

Pierre Pomponazzi, *Du destin, du libre arbitre et de la prédestination*, éd. Lemay / Perrone Compagni, 2004

« Le titre du premier chapitre est le suivant : “il ne faut pas chercher si le destin existe, mais ce qu’il est (*quid sit*) » (*De fato*, I, 2, p. 10).

« Deuxièmement, il expose ce qu’il entend traiter dans son livre : du destin et du libre arbitre. Et quoiqu’il recense les écrits des autres philosophes, et naturellement des Stoïciens, il soutiendra et expliquera principalement la doctrine d’Aristote » (*DF*, I, 1, p. 6)

« Quatrièmement il assigne la raison pour laquelle, alors qu’il estime vraie seulement l’opinion d’Aristote, cependant il ajoute en même temps les préceptes des Stoïciens avec leurs fondements » (*ibid.*)

« Quoique Dieu soit ainsi cause de toutes choses, cependant selon Aristote rien ne peut se faire dans ce monde sublunaire qu’au moyen des corps célestes en tant qu’instruments, par soi et nécessairement requis pour la production et la conservation de ces choses sublunaires ; [...] Aristote estimait que cet ordre était essentiellement et par soi, et qu’aucun effet ne peut provenir dans les choses d’ici-bas d’un agent totalement immatériel, si ce n’est au moyen d’un corps intermédiaire entre les choses éternelles et les choses engendrables et corruptibles, comme il est évident dans le livre VIII de la *Physique*, le livre II *De la génération* et en d’innombrables autres endroits » (*De incantationibus*, X, p. 120).

« Mais il me semble qu’ici Aristote se contredit, et qu’il nie ouvertement le destin, comme il est manifeste à la fin du premier livre *De l’interprétation*, chap. 6 [= chap. 9], dans le livre IX de la *Métaphysique*, et dans tous les livres éthiques ; cependant de ses principes, il semble s’ensuivre que toutes choses viennent par le destin, comme il a été déduit » (*De fato*, II, 5, p. 378).

« Il semble que la providence détruit le libre arbitre, et que le libre arbitre détruit la providence. Ainsi les deux semblent incompatibles [*impossibilia simul*] [...]. Il semble cependant que chacun d’eux soit réel si on ne le joint pas à l’autre » (*DF*, II, 1).

« Je demande donc si la volonté se détermine au vouloir et au ne-pas-vouloir (*nolle*) ou bien par soi (*ex se*) ou bien par quelque chose d’autre qui la détermine (*ab alio determinante*). Si c’est par quelque chose d’autre, alors la volonté ne sera pas dite libre. De même, je demande de ce déterminant s’il est naturel ou bien non. S’il est naturel, alors la volonté, comme plus haut, ne sera pas libre. De même l’acte ne sera ni méritoire ni déméritoire, ce qui est faux puisque quand quelqu’un est puni [pour un acte], nous disons qu’il l’a fait et voulu » (*Super primos tres libros Physicorum*, f° 119r).

« Puisque les présents et les passés sont ou ont été en acte, ils sont connus de nous et sont dits être d’une vérité déterminée ; mais il est manifeste que les futurs, puisqu’ils sont en puissance, sont inconnus de nous et sont dits être d’une vérité indéterminée, bien que, en soi, ils soient certains et d’une vérité déterminée. Ainsi, comme pour ceux qui ignorent l’astrologie la première éclipse à venir est d’une vérité indéterminée et que pourtant en soi elle est d’une vérité déterminée, ainsi il en va de même pour nous au sujet des événements futurs car nous ignorons leurs causes » (I, 14).

« C’est pourquoi nous nous trompons en estimant qu’il est en notre pouvoir de choisir l’une ou l’autre partie d’une alternative puisque dans l’absolu ce n’est au pouvoir de personne d’autre. Mais puisque la volonté, se trouvant dans la même situation, parfois choisit une chose et parfois choisit une autre selon qu’elle a été déterminée diversement, on a estimé que cela était absolument au pouvoir de la volonté, alors que ce n’était pas du tout ainsi. Ce sont en effet des circonstances diverses qui nous sont cachées ; en effet, si nous les voyions, assurément nous ne parlerions pas ainsi. Le signe en est que quand un homme a des raisons contraires, également puissantes, pour chaque part, il est bloqué et n’adhère à aucune » (*DF*, I, 9).

« En effet, que toutes choses soient nécessaires selon leur nature, et que cependant le libre arbitre soit en nous, ne semblent pas pouvoir être compatibles (*stare simul*). C’est pourquoi les Stoïciens semblent répondre de manière plus convenable, c’est pourquoi aussi il me semble que l’on doit se prononcer en suivant l’opinion des Stoïciens, bien que, comme je le dirai dans ce qui suit, cette opinion soit fautive puisque la religion catholique, qui est tout à fait vraie (*verissima*), s’y oppose » (*DF*, II, 7).

