

# Le surnaturel comme question philosophique

## I

### Quelques prémisses

#### *Introduction*

1. L'examen de la vertu de religion et de ses présupposés permet une première approche de la philosophie de la religion. Cette approche, qui est fondamentale, est de nature anthropologique. Elle dégage les voies par lesquelles l'homme, au plan personnel et au plan social, assume et exprime, d'une manière consciente, sa condition créaturale, et par là donne une orientation à l'ensemble de son existence<sup>1</sup>.

La conscience anthropologique inscrite dans la vertu de religion a revêtu au cours de l'histoire des formes multiples qui posent au philosophe de la religion une série de questions.

Par ailleurs si la vertu de religion manifeste une donnée anthropologique première, quel jugement devons-nous porter sur un phénomène comme la sécularisation, qui comprend la mise entre parenthèses, l'ignorance, ou la négation de la dimension religieuse, constitutive de l'humanité de l'homme ? L'athéisme, qui peut être considéré comme une forme radicale de la sécularisation, doit également faire l'objet d'un examen critique<sup>2</sup>.

#### *Initiatives divines*

2. Cependant, la structure métaphysique de la créature et sa perception plus ou moins explicite ne suffisent pas à rendre compte de ce qui constitue le fait religieux, et plus spécifiquement le fait chrétien. Nous rencontrons là un problème majeur dont la solution est déterminante pour la philosophie de la religion.

Un problème analogue se pose d'ailleurs pour le judaïsme et pour l'Islam. Mais il apparaîtra pourquoi c'est vers le christianisme que doit se porter d'abord notre attention, si nous entendons prendre toute la mesure de ce fait,

1. Voir mon article « La vertu de religion », in *Revue Thomiste*, n.1-2 (2006), p. 335-352.

2. Cf. mon ouvrage *Vous serez comme des dieux*, Editions Parole et Silence, 2008, 418 p.

qui interpelle directement la philosophie. Le fait se présente lui-même, dans la personne de Jésus Christ, comme une intervention de Dieu dans la trame de l'histoire qui trouve là son sens et sa structuration.

Ce fait historique, grâce aux écrits néotestamentaires qui le rapportent, est attestation de sa propre signification. Je relève quelques textes qui concernent directement notre sujet :

(...) c'est ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté dans le cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. En effet, c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit. Car l'Esprit sonde tout même les profondeurs de Dieu (1 Co 2, 9-10).

Mais quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujetti à la loi, pour payer la libération de ceux qui sont assujettis à la loi, pour qu'il nous soit donné d'être fils adoptifs. Fils vous l'êtes bien : Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba Père! (...) (Gal 4, 4-6).

Dans l'Évangile de Jean 3, 16-18, Jésus dit à Nicodème :

Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui.

Et dans la 1<sup>re</sup> épître (1 Jn 9, 10) :

Voici ce qu'est l'amour, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime d'expiation pour nos péchés.

Ce sont là des affirmations sans ambiguïtés. On pourrait encore citer nombre de formules équivalentes. On pensera évidemment d'abord au *Prologue* de l'Évangile de Jean (1, 1-18) ou aux premiers versets de l'épître aux Hébreux (1, 1-4).

### ***La raison et le surnaturel***

3. « Si la loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. Personne n'a jamais vu Dieu : le Fils unique qui est dans le sein du Père nous l'a dévoilé. »

Ainsi conclut le *Prologue* de Jean (1, 17-18).

C'est la suprême vérité, la vérité de Dieu qui nous est révélée par le témoin divinement accrédité par son identité même de Fils unique.

La raison se trouve directement interpellée par le fait que la révélation porte sur la vérité. En effet, la révélation constitue une voie nouvelle par

rapport aux voies connaturelles de la raison. Que signifie pour la raison la réception de la révélation dans son mode d'accès et dans son contenu ?

Avant de répondre à cette question, il convient de proposer quelques remarques plus générales.

En premier lieu on rappellera la distinction entre science des religions et philosophie de la religion. La première est d'ordre empirique et descriptif; la seconde, qui bénéficie des informations accumulées par la première, a pour objet les essences<sup>3</sup>. La distinction porte donc, par conséquent, sur les méthodes d'approche. La philosophie ne peut pas adopter une voie d'approche telle qu'au nom de l'objectivité de la description, on fasse abstraction de la vérité des contenus. La neutralité au regard de la question de la vérité ne permet pas d'aborder le problème central d'une révélation qui se présente comme révélation de la vérité divine.

En réalité, semblable neutralité est elle-même révélatrice d'une préconception dans laquelle la révélation est étrangère à la raison. Croyances et rites seraient des créations de l'imagination, des mythes sans contenu de vérité, caractéristiques d'un stade prérationnel de l'évolution de l'humanité. Ou encore, certains y voient une aberration, dont il appartient à la psychologie des profondeurs de dévoiler l'origine.

La prétendue exigence méthodologique de neutralité, en philosophie de la religion, est la conséquence d'un jugement préalable négatif sur le contenu de vérité des croyances.

Le présupposé à la neutralité méthodologique peut découler d'une conception subjectiviste de la vérité. La religion, étant de l'ordre du sentiment, s'exprimerait par des symboles qui ne peuvent prétendre à une valeur objective, mais doivent être jugés d'après leur capacité de susciter et de nourrir les émotions.

