

Christian TROTTMANN, « Hasard et providence dans le commentaire de Denys le Chartreux à la *Consolation de la Philosophie* de Boèce », p. 1-14.
<<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>>

Hasard et Providence ^{XIV^e-XVII^e} siècles

Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX^e Colloque International d'Études Humanistes
Tours, 3-9 juillet 2006

publié par le Centre d'Études Supérieures de la Renaissance,

Responsable de publication

Marie-Luce DEMONET,
Université François-Rabelais de Tours, CNRS/UMR 6576

Mentions légales

Copyright 2007 – © CESR. Tous droits réservés.
Les utilisateurs peuvent télécharger et imprimer cet article,
pour un usage strictement privé.
Reproduction soumise à autorisation.

Date de publication

09 juillet 2007

Date de mise à jour

Ouvrage en ligne publié avec le concours
de l'Université François-Rabelais, du CNRS,
du Ministère de la Recherche et de l'Enseignement supérieur,
du Ministère de la Culture et de la Communication,
du conseil régional du Centre,
du conseil général de l'Indre-et-Loire,
de l'Institut Universitaire de France

Collection « *La Renaissance en ligne* »



Christian Trottmann

CESR, Université François-Rabelais, Tours

Hasard et providence dans le commentaire de Denys le Chartreux

à la *Consolation de la Philosophie* de Boèce

Denys le Chartreux (1402-1471) est un auteur relativement peu connu mais extrêmement prolifique. Ne disait-on pas de lui : « qui a lu Denys a tout lu », suggérant d'ailleurs que son rôle se limitait à la compilation¹ ? Mais il n'en est rien, et son œuvre complète (ou presque) dans l'édition de Tournai réalisée au tournant du XIX^e et du XX^e siècle en 41 volumes comprend toutes sortes de commentaires d'Écriture, des Sentences, d'œuvres de théologiens comme Denys, Boèce ou Thomas d'Aquin, mais aussi des traités personnels sur la méditation, la louange, la contemplation, l'eschatologie et bien d'autres thèmes. Son enseignement sur la providence ou le hasard traverse plusieurs de ses œuvres, mais c'est évidemment lorsqu'il en vient à commenter la *Consolation de la Philosophie* de Boèce, qu'il est amené à donner des définitions précises de ces deux concepts et à développer une réflexion spécifique à leur sujet. Si nous y regardons de plus près, hasard et providence peuvent s'inscrire comme des pôles opposés de la causalité. N'est-elle pas maximale lorsque c'est le principe même de tout qui ordonne sa création ? Plus on est proche du principe, et plus son influence providente se fait sentir. Mais à l'extrême inverse, n'y aura-t-il pas du côté des êtres les plus chargés de matière une indétermination résultant de leur éloignement du principe de toute causalité ? Celle-ci n'est-elle pas minimale lorsque ce qui se produit au hasard ne semble découler d'aucune cause ? Mais précisément, l'explication de l'un et l'autre concept donne lieu chez le Chartreux à des distinctions : entre Providence

1. Sur Denys, voir Kent Emery, *Monastic, Scholastic and Mystical Theologies from the Later Middle Ages*, Aldershot/Brookfield, Ashgate Publishing, 1996 ; Dirk Wassermann, *Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt*, Salzburg, Univ. Salzburg, 1996 (Analecta cartusiana 133) ; Denys Turner, *The darkness of god, Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999.

et destin, entre hasard et fortune. Distinguer la Providence du destin n'est-ce pas ménager la place de la liberté ? Mais à l'autre bout de la chaîne causale, du côté de la matière, comment expliquer le hasard si le degré zéro de la causalité est inenvisageable ? C'est là que le fortuit prend le relais du casuel selon une explication très moderne. *Fortuna et fortuitum*, dans leur lien avec la liberté constituent l'entre-deux où s'articulent hasard et Providence.

Au sommet de la causalité :

Providence et destin : causalité créatrice *ad intra* et *ad extra*

C'est dans l'explication de la prose VI du livre IV de la *Consolation* que nous trouvons les principaux développements sur la Providence, en particulier dans les articles XV à XVIII. Rappelons que le commentaire de Denys est ainsi organisé en articles proposant pour les uns l'explication linéaire du texte de Boèce, pour d'autres l'approfondissement de certaines difficultés soit à partir de leur formulation en questions alimentées principalement à partir des scolastiques, soit présentées comme une revue des principaux textes patristiques sur le sujet. La méthode est ainsi proche des traditions médiévales : universitaires, mais aussi celle encore antérieure qui donna la glose ou les Sentences par regroupement thématique des références patristiques. Mais elle fait aussi la transition avec le point de vue humaniste. Les questions, même nourries d'opinions des docteurs des XIII^e et XIV^e siècles ne sont plus disputées en *pro* et *contra*. Le recours aux Pères grecs et latins suppose un recul par rapport à la théologie scolastique dont nous avons vu ailleurs qu'elle était cantonnée à la grâce charismatique d'un enseignement tandis que la théologie mystique seule constituait la vraie sagesse relevant de la grâce sanctifiante². Mieux, les références tant aux Pères de l'Église qu'aux docteurs modernes, ne sont pas avancées comme des autorités, mais alternent aussi bien avec des références aux philosophes ou à l'Écriture. Enfin surtout, l'ensemble du commentaire est lui-même présenté comme un dialogue entre Denys et son disciple Jean. Celui-ci joue évidemment un rôle plus important dans les articles consacrés aux questions où il apporte les objections principales dans une formulation synthétique qui évite le plus souvent le recours à la diversité des opinions des scolastiques. K. Emery propose pour qualifier la pensée et l'œuvre de Denys le Chartreux le terme de « post-scolastique », nous le voyons dans le