« Donc l'opinion des Stoïciens semble plus rationnelle que l'opinion des Chrétiens » (DF, II, 7).

« De fait, si nous voulons parler du destin selon des argumentations naturelles, aucune voie ne me semble être certaine. Et il faut recourir à la sagesse de Dieu, qui nous rend plus ferme et nous délivre de toute erreur » (DF, III, 1)

« Dans les deux premiers volumes nous avons traité du destin et du libre arbitre selon la dispute et la recherche humaines. Mais dans les suivants nous entendons en parler selon la tradition évangélique qui n'a pas procédé des hommes mais de l'Esprit saint. [...] Et je n'approuve pas ceux qui croient que le chemin de la foi converge avec Aristote. En effet, Aristote soutient que Dieu agit par nécessité et que toutes choses, selon les natures qu'elles sont, sont nécessaires. Or, comme cela a été dit dans les livres précédents, ceci ne semble pas pouvoir être compatible avec le libre arbitre [...]. Aristote a aussi un autre principe qui s'oppose ouvertement à la liberté de la volonté. Il estime que d'une cause se comportant de la même manière ne peuvent pas provenir des effets divers ; c'est pourquoi, à partir de là, il a estimé que de Dieu ne pouvait pas provenir nouvellement (*de novo*) un changement ou un mouvement, quel qu'il soit, puisque si maintenant se produisait nouvellement un mouvement, il faudrait que le moteur, le mu, ou quelque chose d'autre se comporte autrement qu'il se comportait avant [...]. Or cela s'oppose à la liberté de la volonté » (DF, III, 1).

« Il faut donc imaginer que l'intellect est comme un donneur de conseils (*consiliarius*) montrant [son objet] à la volonté, comme s'il lui donnait un conseil pour agir ; c'est pourquoi de ce point de vue l'intellect concourt activement à causer la volition, et la volonté y concourt passivement. Et puisque l'intellect ne cause que par le moyen de l'objet, nous disons aussi que l'objet concourt ainsi activement à causer la volition. [...] Dans l'exécution de l'œuvre qui suit le conseil cependant, le conseiller (*consultor*) ne serait pas la cause principale ni adéquate, mais est comme une cause adjuvante ou occasionnelle [...] ; car il est au pouvoir de celui qui est conseillé de suivre le conseil et de ne pas le suivre. C'est pourquoi lorsque l'intellect se rapporte à la volonté comme un conseiller, même si de ce point de vue (*ut sic*) l'intellect concourt activement par soi et principalement et la volonté passivement, cependant dans le choix de l'acte l'intellect est cause coadjuvante et quasi occasionnelle et non par soi ; mais la volonté est cause par soi et adéquate » (DF, III, 6).

« lorsque le bien lui est présenté, il est au pouvoir [de la volonté] de retenir l'acte de volition » (DF, III, 8).

« Je dis donc que dans l'éternité, réellement, rien n'est antérieur ou postérieur, mais selon notre manière d'intelliger, puisque réellement maintenant [Dieu] voit ainsi et présentiellement les choses qui furent comme celles qui sont. L'erreur est que nous jugions de Dieu comme de nous, donc puisque en nous il y a une succession, nous croyons qu'elle est aussi en Dieu » (DF, III, 12).

« Dieu n'a pas avec certitude la science d'un tel événement futur en tant que futur, et en considérant le temps dans lequel cet effet sera dans ses causes, mais selon cette raison, il sait seulement, et il peut savoir, que cet événement pourra être et ne pas être. Et si d'un tel événement il a une certitude (puisque il peut assurément en avoir), il l'a en tant qu'il est hors de ses causes et considère le temps dans lequel il sera hors de ses causes, et comme un tel temps est présent à l'éternité » (DF, IV, 3).

« L'ordre de l'univers (en prenant l'univers non seulement pour les substances qui sont en lui mais en tant qu'il inclut aussi en lui toutes les opérations, comme les actes humains et autres) dépend de deux choses, à savoir de Dieu et des volontés humaines. Quant à ce qui dépend de Dieu, toutes choses sont disposées au mieux, donc si elles étaient modifiées, l'harmonie serait détruite : comme il arrive dans les mélodies, ainsi toutes les cordes ne doivent pas être d'un seul son, et si elles étaient placées autrement la symphonie serait détruite. Mais quant aux actes humains, dont Dieu veut que les volontés humaines soient maîtresses, on a une disposition opposée ; car la volonté humaine la plupart du temps fait ce qui est le plus mauvais » (DF, IV, 5).