### *Capacités et limites de la raison*

4. La mesure des capacités de la raison et de ses limites est présupposée à l'examen de sa relation au surnaturel. Ici, la philosophie de la religion doit reprendre à son compte des conclusions fondées en critique. Mais il ne s'agit pas d'une pure et simple reprise. Les divers traités philosophiques s'impliquent les uns les autres; c'est pourquoi les mêmes problèmes se retrouvent en divers endroits mais envisagés de points de vue différents.

3. Cf. mon article « La philosophie de la religion dans la perspective de saint Thomas », *Nova et Vetera*, 2007/4, p. 409-423.

En proposant la vérité suprême, la révélation oblige la raison à scruter sa propre nature, à dégager le sens de son autonomie, à analyser ses divers modes d'appréhension et à prendre conscience de ses éventuelles possibilités de dépassement.

Parallèlement, la raison s'interrogera sur la révélation elle-même, sur sa possibilité et sur sa nature.

Mais pour discerner ce que la révélation peut apporter à la raison, celle-ci doit écouter ce que cette révélation dit d'elle-même. Cette exigence demande que la philosophie se mette ici à l'école d'une discipline supérieure, la théologie, qui est intelligence de la foi. Cette démarche, que nous aurons plus loin à justifier, ne présuppose nullement une pétition du principe.

La philosophie de la religion n'est pas une théologie qui n'ose pas dire son nom. Œuvre de la raison s'appuyant sur sa propre lumière, elle est ouverte cependant aux apports de la lumière supérieure de la foi et de la théologie.

### ***La question 12 de la Ia Pars***

5. Pour le problème qui nous occupe, d'une importance décisive est la question 12 de la *Prima pars* de la *Summa theologiae: comment Dieu est-il connu de nous*? En théologien, saint Thomas part de la connaissance la plus haute, la vision béatifique. La philosophie de la religion suivra un ordre inverse, dans la mesure où elle s'interroge sur l'incidence du surnaturel sur l'humanité de l'homme considérée dans sa condition et dans son action.

L'article 13, qui est une reprise de l'ensemble se demande si par la grâce est donnée une connaissance de Dieu plus haute que celle que nous acquérons par la raison naturelle. La grâce est considérée ici selon la totalité de ses modalités et saint Thomas nous renvoie à ce qu'il développe au sujet de chacune de ces formes dans diverses parties de la *Summa*, de sorte que cet article nous offre une vue synthétique de la question du surnaturel envisagée selon toute sa complexité et ses distinctions<sup>4</sup>. Le premier article de la question 12 traite de la forme la plus haute de la participation à la connaissance divine à laquelle une créature puisse être élevée, la vision béatifique à laquelle nous sommes appelés pour l'éternité. L'article 13 qui conclut la question parle d'une manière générique, comprenant donc les formes les plus

4. Sur la connaissance de Dieu par la raison naturelle, la *Ia Pars* revient à plusieurs reprises, cf. q. 2, et dans la présente question 12, l'article 12.

Sur la vision béatifique, cf. I-II, q. 1-5; sur la foi, II-II, q. 1-9; sur le dons du Saint Esprit, I-II, q. 68-70 et ce qui est dit, après la vertu à laquelle il correspond, de chaque don en particulier; sur la prophétie, II-II, q. 171-174; sur le *raptus*, II-II, q. 175; sur les diverses grâces *gratis datae*, II-II, q. 176-178.

humbles de cette participation en prenant comme point de comparaison la connaissance de Dieu à laquelle atteint la *raison naturelle* sur laquelle l'emporte en perfection la connaissance de Dieu due à la grâce. Saint Thomas explique la raison de cette supériorité.

La connaissance obtenue par la raison naturelle requiert deux composantes : des phantasmes reçus des sens et la lumière naturelle intelligible par la vertu de laquelle nous abstrayons des phantasmes les conceptions intelligibles. Quant à chacune de ces composantes la connaissance humaine est aidée par la grâce de la révélation (*revelatio gratiae*). En effet, la lumière naturelle de l'intellect est confortée par l'infusion d'une lumière gratuite et il arrive également parfois que soient formés, par intervention divine (*divinitus*) des phantasmes dans l'imagination de l'homme qui expriment les choses divines mieux que ne le font ceux que nous recevons naturellement des sens. Parfois l'intervention divine produit directement des réalités sensibles ou des paroles exprimant des choses divines comme ce fut le cas lors du baptême du Christ, où l'on vit l'Esprit Saint sous forme de colombe et où l'on entendit la voix du Père : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé. »

L'ad 1 précise que de Dieu dans la vie présente on ne peut pas connaître par grâce de révélation ce qu'il est (*quid est*) et ainsi nous lui sommes unis dans l'inconnaissance, *quasi ignoto* : cependant par les grâces de révélation nous connaissons Dieu plus pleinement en tant que nous sont montrés des effets de son action plus nombreux et plus excellents. Et nous pouvons, grâce à la divine révélation, attribuer à Dieu ce à quoi (*aliqua*) la raison naturelle ne parvient pas, comme le fait qu'Il soit un et trine.

### *Théologie et philosophie*

7. Pour comprendre si et comment elle peut être confortée par la lumière de grâce, il convient donc de prendre la mesure de la raison naturelle. Pour cela le théologien recourt aux démonstrations de la philosophie. La première partie de la *Somme de théologie* consacre une série de questions à ce sujet (q. 84 à 89).