2. C. Trottmann, « Trois regards chartreux sur la contemplation au milieu du XV^e siècle », dans les actes du 33^e Kölner Mediaevistentagung, *Herbst des Mittelalters ?*, Berlin/New-York, Walter de Gruyter, *Miscellanea Mediaevalia* 31, 2004, p. 558-593 [p. 563-565], également : « Mystique, sagesse et théologie : la place de la mystique entre théologie et vision béatifique à la fin du Moyen Âge », dans les actes du colloque *Enjeux philosophiques de la mystique*, 6-8 avril 2006, éd. par Dominique de Courcelles, Grenoble, J. Million, à paraître.

cas de son commentaire de Boèce, nous avons en effet à faire à un genre hybride qui par le retour au Pères latins et grecs, par la facture littéraire sous forme dialoguée, annonce déjà l'humanisme mais qui assume aussi l'essentiel de l'enseignement d'une théologie universitaire en le synthétisant et en le relativisant.

Ainsi Denys reste-t-il souvent fidèle à l'enseignement de Thomas dans lequel il a été formé³ et c'est le cas lorsqu'il définit la Providence. Mais il le fait en commentant le passage de la prose VI du livre IV où Boèce compare destin et Providence, ce qui lui donne l'occasion d'insister sur la simplicité de celle-ci : elle est le regard unifié porté par Dieu sur sa Création depuis son éternité. Le Chartreux, conformément à la tradition dionysienne qui lui est chère recourt à moult superlatifs pour en évoquer l'éminence. La Providence n'est autre que l'esprit le plus simple et « supersage », dans la « citadelle de sa simplicité » nous dit Boèce, ce qui correspond pour Denys à la simplicité suprême et la plus suréminente qui demeure dans l'éternité⁴. Notons qu'en insistant sur cette simplicité du regard provident, il est fidèle à l'intuition fondamentale de Boèce qui le rapporte à l'éternité. Le Chartreux nourri de scolastique peut préciser en une énumération exhaustive que cette simplicité exclut toute composition de matière et de forme, d'acte et de puissance... d'essence et d'être. Notons qu'à cette progression fidèle à la philosophie aristotélicienne de Thomas, il ajoute « de suppôt et de nature ». La simplicité divine va ainsi au-delà de celle de son essence ne faisant pas nombre avec son existence, puisqu'elle dépasse encore la distinction de la nature et des Personnes⁵.

Mais ce qui intéresse davantage notre question de la Providence c'est que cette simplicité de l'unité divine transcendante fixe en elle-même la multiplicité des modes d'être des créatures. La Providence est ainsi l'exemplaire de cette multiplicité du créé, fixé dans la simplicité de l'intelligence divine qui en est la cause. Le nom même de Providence suppose la sagesse très pure de Dieu qui cause sa Création depuis la simplicité de son éternité⁶. Le commentateur de

3. On sait que les universités de l'époque présentaient des enseignements selon la *via moderna* ou *antiqua*, et que dans cette dernière voie, l'orientation pouvait suivre Scot, Albert ou Thomas. C'est dans cette dernière voie que Denys le Chartreux a reçu sa formation universitaire.

4. « *Hæc in suæ simplicitatis arce composita, multiplicem rebus gerendis modum statuit*". *Hoc est : "Hæc", id est ipsa mens divina, quæ est ipse simplicissimus et supersapientissimus Deus, "composita", id est decora consistens seque ornatissime ac decentissime habens, secundum quod homines morigeratos dicimus moribus esse compositos, "in arce simplicitatis suæ", id est in incomparabili, summa et supereminentissima sua simplicitate æternaliter permanens...* », Denys le Chartreux, *Enarrationes in libri V De Consolatione philosophiæ*, livre IV, art. XV, édition de Tournai, 1896-1908, t. XXVI, p. 510 D'-511 A.

5. *Ibid.*, p. 511 A.

6. « *Qui modus, quum in ipsa divinæ intelligentiæ puritate conspicitur, providentia nominatur*": *id est, "modus" iste, non realiter idem cum modo præfato exemplato, rebus impresso, sed modus exemplaris, increatus, causativus illius modi, secundum quod consideratur ut consistens "in ipsa puritate intelligentiæ" (id est sapientiæ) "divinæ", hoc est in purissima sapientia Dei, "providentia nominatur", id est æterna dispositio et præconcepta ordinatio agendorum...* », *ibid.*, p. 511 C-D.

Boèce reprend l'analogie de l'artisan (*artifex*). La Providence est ainsi le projet de l'artiste, mais aussi le plan de travail de l'artisan qui prévoit ce qu'il doit faire, où, quand, et en vue de quoi il doit le faire⁷. Or si l'on rapporte ce plan non plus au seul exemplaire, mais aux réalités qu'il va mettre en mouvement, c'est le terme de destin (*fatum*) qui conviendra, causalité inscrite cette fois par la divine sagesse dans les choses elles-mêmes, en tant qu'elles sont mobiles.

