf révélation, de l'explication conséquente. C'est celle de la tradition, puissamment accréditée : *Mirabilis reformasti*. On doit l'affirmer *a posteriori*. Les élus ont été « plus » aimés que les réprouvés. Cela aussi, on peut l'affirmer, mais également *a posteriori*. Ces choses sont connues, non certes épuisées ; il faudrait, si l'on assigne pour l'Amour s'exerçant « ad extra » un « plus » et un « moins », pouvoir préciser ce qui au juste est signifié. L'analogie donne-t-elle prise, *formellement*, sur ce qui procède *positivement* du Créateur vers sa créature ? Nous n'avons pas ici à l'examiner.

Terminons en observant que la disparité sur laquelle nous venons d'insister ne détruit pas l'unité objective qui existe entre les deux types que revêt l'explication du péché. L'explication antécédente est inaccessible subjectivement au « viator ». Mais l'explication conséquente est objectivement inadéquate tant que durera la « via ». Cette explication doit en effet, de par sa position même, faire état de *tout* le bien, en définitive surnaturel et opéré par Dieu, dont le mal aura été la condition. Or le mal durera jusqu'à la fin du temps, châtement ou épreuve tout au long de la « via ». L'explication conséquente ne pourra donc être parfaite objectivement, que le temps révolu et la voie parcourue.

La Vision ne changera pas la nature de l'« explication » du péché. L'œuvre de Dieu achevée, manifestant la Sagesse selon la Gratuité, constituera en sa perfection propre l'explication conséquente, dès lors à elle seule suffisante. Dieu cependant, Dieu Lui-Même et non pas son œuvre, révélera, au sein de la vision elle-même, gratuitement et discrètement pour chacune de ses créatures, l'explication antécédente, manifestant l'insondable Sagesse dans l'ineffable Mesure : *Omnia in Mensura, et in Numero et in Pondere* : la mesure, en chacun des actes de chacune des créatures libres, du rapport entre le nombre qui est l'irrécusable norme à l'effigie de la Sagesse et le poids qui signifie l'investissement de tout être créé par la Gloire du Créateur. *In via*, l'explication antécédente est un secret divinement réservé. Le respecter est crucifiant pour la raison, mais telle est la condition pour en êtreindre, en l'adorant, la réalité.

In via, l'explication conséquente est à jamais inachevée. Et cependant, elle est, comme l'œuvre de Dieu, à la fois virtuellement et actuellement contenue dans le mystère de la Croix s'achevant jusqu'à la fin du temps. *In via*, l'explication *objectivement* adéquate du péché est transrationnellement communiquée à qui adore le Christ crucifié.

fr. M.-L. Guérard des Lauriers, o. p.