En demandant le service de la philosophie, le théologien reconnaît sa nature et sa validité comme voie d'accès à la vérité. La philosophie est, selon son authenticité, l'expression consciente et systématique de l'exercice de la raison naturelle comme faculté de la vérité. Le Magistère de l'Église lui-même, au Concile Vatican I notamment, a reconnu cette capacité de vérité.

En suivant cette voie, l'on va certes à contre-courant de l'actuelle mentalité dominante, qui ne voit dans la philosophie qu'une dialectique au sens aristotélicien, c'est-à-dire une discipline qui n'a pas affaire à des vérités

établies en raison, mais essentiellement à des opinions, c'est-à-dire qui se maintient au niveau du vraisemblable. L'attitude à l'égard de la philosophie s'en trouve radicalement changée, puisque disparaît alors la qualité de nécessité propre à une conclusion qui découle d'une démonstration rigoureuse. L'enjeu est capital pour la philosophie de la religion.

## II

### Immatérialité

#### *Fondement anthropologique*

8. La doctrine thomasienne de la connaissance, approfondissement de celle d'Aristote, se présente comme une *voie médiate* entre la position des premiers philosophes, chez qui la distinction entre l'intellect et le sens n'est pas encore établie, et celle de Platon selon laquelle l'âme doit accéder à une contemplation directe des idées. Voie médiate ne signifie évidemment pas compromis mais synthèse articulée de tous les éléments en jeu, à la lumière d'une anthropologie fondée sur l'unité du composé humain, le corps étant dans l'ordre même de la connaissance au service de l'âme spirituelle.

Le composé humain, dans lequel l'âme spirituelle subsistante est forme du corps, suppose la doctrine de la division de l'être créé en puissance et acte. Les êtres corporels sont composés ainsi de matière, qui est potentialité et indétermination, et de forme, celle-ci donnant à l'être concret sa détermination et son actualité. Le concept de forme est au cœur de cette doctrine, comme nous allons le voir.

Que dans la considération de la connaissance, le théologien établisse une comparaison entre la connaissance divine, Dieu étant acte pur, celle des substances intellectuelles, et la connaissance humaine, cela se conçoit aisément. Mais cela ne signifie pas qu'une semblable comparaison soit sans pertinence en philosophie, même si la connaissance de Dieu accessible à la raison naturelle est indirecte, remontant des effets créés à leur première cause. Cette démarche qui aboutit à poser l'existence de Dieu, cause première, permet aussi de savoir quelque chose de Lui, suffisant pour établir une comparaison pertinente, que la philosophie de la religion doit intégrer.

#### *La forme*

9. Ce qui est reçu l'est selon le mode de ce qui reçoit (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*). Cette loi trouve une application dans la connaissance.

Quand je connais, ma faculté de connaître, sens ou intellect, reçoit en elle, dans l'ordre de l'être intentionnel de connaissance, la forme qui, dans la réalité, fait que tel être est ce qu'il est. Tel est le mystère de la connaissance, présent dès la connaissance sensible: une même forme existe selon deux modes, le mode physique dans la réalité, et le mode d'être connu (mode d'être intentionnel) dans le connaissant.

On soulignera ici une précision fondamentale. La forme reçue dans le connaissant n'est pas l'objet de la connaissance, cet objet est la chose elle-même dans sa réalité. La forme reçue dans le connaissant est *ce par quoi* le réel est connu (*quo* et non pas *quid*).

La notion de *forme* appartient aux concepts fondamentaux de la philosophie. C'est pourquoi les péripéties de son histoire ne doivent pas étonner. Sa signification a subi des variations tributaires des diverses philosophies. Pensons à sa réduction au monde des images dans l'empirisme ou aux formes *a priori* kantienne. Il importe donc d'en préciser la signification.

L'être corporel est composé de matière et de forme. La forme donne à la matière, par elle-même passive, son actualité, sa détermination, sa structure, sa configuration fondamentale.

La matière n'existe jamais sans un degré d'actualité, la matière première étant pure potentialité, et donc pure indétermination. Il existe ainsi des degrés d'actuation. Ainsi la forme d'un être, comme essence et nature, est ce par quoi et ce en vertu de quoi, un être peut recevoir l'*esse*, son acte d'être. Par rapport à la substance, les accidents sont des actuations ultérieures.

### *La référence au platonisme*

10. La notion de matière a elle aussi connu au cours de l'histoire de la pensée, de notables variations de sens. Chez Aristote et Thomas, elle traduit la saisie tout à fait première d'un constitutif de la réalité physique à laquelle nous appartenons.

Significative à cet égard est l'interprétation que Thomas propose de la genèse du platonisme (q. 84 a.1). Platon s'est trouvé devant la grave aporie laissée par ses prédécesseurs. Puisque, selon l'expression d'Héraclite, tout s'écoule, la réalité qui nous entoure ne peut être objet de certitude. Il n'y a pas de saisie intellectuelle possible du monde physique. Platon a en conséquence, pour répondre aux requêtes de la connaissance intellectuelle dont il a perçu la nature, posé l'existence d'un autre genre d'êtres séparés de la matière et du mouvement. Telles sont les idées, qui ont une signification ontologique, objet d'un savoir au sens propre. Les réalités sensibles et singulières participent aux idées, en elles-mêmes immatérielles et soustraites au

mouvement. Ce que Platon n'a pas perçu, c'est précisément la loi qui gouverne la réception des formes : *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, le mode d'existence des formes dans la réalité n'est pas le même que celui qu'elles revêtent dans notre intelligence.