Reste à penser l'articulation entre ce déploiement de la causalité seconde dans les choses dont le destin constitue le premier relais et la simplicité même de la causalité première inscrite dans la divine Providence. Pour aller à l'essentiel, relevons qu'elle est pensée par le Chartreux à partir de deux concepts ou verbes qu'il trouve chez Boèce dans le texte même de la *Consolation* et qui jouent un rôle primordial pour la pensée de Nicolas de Cues. Il s'agit pour ce dernier, du couple *complicatio/explicatio*. Rappelons que ces concepts transitent jusqu'au cœur du traité de la *Docte ignorantia* à partir des commentaires chartrains au *De Trinitate* du même Boèce. Mais ce qui nous intéresse ici c'est la place que prennent ces deux concepts issus d'un néoplatonisme médiéval latin dans une métaphysique presque renaissante de la Providence créatrice. Pour Nicolas de Cues : « Dieu enferme (*complicans*) tout en lui, en ceci que tout est en lui ; et il est le développement (*explicans*) de tout en ceci que lui-même est en tout »⁸. Cette formulation ne le met pas à l'abri d'une accusation de panthéisme. Le thomisme de Denys est plus précis et pour rendre compte de la *complicatio*, de la manière dont la Providence « comprend » tout, il recourt à la distinction entre les deux modalités de la connaissance divine⁹. C'est que le texte de Boèce considère que la Providence s'étend à l'infini. Or la réalité créée ne saurait être infinie puisque selon Aristote il n'existe pas d'infini en acte. Pas d'univers infini donc pour le Chartreux, ce qui fait une différence avec Nicolas de Cues. La connaissance de simple vision s'étend ainsi à la seule réalité existante, y compris passée ou future, mais finie. Toutefois, il y a aussi une connaissance de simple intelligence par laquelle la connaissance divine envisage également les possibles et les infinis en puissance comme ceux obtenus par divisibilité. Mais la Providence ne saurait s'étendre à de tels objets et le terme infini doit être compris comme indénombrable par nous « *innumerabilis quoad nos* ».

Connaissance de simple vision, la Providence se contente donc d'embrasser dans la simplicité de l'intelligence éternelle la totalité du réel de tous les

7. *Ibid.*, p. 511 B-A'.

8. « *Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo. Est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus* », Nicolas de Cues, *De docta ignorantia*, II, 3, Lateinisch-Deutsch, eds. P. Wilpert, H. G. Senger, Hambourg, Felix Meiner, 1999, p. 24, trad. française, Molinier, Paris, 1930, p. 113.

9. Denys le Chartreux, *Enarrationes...*, *op. cit.*, IV, XV, p. 513 A-C.

temps. C'est justement le déploiement (*explicatio*) dans le temps de ce qui est ainsi « prévu » depuis l'éternité qui est appelé destin. Comprenons que ce qui pourrait être pris chez le Cusain en un sens plus ontologique : articulant être divin et être créé tous deux infinis, assure chez le Chartreux le lien entre l'éternité simple et le déploiement dans le temps du créé¹⁰. Le destin s'avère ainsi une disposition inscrite dans les choses « *imitative* », causée directement par l'exemplaire de la vision unitive qu'en a la Providence. Si bien que tout ce qui est soumis au destin l'est aussi à la Providence. À l'image de la causalité formelle exemplaire de l'artisan et de son projet, s'ajoute celle toute efficiente du chef des armées soumis à son roi¹¹. Mais du coup, il y a place entre Providence et destin pour les esprits libres, angéliques ou humains, dont le sort eschatologique au moins, échappe à la causalité exercée par le destin. Ainsi que le Chartreux le précise un peu plus loin, plus une âme adhèrera à la vision providente de Dieu, plus elle échappera au mouvement du destin pour se recueillir dans une immobilité bienheureuse. Tel est le cas en particulier des esprits bienheureux qui ne veulent que le bien et se délectent de la vision de Dieu¹². De cette articulation entre immobilité éternelle du dessein provident et mobilité du destin, le Chartreux proposera plusieurs images ; relevons celle du mouvement sur elle-même de la sphère dont l'axe reste immobile tandis que le mouvement est maximal pour les points qui en sont le plus distants. Il serait donc logique que ce soit parmi les êtres qui sont le plus distants de l'intelligence éternelle et providente, que nous trouvions ce qui se produit au hasard.

Les bas fonds de la causalité : le hasard et le fortuit

Mais ne pourrait-on alléguer le contraire ? Ce qui s'éloigne le plus de la causalité providentielle se trouve d'autant plus enferré dans les nœuds multiples de la causalité seconde exercée par le destin. Ce qu'il faut ici comprendre c'est que le destin ne doit pas être compris à la façon des anciens ou du néoplaton-

10. Mais si l'on se réfère au contexte immédiat des lignes qui précèdent et qui suivent la référence précédente à la *Docte ignorance*, c'est bien aussi de l'éternité et du temps qu'il s'agit chez Nicolas de Cues.