Ce rappel était nécessaire pour comprendre le sens et l'importance du concept d'*immatérialité* dans l'analyse thomasienne de la connaissance et de ses diverses formes.

La référence négative à la matérialité a sa raison dans le fait que ce sont les réalités matérielles qui sont l'objet propre de la connaissance humaine.

C'est parce que l'acte de connaissance s'étend aux êtres qui sont extérieurs au connaissant que les êtres matériels que nous connaissons existent dans notre connaissance selon un mode immatériel (*immaterialiter*). Alors que nous connaissons des êtres qui existent hors de nous, la forme d'un être concret se trouve déterminée par la matière à une réalité singulière, de sorte que connaissance et matérialité se trouvent à des pôles opposés (*ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis*). Ainsi les êtres comme les plantes qui ne reçoivent la forme que matériellement ne sont d'aucune façon capables de connaître (*cognoscitivi*).

De cette première analyse ressort une conclusion qui éclaire toute la suite du développement : plus immatériellement un sujet (*aliquid*) possède la forme de la chose connue, plus parfaitement il connaît.

De là une première division, celle entre l'intelligence et le sens. L'intelligence, qui abstrait l'espèce (*species*) des conditions matérielles individuanes, connaît plus parfaitement que le sens, lequel reçoit la forme de la chose connue sans la matière, mais avec ces conditions matérielles individuanes. Avec la connaissance intellectuelle on franchit la frontière du spirituel. La connaissance sensible, en effet, suppose la modification physique de l'organe du sens.

Thomas note qu'entre les sens eux-mêmes, la vue est celui qui a le plus de portée cognitive, parce qu'il est moins matériel (cf. q.78, a.3).

### ***Les degrés d'immatérialité***

10. Cette observation introduit une affirmation déterminante pour l'ensemble de la question : entre les êtres intellectuels (*intellectus*), l'un sera plus parfait dans la mesure où il sera plus immatériel. D'où cette conséquence : s'il existe une intelligence (*intellectus*) qui connaît toutes choses par son essence, il est nécessaire que son essence possède en soi immatériellement toutes choses. Tel est le propre de Dieu : son essence comprend toutes choses (*omnia*), en tant que les effets préexistent virtuellement dans leur cause. Seul



Dieu connaît tout par son essence. Cela n'est possible ni à l'âme humaine ni à l'ange. C'est pourquoi l'affirmation d'Aristote: « *l'âme est d'une certaine manière toutes choses* » doit s'entendre de ce qu'elle est *en puissance* de connaître toutes choses, par le sens tous les sensibles, par l'intelligence les intelligibles (cf. ad 2).

La critique du platonisme accompagne à chaque étape l'explication de la connaissance. Si Platon, note saint Thomas, attribue une consistance ontologique à tout ce que notre intelligence abstrait, c'est qu'il a méconnu une distinction touchant l'abstraction de la matière. Ainsi certains ont pensé que l'essence ou l'espèce d'une réalité corporelle serait sa seule forme, à l'exclusion de la matière, qui n'entrerait donc pas dans la définition de cette réalité. Pour éviter une telle impasse, il convient d'affiner l'analyse et de distinguer entre *matière commune* et *matière individuelle* et « *signata* »<sup>5</sup> (distinction, par exemple, entre la chair et cette chair). Par l'abstraction, l'intelligence dégage l'essence ou l'espèce d'un être naturel de la matière sensible individuante, mais non de la matière commune. On distingue ainsi ce qui appartient à l'espèce et ce qui est propre à l'individu.

Une seconde distinction est nécessaire pour rendre compte des espèces mathématiques. Ici, l'intelligence abstrait également de la matière commune. La matière sensible, en effet, désigne la matière corporelle en tant qu'elle est le sujet des qualités sensibles. La matière intelligible désigne la substance en tant qu'elle est le sujet de la quantité, celle-ci étant subjectivée dans la substance avant les qualités sensibles (cf. q. 85, a.1, ad 2).

### ***L'être objet de l'intelligence***

11. L'analyse ne s'arrête pas là. En effet, remarque saint Thomas, certaines composantes de la réalité corporelle peuvent être abstraites même de la matière intelligible commune, comme l'être, la puissance et l'acte, etc. susceptibles d'exister également sans la matière comme dans les substances immatérielles (cf. *ibid.*).

Cette dernière étape de l'analyse montre que celle-ci se situe dès le départ dans une perspective ontologique. De ce qui précède il ressort clairement que si notre connaissance a son origine dans la connaissance sensible, celle-ci n'est pas à elle seule la cause de la connaissance intellectuelle. Et c'est

5. Saint Thomas se réfère ici à la doctrine de l'individuation par la matière déterminée par la quantité dimensionnelle.

pourquoi il n'est pas étonnant que la connaissance intellectuelle s'étende au-delà du champ de la réalité sensible (cf. q. 84, a. 6, ad 3).