11. *Ibid.*, p. 515 D. Il cite en fait la solution de l'article 2 du *De Fato* d'Albert le Grand, éd. par P. Simon, Alberti, *Magni Opera Omnia*, XVII, 1, Münster, Aschendorff, 1975, p. 68-69, attribué à Thomas dès le XIV^e siècle et qui figurait encore parmi ses opuscules dans l'édition de Parme (t. 16, opuscule 24, p. 321-327). Pour Gilles de Rome, voir *Errores Philosophorum*, éd. par J. Koch, Milwaukee, Marquette University Press, USA, 1944, chap. X, p. 47-55.

12. « *Quod si supernæ mentis hæserit firmitati, motu carens, fati quoque supergreditur necessitatem* : id est, "si" aliquid inter creata "hæserit", id est, fixe adhæserit, "firmitati", id est incommutabili stabilitati, "mentis supernæ", id est divini ac summi intellectus, præsertim per confirmationem in bono, et beatificam fruitionem illius ; per hoc "carens motu", id est mutatione et flexibilitate a summo bono, tale ens "supergreditur quoque necessitatem fati" : cujus necessitas non est absoluta, sed conditionata, ut infra dicitur... », *ibid.*, p. 516 B'-C'.

nisme arabe comme une nécessité absolue. Nous avons déjà vu que les esprits humains et angéliques dans leur liberté ne sauraient être assujettis à une telle nécessité astrale. Mobilisant ses références scolastiques, le défenseur de la liberté cite d'ailleurs la critique qu'il croit être de Thomas à l'égard de la conception de la causalité exercée par les sphères célestes trouvée dans l'Asclépius, rapprochée d'ailleurs du nécessitarisme d'Al Kindi critiqué cette fois par Gilles de Rome¹³. En fait l'éloignement de la causalité première providente revêt une double dimension : ontologique et morale. C'est parmi les êtres inférieurs, entendons la matière inanimée ou la vermine que le mouvement est le plus désordonné, échappant à la régularité du nécessaire pour se produire non pas toujours, mais seulement fréquemment, voire rarement et au hasard¹⁴. Pourtant, même ces mouvements erratiques n'échappent pas à la divine Providence. De même les actes des pécheurs sembleraient lui échapper puisqu'on les voit souvent opprimer les justes en cette vie. Gardons-nous de juger selon l'apparence, rappelle le Chartreux : Dieu permet le mal et s'en sert pour la purification des justes. Ne va-t-il pas jusqu'à rémunérer de bien temporels les actes vertueux des impies incapables de mériter par eux le salut¹⁵ ?

Or l'essentiel de l'enseignement du Chartreux abordant la question du hasard se trouve dans l'explication de la première prose du livre V où Boèce lui-même la pose à la Philosophie. Rappelons que sa réponse comprend deux temps. D'abord elle réfute l'opinion qui ferait du hasard un événement produit par un mouvement accidentel (*temerarius*), et non par un enchaînement de causes. Une chose ne saurait sortir du néant de l'avis de tous les physiciens et la Philosophie réduit donc le hasard ainsi défini à n'être qu'un mot vide de signification, entendons ne renvoyant à aucune réalité. Le Chartreux le compare ainsi à celui qui désignant une Chimère ne renvoie à aucune réalité mais n'est pas pour autant dénué de sens. De plus il n'a pas de peine à identifier les Épicuriens derrière une telle conception du hasard¹⁶. La Philosophie mise en scène par Boèce préfère à leur définition d'un hasard absolu vide finalement de signification, celle de son

13. *Ibid.*, p. 512 B-D.

14. « [I]n inferioribus multa contingunt non de necessitate, neque ut semper, sed ut frequenter, aut etiam raro atque a casu. Nihilominus omnia ista cadunt et continentur sub ordine divinæ providentiæ », *ibid.*, I, art. XX, p. 124 B.

15. « Sic ergo injusti ac reprobī sæpe in sæculo isto exaltantur et præsumunt, justosque premunt, affligunt, occidunt ad electorum purgationem, exercitationem, profectum beatitudinemque majorem. Denique impij multa agunt quæ sunt bona ex genere, pro quibus in hac vita remunerantur per prospera mundi, sicut et justī aliquando peccant, propter quod corrigi promerentur » *ibid.*, p. 124 A'.

16. « [J]udico casum sic definitum, "esse vocem prorsus inanem", id est nomen cui nil correspondet in re : ideo additur, "præter rei subjectis significationem", id est nomen carens significatione rei substratæ et correspondentis significationi, ut hoc nomen, Chimæra. Sicque Epicurei definirunt et esse dixerunt casum », *ibid.*, V, I, p. 564 A.

cher Aristote pour qui le hasard est ce qui se produit alors qu'un autre effet était attendu. Le Chartreux précise conformément à la tradition scolastique qu'il s'agit d'une cause par accident : ce qui se produit par hasard ne se produit pas sans cause, mais ce qui l'a produit ne le poursuivait pas comme fin et n'en est la cause que par accident. Boèce développe alors longuement l'exemple du cultivateur qui labourant son champ, trouve un trésor.

Mais le Chartreux remarque que cet exemple permet d'aller plus loin dans la définition du hasard. Rappelons ceux proposés par Aristote en *Physique* II : le trépied qui retombe par hasard sur ses pieds (à rapprocher de la loi de la tartine ?) et celui plus riant du créancier qui rencontre son débiteur au cours d'une promenade. Cet exemple suppose que la finalité de recouvrer son dû reste présente à celui qui rencontre ainsi par hasard son débiteur. Certes, il n'est pas allé se promener à l'endroit et au moment précis où celui-ci venait de toucher la somme due. Mais le hasard permet la réalisation de cette finalité auxiliaire. La causalité accidentelle suppose toujours une finalité indépendante de la causalité principale dont elle ne découle pas. Mais l'exemple de l'homme qui trouve un trésor¹⁷ permet de mettre en évidence que l'événement fortuit relève de la rencontre de deux chaînes causales distinctes. Celle par laquelle l'agriculteur qui laboure vise la fécondation de la terre et celle de celui qui entend faire disparaître de la vue des hommes son trésor en l'enfouissant. Boèce remarque que ces deux chaînes causales concourent (*confluent*) à la production de l'événement fortuit (de la découverte). Le Chartreux précise que les deux enchaînements de causes concourent à la production d'un seul et même effet sans pour autant avoir de connexion entre eux¹⁸. Du moins la connaissance de ces enchaînements causaux ne laisse pas supposer leur connexion. Boèce se contentait de constater que la finalité poursuivie par chacun est indépendante de l'autre et sans lien avec l'événement : l'agriculteur n'a pas trouvé le trésor parce qu'il le cherchait, celui qui l'a caché ne l'a pas mis là pour qu'il soit trouvé. Denys précise que leur rencontre échappe à notre connaissance des causes particulières. Mais pour autant elle n'échappe pas à la connaissance divine et providentielle. Boèce en conclut qu'aucun événement se produisant au hasard ne saurait y échapper. Le Chartreux se plaît à reprendre à Thomas l'exemple d'un maître qui envoie sans les en

17. Cet exemple se trouve bien aussi chez Aristote, mais en *Métaphysique* D 30, 1025 a 15, pour illustrer un événement accidentel, il interfère sans doute dans la culture chrétienne médiévale avec Matthieu 13, 44 où la grâce intervient dans l'ordre providentiel.

18. « [C]asus est inopinatus, id est improvisus, eventus, id est effectus, "in his", scilicet rebus seu factis, "quæ geruntur", id est flunt, "ob aliud", id est propter alium finem intentum, "ex causis confluentibus", id est, concurrentibus et cooperantibus ad eumdem effectum, non tamen connexionem habentibus quantum ad particularium causarum notitiam », *ibid.*, p. 565 D'-566A.

prévenir deux de ses serviteurs en un même endroit. Leur rencontre leur paraît fortuite, mais elle ne l'est pas au regard du maître¹⁹.

Nous pouvons ici formuler quelques remarques concernant la similitude de cette analyse de Denys le Chartreux avec celles de Cournot. C'est en effet à lui que la modernité attribue la définition du hasard comme « combinaison ou rencontre de phénomènes qui appartiennent à des séries indépendantes dans l'ordre de la causalité »²⁰. Mais jusqu'où ces séries causales sont-elles indépendantes ? Le rationalisme de Cournot ne peut envisager cette indépendance qu'à vue humaine, « *quoad nos* » disait l'héritier Chartreux de la réflexion scolastique. Cournot propose d'ailleurs une autre définition du hasard qui entend généraliser la précédente à l'ordre logique et non seulement causal : « Le hasard est le concours de faits rationnellement indépendants les uns des autres »²¹. Ne révèle-t-elle pas en fait la limite d'une telle définition du hasard : la raison humaine, dans sa modalité déductive et finie, voire positiviste, ne saurait saisir de dépendance entre les séries causales qui produisent le hasard, elle en déduit qu'il n'en existe aucune. Mais n'outrepasse-t-elle pas ses droits en hypothéquant la possibilité d'une convergence asymptotique à l'infini ? Réciproquement, la question métaphysique de l'exercice d'une causalité providente sur les phénomènes fortuits suppose de bien distinguer le regard de simple vision par lequel Dieu régit sa Création depuis l'éternité, de toute chaîne rationnelle, déductive ou causale.

Denys a l'occasion de mettre en valeur cette distinction lorsqu'il commente dans la prose VI du livre IV déjà évoquée le passage où Boèce suggère que le destin est à la Providence ce que la raison (*ratiocinatio*) est à l'intelligence (*intellectus*). Pour l'auteur de la *Consolation* on se souvient que cette dernière est divine et qu'exerçant son regard provident depuis l'éternité, elle sauvegarde la liberté des actes qu'elle saisit tous dans l'imminence de leur entrée dans le temps. Le Chartreux quant à lui, se plaît à souligner que la raison (*ratiocinatio*) est une connaissance discursive, successive et imparfaite par rapport à la connaissance de l'intellect qui est une intuition de la vérité à la fois simple, instantanée et certaine²². On se souvient que Nicolas de Cues tentera de construire une mathé-

19. *Ibid.*, II, III, 170 C, citant Thomas d'Aquin, *III Contra gentiles*, 92, 2.

20. A. A. Cournot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Paris, Vrin, chap. III, 1984, p. 55 ; voir également *Essai sur les fondements de nos connaissances* et sur les caractères de la critique philosophique, Paris, Vrin, 1975, chap. III, p. 33 sq., et surtout, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, Vrin, 1979, *Rationalisme*, § 3-4, p. 173-186 ; également, *Matérialisme*, § 6, p. 37-42.

21. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, § 59, Paris, Vrin, 1982, p. 62.