Si donc l'objet propre de l'intellect humain est la quiddité des réalités corporelles, cela ne saurait se comprendre comme un obstacle à la connaissance métaphysique. « L'objet de l'intelligence, écrit saint Thomas, est quelque chose de général, c'est-à-dire l'être et le vrai, sous lequel est compris également l'acte d'intellection (*actus intelligendi*). C'est pourquoi notre intelligence peut avoir l'intellection de son acte. Mais pas en premier lieu, parce que le premier objet de notre intelligence dans l'état de la vie présente n'est pas tout (*quodlibet*) être ni tout vrai, mais l'être et le vrai considérés dans les réalités matérielles (cf. q. 84, a.7), à partir desquelles, on parvient à la connaissance de toutes les autres réalités (*omnium aliorum*). » (q. 87, a 3, ad 1)

L'être des réalités matérielles, tel est pour nous le premier analogué à partir duquel nous accédons à la connaissance des analogués supérieurs.

### *La connaissance de soi*

12. C'est en tant qu'il est en acte qu'un être est connaissable. Ce principe se vérifie dans notre connaissance des choses matérielles : nous ne connaissons la matière première que selon sa proportion à la forme.

Pour leur part, les substances immatérielles sont intelligibles dans la mesure où elles sont en acte par leur essence. On précisera la différence entre l'essence divine et les essences spirituelles créées.

L'essence de Dieu est acte pur et parfait. C'est pourquoi elle est intelligible par elle-même. Dieu connaît par son essence lui-même et toutes les choses.

Alors qu'en Dieu l'essence est son être (*esse*), son acte d'être, l'être des substances immatérielles créées est reçu. Leur essence, qui est sans matière, est en puissance par rapport à leur acte d'être (cf. q. 88, a.2, ad 4). Ces substances se connaissent par leur essence, qui est en acte; mais cette connaissance n'est pas parfaite ni complète; elles connaissent les autres êtres par des similitudes reçues (illumination, idées infuses)<sup>6</sup>.

Quant à l'intelligence humaine, elle appartient au genre des réalités intelligibles mais seulement en puissance, comme l'est, dans l'ordre des réalités sensibles, la matière première. C'est pourquoi elle est appelée *intellectus possibilis*. Elle ne connaît qu'en puissance; pour connaître elle a besoin d'être actée.

6. Nous ne pouvons développer ici l'analyse de la connaissance angélique, cf. q. 50-60, 106-108. Il y a équivalence pour saint Thomas entre idées platoniciennes, qui sont des entités, substances immatérielles et les anges dont parle la révélation biblique.

C'est, en effet, par la médiation des *species*, que l'intellect abstrait des phantasmes des réalités matérielles et sensibles, que connaît l'intellect possible<sup>7</sup>.

C'est pourquoi la connaissance que l'âme a d'elle-même n'est pas directe : elle dépend de la connaissance qu'elle a de ses actes de connaître. Ceci pour la connaissance de sa propre nature, distincte d'une première connaissance de soi, encore imparfaite, comme simple présence à soi (cf. q. 87, a.1)<sup>8</sup>.

Pour établir ces divers points, Thomas souligne, tout au long de son explication, la différence avec la position platonicienne.

### III

## Illumination

### *Participation*

13. La comparaison entre l'*intellectus* divin et l'*intellectus* créé, angélique et humain, nous fait découvrir leur unité analogique.

Le terme lui-même d'*intellectus* a plusieurs sens. En l'occurrence, il signifie une connaissance directe et immédiate pénétrant le cœur de la chose connue (comme le suggère l'étymologie retenue par saint Thomas: *intus legere*), intuition. Elle trouve en Dieu sa réalisation suprême et parfaite. L'*intellectus* de l'ange et celui de l'homme participent à cette perfection. C'est ce qu'illustre, au niveau de l'homme, la distinction entre *intellectus* et *ratio*. La faculté de connaître a sa pleine et parfaite réalisation dans la connaissance directe et intuitive de la chose. Tel est l'*intellectus*. *Ratio* est un nom d'humilité qui désigne l'ensemble des opérations, de l'abstraction au discours, grâce auxquelles notre faculté intellectuelle de connaître atteint sa fin, qui est la saisie simple, l'évidence immédiate ou médiante de l'objet.

L'*intellectus* désigne ainsi ce qui est premier et achevé, comme fin visée et accomplie, dans la connaissance humaine. Elle est participation à une perfection qui n'a qu'en Dieu sa pleine réalisation.

La raison désigne le mode selon lequel le plus imparfait des esprits, l'esprit humain, parvient, au terme d'un processus complexe, à la saisie de l'objet<sup>9</sup>.

7. Sur la comparaison entre connaissance divine, connaissance angélique et connaissance humaine, cf. encore q. 87, a. 3.

8. Cette différence est encore fortement soulignée dans la q. 88, a. 1, qui contient, en outre, une critique approfondie de la conception de l'intellect agent chez Averroès. Cf. F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1991.

9. Voir, sur ce sujet, dans mon ouvrage *Le désir de Dieu*, Ch. III, *Intellectus et ratio*, Paroles et Silence, 2002, p. 51-65.

La participation de l'*intellectus* humain à une perfection qui a sa réalisation plénière en Dieu est fondée sur un rapport de causalité et est à la racine d'un dynamisme intrinsèque qui porte le participant à rejoindre de la manière la meilleure possible la cause à laquelle il participe. Notre *intellectus* tend, d'un désir (*appetitus*) naturel, à voir Dieu, c'est-à-dire à acquérir une connaissance parfaite de Celui qui est sa cause. Un tel désir est spontané, préréfléchi, il est le mouvement qui porte tout participant à la pleine assimilation à son principe, à la similitude duquel il est posé dans l'être. Un tel désir n'est pas vain, il n'est pas contradictoire. En fait, la grâce y répondra. Mais sa satisfaction dépasse les possibilités de toute nature créée, qui ne saurait y répondre par ses propres forces. Il n'est pas contradictoire; mais rien, du côté de la nature, n'oblige à ce qu'il soit satisfait. Sa satisfaction est le fruit d'un don divin purement gratuit.