22. « *Ex quibus Philosophia infert hoc corollarium pulchrum : "Igitur, uti est ad intellectum ratiocinatio", id est, sicut se habet ad intellectum ratiocinatio ; nam ratiocinatio est discursiva, successiva et imperfecta cognitio respectu intellectus, id est intellectualis notitiæ, quæ est simplex, instantanea et certa intuitio veritatis* », Denys le Chartreux, *De Consolatione...*, IV, XV, *op. cit.*, p. 516 C'-D'.

matique intellectuelle supérieure à celle de la raison. Ici Denys, en héritier de la tradition néoplatonicienne christianisée se contente de l'appliquer comme le suggère Boèce lui-même à la différence entre la rationalité inscrite dans le mouvement des choses par le destin et son modèle éternel et intuitif dans la simplicité de l'intelligence divine. Tout esprit tant soit peu métaphysique comprendra que les séries causales ne sauraient diverger à l'infini, mais que toutes prennent leur origine dans cette intuition simple de la Providence. Cela pose toutefois encore un problème : la possibilité de penser la liberté humaine ou angélique comme initiation d'une série causale, nous y reviendrons.

Une seconde remarque sera d'ordre plus pratique que spéculatif. À perdre de vue la finalité, ce dont le rationalisme scientifique se fait un devoir, ne risque-t-on pas de ne voir que les mauvais côtés du fortuit ? L'exemple fameux de Cournot n'est-il pas celui de la tuile qui, se détachant du toit en réfection au moment précis où il sort pour aller chercher son pain à la boulangerie, risque de mettre le vieux logicien hors de service²³. Ou hors d'état de nuire ? Les exemples d'Aristote et de Boèce : le trépid, ou mieux le débiteur croisé, celui du laboureur exhumant un trésor étaient au contraire positifs et tiraient le fortuit du côté de la fortune. Un partisan de la providence universelle ne saurait y voir un hasard. Denys a toutefois une idée très précise de la différence entre hasard et fortune qu'il nous faut encore expliciter ainsi que la place de la liberté entre providence et destin d'une part, hasard et fortune de l'autre.

Hasard, fortune et liberté

Les développements du premier article consacré à la première prose du livre V se terminent sur cette distinction reprise au commentaire de Chalcidius sur le *Timée* de Platon entre un hasard qui est un concours de séries causales dénuées de raison, c'est-à-dire émanant d'êtres inanimés ou de vivants inférieurs, et d'autre part la fortune qui désigne la production à partir de causes délibérées émanant d'intelligences libres, d'effets inattendus, au-delà de toute espérance (*præter spem*) et provoquant l'admiration²⁴. Nous insistons volontairement sur cette positivité de la fortune et l'espérance qu'elle nourrit. Pourtant, le Chartreux formé à l'école de Thomas en restitue l'explication. Disons en bref qu'il repart de la définition aristotélicienne du hasard. La fortune comme le hasard serait cause par accident.

23. A. A. Cournot, *Matérialisme...*, op. cit., p. 175.

24. « Chalcidius quoque Ecclesiæ Romanæ diaconus, in commento super Timæum Platonis concordat, definiendo casum et fortunam prout ab invicem distinguuntur : Casus est concursus simul ac pariter accidentium sine ratione causarum, in carentibus vita, vel animalibus mutis. Fortuna vero est concursus simul cadentium causarum duarum, originem ex proposito trahentium ; ex quo concursu provenit aliquid præter spem cum admiratione », Denys le Chartreux, *De consolatione...*, V, I, op. cit., p. 566 A-B.

Toutefois, dans le cas des êtres que l'on dit (malheureusement) rationnels, c'est-à-dire qui sont en fait gouvernés par leur intellect pratique, la fortune serait leur intellect pratique même, mais en tant précisément qu'il cause par accident autre chose que la fin qu'il poursuivait²⁵. La question se poserait alors d'une possible fortune de l'intellect divin et des intellects angéliques. L'omniscience et la toute puissance excluent évidemment toute fortune de l'intellect divin. En revanche, le Chartreux ne se prononce pas dans le cas des intelligences séparées. Le *Livre des Causes* ne dit-il pas qu'elles sont pleines de formes ? Quelque effet de leur puissance pourrait-il encore leur échapper ? À moins que ce ne soit la combinaison des causalités qu'elles exercent sur les êtres inférieurs qui puisse produire un effet imprévu d'elles²⁶ ?

Reste qu'on rapporte généralement la fortune à la nature ou à une naissance sous des cieux favorables. Cette objection est l'occasion pour Denys le Chartreux de sortir l'artillerie lourde thomiste qu'il choisit de reprendre dans le troisième livre du *Contra Gentiles* consacré justement à la Providence et dont il cite longuement les paragraphes 91 et 92. Il faut distinguer trois types d'influences sur les actions humaines : Dieu (par sa grâce) agit directement sur notre volonté en la disposant à poser les bons choix, les anges éclairent notre intelligence, les corps célestes ont une action sur les nôtres, influençant ainsi notre vie passionnelle. Notons toutefois que ces trois influences ne grèvent pas la liberté. Les deux dernières n'ont qu'un rôle de disposition, la première certes résout par la grâce, la volonté à l'action, mais en réclamant la coopération de son libre-arbitre. En ce sens, la liberté humaine reste bien initiatrice (co-initiatrice avec la providence selon une causalité hiérarchique et totale) d'une nouvelle série causale lors de son action ; mais pas toujours ou seulement de celle qu'elle vise. Car de cette triple influence peut résulter pour l'homme une action dont il n'avait pas d'abord l'intention²⁷.