Désir naturel, qui n'est pas vain, mais qui n'est pas pour autant une exigence: pour éclairer ce paradoxe, Maritain parle de désir *transnaturel*. On exprime par là qu'une nature créée n'est pas close sur elle-même, mais qu'en tant qu'être, elle participe aux perfections qui ont leur réalisation première et suprême en Dieu lui-même. En ce sens, une nature déterminée, de par la participation aux perfections transcendantales, est comme portée au-delà de ses propres limites<sup>10</sup>.

Le désir naturel de voir Dieu représente un premier signe de l'ouverture de la raison humaine à la réception du surnaturel. À l'inverse, la tendance propre à tout essentialisme, est d'enfermer les natures en elles-mêmes.

### *Lecture d'Augustin*

14. À la critique de Platon est étroitement liée l'interprétation d'Augustin, qui représente pour Thomas une autorité majeure, dont il reçoit le principe général de la lecture des philosophes païens, et notamment des platoniciens. Imprégné de leurs doctrines, l'évêque d'Hippone a su discerner en elles ce qui est compatible avec la foi et ce qui ne l'est pas; il en a même mis en évidence des virtualités positives.

De son côté, Thomas reprend pour les intégrer dans son propre discours certains thèmes augustinien.

À la doctrine des idées, réalités substantielles, qui seraient d'abord connues, étrangère à la foi, Augustin a substitué la doctrine des raisons des créatures existant dans la pensée divine; toutes choses ont leur exemplaire dans ces raisons, et c'est en elles que l'âme humaine les connaît.

10. Cf. *ibid.*, ch. XI, *Désir naturel de voir Dieu*, p. 209-227.

Thomas ajoute aussitôt une précision. Qu'une chose soit dans le connaissant s'entend de deux manières : ou bien elle est dans l'objet connu, comme quand je vois un objet dans un miroir ; ou bien elle est dans le principe de la connaissance ; nous disons que nous voyons des objets dans le soleil, parce que nous les voyons grâce à sa lumière. C'est dans ce second sens qu'il est nécessaire de dire que l'âme humaine connaît toutes choses dans les raisons éternelles, car nous connaissons tout ce que nous connaissons en tant que nous participons à ces raisons éternelles<sup>11</sup>. La lumière intellectuelle qui est en nous n'est pas autre chose qu'une similitude participée de la lumière incréée dans laquelle sont contenues les raisons éternelles. D'où la parole du psaume 6,7 [selon le grec et la Vulgate] : « La lumière de ta face est scellée (ou imprimée) sur nous. » Par la sigillation en nous de la lumière divine toutes choses sont démontrées. Thomas ajoute que, pour que nous acquirions le savoir des réalités matérielles, il est exigé que nous ayons, outre cette lumière intellectuelle, les espèces intelligibles abstraites des choses sensibles. Contrairement à ce que pensent les platoniciens, à elle seule la participation aux raisons éternelles ne suffit pas. La pensée d'Augustin, sur le fond, concorde avec l'explication donnée ici (cf. q, 84, a. 5).

Cette participation en nous de la lumière divine, est l'*intellect agent*, principe de l'action par laquelle nous abstrayons des réalités sensibles l'intelligible qu'elles contiennent en puissance, car rien n'est réduit de la puissance à l'acte, si ce n'est par un être en acte (cf. q. 79, a. 3-5).

L'action de l'intellect agent est participation à l'activité immanente de la connaissance divine ; elle reçoit de cette suprême activité d'agir à son tour. En Dieu, acte pur, est sa source et son impulsion.

En Dieu, il n'y a aucune potentialité. C'est pourquoi en Lui l'*intellectus* et l'intelligé (*intellectum*) sont, sous tous les aspects, identiques. Dieu se connaît et se comprend parfaitement lui-même.

En Lui, l'*intellectus*, ce qui est connu (*intelligitur*), la *species* intelligible et l'acte de connaître (*intelligere*) sont une seule et même chose.

Il s'ensuit que son acte de connaître est son essence et son être (*ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse*)<sup>12</sup>.

11. Cf. « La question 46 *De ideis* de saint Augustin, Réception et interprétations », dans *Revue thomiste*, 103 (2003), p. 358-543.

12. Cf. I, q. 14 *De scientia Dei*, a. 2, 3, 4. Sur le thème de l'illumination, voir Matthew CHUDDEBACK, « Thomas Aquinas on Divine Illumination and the authority of the first truth », in *Nova et Vetera*, English Edition, Summer 2009, p. 579-602.

*Illumination*

15. Par son action sur les phantasmes de l'imagination l'intellect agent en abstrait l'intelligible qu'ils contiennent en puissance. Cette doctrine permet à Thomas de reprendre ce qu'Augustin entend par l'*illumination* (cf. q. 85, a.1, ad 4).

Le thème sera développé dans la série des questions qui traitent du gouvernement divin et de la participation des causes secondes à ce gouvernement (q. 105 et sv.).

C'est à propos de l'action qu'un ange exerce sur un autre, qu'est analysé le concept d'illumination (q. 106).

S'agissant de l'intellect, la lumière signifie la manifestation de la vérité. Illuminer, c'est transmettre à autrui la vérité que l'on connaît.

La faculté de connaître étant proportionnée à la densité intelligible de l'objet, à son actualité, un ange supérieur dans la hiérarchie illumine un inférieur par une double voie: en confortant sa faculté intellectuelle et en lui communiquant des idées, des similitudes de l'objet<sup>13</sup>.

Si un ange, qui est une créature, peut exercer une action illuminatrice c'est parce lui-même participe à la suprême et première illumination, qui est celle de la vérité première.

Ce principe qui touche la nature de la cause seconde et sa dépendance intrinsèque, dans son activité même, de la cause première s'applique, donc, toutes proportions gardées, à la connaissance humaine.

« Nous connaissons et jugeons de toutes choses dans la lumière de la vérité première, en tant que la lumière elle-même de notre intelligence, qu'elle soit naturelle ou gratuite, n'est rien d'autre qu'une impression de la vérité première (...) » (cf. q. 88, a. 3, ad 1)<sup>14</sup>.

Relevons l'incise: « qu'elle soit naturelle ou gratuite ». Elle indique que l'affirmation a une portée générale: elle détermine la relation de totale dépendance de la cause seconde à l'égard de la cause première, quelle que soit l'action exercée par cette dernière<sup>15</sup>.

La causalité de la cause première à l'égard des créatures intellectuelles s'exerce dans l'ordre de l'efficience, dans celui de l'exemplarité et dans celui de la finalité. Je n'entends pas développer ce point ici; il suffit de l'avoir rappelé.

13. Cf. l'article de Gilles EMERY, « L'illumination et le langage des anges chez saint Thomas d'Aquin », dans le présent numéro.

14. Cf. aussi q. 12, a. 11, ad 3.

15. Dans la même perspective doit s'entendre le texte souvent cité, I-II, q. 109, a. 1, ad 1: « Toute vérité, qui que soit celui qui l'énonce, vient de l'Esprit Saint, en tant qu'Il est celui qui infuse la lumière naturelle et qu'il meut à comprendre et à exprimer la vérité (...) ».

Dans son absolue transcendance, Dieu est souverainement libre. Tout procède de sa sagesse et de sa libre initiative. En ce sens tout bien par Lui communiqué est gratuitement octroyé, don impari.

La distinction entre naturel et gratuit (par quoi est désigné ce qui ressortit à l'ordre de la grâce) se tient du côté des effets produits, mais tous ces effets procèdent de sa souveraine toute-puissance. Ainsi Dieu crée des natures, chacune ayant sa configuration et ses finalités propres ainsi que le pouvoir d'atteindre ses fins. Une nature donnée est porteuse d'exigences, lesquelles s'entendent du rapport de ses potentialités à leur actualisation. Ces exigences, intrinsèques à cette nature, ne signifient nullement exigences à l'égard de la cause première.

Comme la cause seconde ne saurait faire valoir des droits à l'encontre de la cause première comme telle, elle ne saurait imposer une quelconque limitation à son action. Au contraire, la relation à la cause première comporte une disponibilité à recevoir, en surcroît de son être, des dons qui sont dits gratuits en comparaison aux requêtes qui lui sont connaturelles. En parlant ici de don et de gratuité nous usons en quelque sorte d'un pléonasme, justifié cependant à regarder, non pas le donateur, mais la nature bénéficiaire et ce qui lui est dû dès lors qu'elle est posée dans l'être. Ce don absolument gratuit est le don de l'adoption filiale (cf. Gal 4, 5-7), de la divinisation, de la vie surnaturelle.

Il est clair que la distinction capitale entre la nature et la grâce ne met nullement en cause l'unité du plan de Dieu, créateur et sauveur.

Voir dans la vie surnaturelle, une exigence de la nature serait entrer dans la logique du panthéisme.

L'ouverture de la créature à l'action souveraine de Dieu, cause première, a une signification ontologique, antérieure à toute prise de conscience. Aussi bien, la réception, par la foi et la révélation, d'un surcroît de lumière, loin de signifier une violence faite à notre esprit, le conforte lui-même et l'élève à une vie de connaissance, à laquelle elle ne serait pas parvenue par ses propres forces.

C'est la radicalité même de la dépendance des créatures, qui ont la dignité de cause seconde, par rapport à la cause première, qui permet à notre esprit de prendre conscience du gain que représentent pour lui la vie de la grâce et d'abord les lumières de la révélation.

### *Similitude de la cause première*

16. La raison naturelle, montant des effets à la cause, est capable d'affirmer l'existence de Dieu et quelque chose de son infinie perfection. Dans

un second temps, s'appuyant sur ce premier acquis, elle parcourt pour ainsi dire le chemin inverse pour reconnaître en Dieu, vérité première et source de toute vérité, son fondement et sa mesure. Il n'y a là aucun cercle vicieux car la démarche s'accompagne d'une réflexion critique sur elle-même, qui introduit des distinctions essentielles.

La participation de l'effet créé à la cause première implique que la similitude de cette cause dont est porteur l'effet en tant que tel, ne se situe pas sur un plan univoque. Car le sujet qui reçoit la similitude la limite du seul fait de sa potentialité alors que la cause première est acte pur. C'est pourquoi saint Thomas pourra dire que si d'une certaine manière la créature est semblable à Dieu, d'aucune façon Dieu n'est semblable à la créature (cf. q. 4, a. 3, ad. 4).