Mais dira-t-on dans un ciel déserté par les intelligences motrices que restait-il de l'influence des astres ? Précisément la seule envisagée par Thomas : celle des corps célestes sur nos corps et à travers les passions qu'ils y provoquent, sur nos âmes. C'est ainsi que les hommes les plus charnels seront le jouet d'une telle fortune céleste. Encore faut-il comprendre que les réalités naturelles agissant *ad*

25. « *Præterea, quoniam homo operatur per practicum intellectum, fortuna dicitur realiter idem quod practicus intellectus : ita quod practicus intellectus in quantum ex proposito operans ob aliquem finem, vocatur causa per se ; in quantum vero est causa alicujus rei præter intentionem suam et raro, appellatur fortuna* », *ibid.*, II, III, p. 169 A.

26. *Ibid.*, p. 169 C-D.

27. « *Quum igitur homo secundum corpus suum sit ordinatus sub corporibus cælestibus, secundum intellectum vero sub angelis, secundum voluntatem autem sub Deo, potest contingere aliquid præter intentionem hominis, quod tamen sit secundum ordinem et influxum cælestium corporum, vel dispositionem angelorum aut Dei* », *ibid.*, p. 170 D, citant III *Contra Gentiles* 92, 2.

unum, nul ne saurait être universellement fortuné (en bien ou en mal d'ailleurs)²⁸. Le Chartreux lorsqu'il en vient à répondre aux difficultés posées par la question de la Providence, dans les articles XVI à XVIII du livre IV, prend encore soin de préciser que si son gouvernement est, lui, universel, il ne suit pas un mode unique. Ainsi la nécessité par laquelle elle régit les réalités qui sont conduites à leur fin par nature n'est pas à l'œuvre pour le gouvernement des créatures libres²⁹. Car chez les créatures les plus nobles, à la nature s'ajoute pour principe directeur la volonté et plus une créature est noble, plus elle est proche de Dieu et libérée des nécessités naturelles³⁰.

Or justement, le mal perpétré par des créatures libres qui s'éloignent délibérément de Dieu n'est-il pas par excellence ce qui échappe à la divine Providence ? Ce n'est qu'un des quatre domaines relevés par Denys chez Guillaume d'Auxerre³¹ (qu'il se plaît à citer longuement), à propos desquels les hommes ne voient que hasard et ont le plus de mal à reconnaître l'universalité de la Providence. Rappelons-les rapidement : il s'agit d'abord des catastrophes qui touchent les sages comme les ignorants : naufrages, et autres morts imprévisibles, mais aussi de la folie des furieux incurables, ou encore de l'impénitence de ceux qui ne veulent vivre que pour le plaisir, de la déréliction enfin de certains indigents que le Créateur semble laisser à la merci des puissants et des violents³². Mais le maître parisien a réponse à tout : quant aux naufrages et autres catastrophes, il faut comprendre que Dieu dispose des biens matériels en vue des spirituels aussi peut-il les donner ou les retirer aux bons comme aux méchants en vue de leur progrès. Quant aux fous, ils évoluent souvent librement parmi les sensés sans les menacer, et subissent une punition qui ne les arrache pas à la vigilance providentielle de leurs anges gardiens. Les luxurieux enfin, si Dieu leur ôtait leur jouissance charnelle ne tomberaient-ils pas dans des fautes plus graves comme le blasphème ? Quant à la souffrance des opprimés, elle prend sens dans celle des martyres suppliciés eux aussi par des tyrans pour rendre leur témoignage de foi.

28. *Ibid.*, p. 173 A citant *III Contra Gentiles* 92, 12.

29. « *Sicut enim quarto capitulo de Divinis nominibus S. Dionysius loquitur : "Non est providentiæ Dei naturam rei destruere, sed salvare. Ideo Deus quasdam res ita instituit, ut secundum suam conditionem consequantur sibi præfixum finem, per principium quod est natura tantum, sicut in omnibus irrationalibus ; in aliis super hoc principium addidit voluntatem" »*, *ibid.*, IV, XVIII, p. 540 A'-B'.

30. « *Porro in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium præter naturam : quod est voluntas. Quod quanto Deo vicinius est, tanto a necessitate naturalium causarum magis est liberum : ideo ex sua conditione rectum ordinem potest tenere tendendo in finem, et item deficere »*, *ibid.*, p. 541 A.

31. Guillaume d'Auxerre, *Summa Aurea*, I, X, éd. par J. Ribailler, Paris/Rome, 1980, p. 200-201. Guillaume, qui dénombre en réalité sept et non quatre types de dérélictions relevant d'une Providence correctrice cite en fait le *De fide Orthodoxa* de Jean Damascène, I, II, Chap. XXIX, *Patrologie Grecque* (désormais PG), 94, Col. 966-967.

32. Denys le Chartreux, *Enarrationes, op. cit.*, IV, XVII, 536 A'-B'.

Mais si la divine Providence se sert ainsi du mal pour en tirer un plus grand bien, en est-elle totalement innocente ? Elle ne voit ni ne veut le mal, et pourtant elle le permet, et le Chartreux comme saint Anselme avant lui qu'il ne cite pas ici distingue des degrés dans son acceptation. Elle est plénière lorsqu'il s'agit d'actes bons. Elle concède pourtant certains maux comme ceux qui viennent affliger le juste. Mais elle permet même l'action mauvaise sachant qu'elle saura en tirer un plus grand bien comme le salut de la croix du Christ³³. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, le sens des souffrances des justes ne saurait être connu avant le jugement dernier où seront révélés à la fois le cœur des hommes et la sagesse du gouvernement divin. La Providence qui n'est autre que l'intelligence divine de simple vision reste forcément mystérieuse. Ce qui nous semble lui échapper et se produire au hasard témoigne en fait de la profondeur d'un tel mystère dépassant inévitablement la raison humaine.

Pour conclure nous voudrions nous demander ce qu'un tel auteur qui n'est pas encore vraiment renaissant a encore à nous apporter ? Nous avons vu qu'il conserve l'essentiel de l'enseignement de Thomas d'Aquin sur la Providence. Ce moine trop nourri de scolastique pour vivre pleinement sa vie d'ermite n'aurait-il donc plus rien à dire aux modernes que nous pourrions croire être encore ? Car dans un ciel déserté par les intelligences motrices, quel relais le destin peut-il trouver parmi des astres matériels ? Mais précisément, le Chartreux ne s'attache pas tant à la cosmologie aristotélicienne qu'à une métaphysique néoplatonicienne qui se trouve également chez l'Aquinat. Ce qu'il retient de sa conception du gouvernement providentiel est son respect de la liberté humaine et le secours des intelligences angéliques, même s'il n'oublie pas l'influence des corps célestes sur les nôtres et indirectement sur nos âmes qui s'en trouvent agitées de passions.

Lorsqu'il critique la conception matérialiste du hasard absolu, il pousse le rationalisme au moins aussi loin que Cournot. Comme lui, et comme avant eux Boèce qu'il commente, il préfère la conception aristotélicienne du hasard comme fortuit. Mais il va plus loin qu'Aristote qui n'y lisait qu'une causalité accidentelle et y discerne la coïncidence de deux séries causales indépendantes. Toutefois il va aussi plus loin que le rationalisme de Cournot qui finalement en venait à rapporter le hasard aux limites d'une « indépendance rationnelle », entendons d'une indépendance des causes dans les limites de la simple raison. Car comme

33. « *Insuper quædam pertinent ad providentiam Dei secundum acceptionem : ut quæcumque in contradictione sunt bona, id est irreprehensibiliter virtuosa et apta. Quædam secundum concessionem : sicut concedit et permittit justum in adversitates incidere ut virtus ejus manifestetur, ut in Job. Interdum concedit aliquid inconveniens agi, ut per operationem inconvenientem æstimatam, magnum aliquid et mirabile dirigatur, id est, bonum eximium procuretur, ut salus mundi per crucem Christi* », *ibid.*, IV, XVII, p. 534 C'-D', citant en substance, Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, II, XXIX, PG, 94, 966 A.

Nicolas de Cues, le commentateur néoplatonicien de Boèce sait qu'au-delà de la raison il y a l'intellect ou l'intelligence. Intelligence de simple vision de la Providence divine en laquelle convergent toutes les lignes causales puisqu'elle en est la source ; intelligences séparées des anges qui propagent leur lumière au service notamment des intellects humains. Dynamique enfin de la fortune par laquelle les actions entreprises par des intellects agents peuvent converger contre toute espérance vers des découvertes ou autres biens inattendus. Sans être encore renaissant Denys le Chartreux se trouve ainsi porteur d'une espérance, mais qui n'est peut-être pas celle où se reconnaîtront les modernes.

Avons-nous ainsi à faire avec Denys le Chartreux à un humanisme qui assume à la fois la réflexion de l'École et même celle des Pères ? Situé entre la Providence, regard simple de l'Éternel et le hasard affectant la matière inerte et les vivants inférieurs, l'homme qu'il décrit en sa liberté doit en fait composer avec l'inscription de l'un et de l'autre dans la temporalité : fortune et destin. La synthèse qu'il propose est d'une richesse rare puisque, outre les philosophes déjà évoqués (Épicure, Aristote, Hermès et Al-Kindi) et bien d'autres, elle utilise avec pertinence non seulement les réflexions de Thomas, mais aussi celles de Gilles de Rome, Durand de Saint-Pourçain, et même Guillaume d'Auxerre, et sait revenir aux Pères comme Pseudo Denys ou Augustin... Elle assume donc pleinement l'enseignement de l'École, mais en le relativisant par rapport aux autres sources : philosophiques et patristiques. De plus, elle propose une mise en scène — ou plutôt en dialogue — minimale qui rompt avec les genres scolastiques de la question ou du commentaire. En cela la réflexion du Chartreux semble déjà se rattacher à une perspective humaniste. On a pu parler à son sujet de synthèse post-scholastique et cela est sans doute plus précis encore.

Mais si les modernes se sont longtemps plus à reconnaître dans la pensée renaissante les germes de leur glorieux progrès technique, un post-scholastique a peut-être aussi des choses à dire aux post-modernes que nous devenons inexorablement ?

Christian Trottmann, CNRS, CESR - Université François-Rabelais, Tours