C'est dans les êtres corporels, objet propre de notre intelligence, que nous saisissons les perfections qui se trouvent analogiquement en Dieu, premier analogué, sans aucune limitation. Notre saisie de ces perfections est marquée par le mode d'appréhension qui est le nôtre. Il faut donc distinguer entre ce qui est connu (*quid intelligitur*) et le mode selon lequel nous le connaissons (*modus intelligendi*), c'est-à-dire conforme à la réalisation de l'analogué qui est à notre portée immédiate. Nous savons que le mode proprement divin selon lequel les perfections ainsi connues sont en Dieu nous échappe : l'ignorance de ce *modus essendi* propre à Dieu conduit Thomas à affirmer que de Dieu nous savons ce qu'il n'est pas plutôt que ce qu'il est. Il ne s'agit pas là d'une profession d'agnosticisme, mais de la reconnaissance de l'infinie transcendance de Dieu. Pour respecter cette transcendance notre esprit doit passer par la négation, non pas de la perfection affirmée, qui est en Dieu selon un mode éminent, mais du mode d'être et d'être connu qu'elle a en nous (*modus essendi, modus cognoscendi*)<sup>16</sup>.

De ce que notre intellect n'est pas au niveau (*adaequat*) de la substance divine, écrit saint Thomas, ce qui est la substance de Dieu elle-même nous dépasse (*excedens*) et nous demeure ignoré et c'est pourquoi le point suprême (*ultimum*) de la connaissance humaine de Dieu est de savoir qu'elle ignore Dieu, en tant qu'elle connaît que ce que Dieu est dépasse (*excedere*) tout ce que nous savons (*intelligimus*) de lui<sup>17</sup>.

Ainsi la réflexion critique sur soi de la raison permet de préciser en quel sens nous pouvons avancer, touchant Dieu et son action, des affirmations certaines.

16. Et par conséquence *modus significandi*.

17. *De Potentia*, q. 7, a. 5, ad 14.



Par là la question de la possible ouverture de notre esprit à des vérités, dont la saisie dépasse nos capacités et qui nous sont communiquées par Dieu, trouve sa réponse. Celle-ci apparaît au terme de l'analyse de la relation de notre *intellectus* à Dieu, sa cause transcendante, cause exemplaire, efficiente et finale. La similitude de l'effet créé à la cause première ne saurait être univoque. Elle ne peut être qu'analogique, ce qui signifie que l'effet n'exprime pas une limite à la puissance créatrice souverainement libre, infinie. Ce que perçoit notre intelligence dans cette relation analogique, c'est, au contraire, l'*excessus*, l'« excès », de la cause première dont elle dépend radicalement par rapport à sa propre finitude. La réponse s'appuie donc sur le fondement ontologique de la connaissance. Il s'agit en définitive de la relation de l'être créé à l'Acte pur.

Dieu est la première vérité. « La vérité, écrit saint Thomas, est la lumière de l'intellect, et la règle de toute vérité est Dieu lui-même » (cf. q. 107, a.2)<sup>18</sup>.

Les philosophies qui pensent trouver le fondement de la vérité dans la propre immanence de l'esprit humain, outre les graves apories auxquelles elles se heurtent, sont conduites à nier la possibilité d'une ouverture de la raison à l'intelligible qui les transcende. Le postulat de l'autofondation a pour conséquence celui de l'autosuffisance et, en définitive de l'autolimitation.

## Conclusion

17. La philosophie de la religion ne peut ignorer les problèmes liés à la nature et à la portée de la connaissance. La solution de ces problèmes en effet est présupposée à une approche correcte de la question du surnaturel.

C'est pourquoi une des tâches sera un examen critique des théories de la connaissance dans leurs relations avec l'objet de la religion. En situant le développement qu'il donne à la doctrine aristotélicienne par rapport à la position des présocratiques qui ne distinguent pas entre l'intelligence et le sens et la théorie des idées, Thomas met en évidence des questions de fond qu'aucune explication de la connaissance ne peut éluder.

Ainsi la non-distinction ou le flou sur ce qui fait le spécifique de l'intelligible par rapport au sensible ouvre la voie à toutes les formes de matérialisme et empêche en outre d'avoir une idée nette de ce qu'est un phénomène. Le sensible contient l'intelligible en puissance: telle est l'intuition qui guide la doctrine de l'abstraction, laquelle valorise la connaissance sensible comme

18. Cf. aussi I, q. 16, n. 5 et 6.

nécessaire à la vie de l'intelligence, à laquelle cependant elle ne saurait être identifiée<sup>19</sup>.

Dans sa critique du platonisme, saint Thomas est guidé par la perception de l'unité du composé humain, l'âme subsistante étant la forme du corps. Le corps collabore donc positivement à l'activité spirituelle de l'âme.

On pourrait évoquer encore d'autres aspects de la doctrine. Ainsi de l'objet de la connaissance qui est la chose connue par concept, des réalités corporelles, objet propre de la connaissance humaine, saisies au niveau ontologique.

Contre Averroès, Thomas a montré que l'intellect agent n'est pas commun à tous les individus, mais une faculté du sujet singulier. On peut voir une parenté entre la position du penseur arabe et ce que Hegel dit de la connaissance de Dieu comme connaissance de soi de Dieu en nous<sup>20</sup>. On pourrait relever d'autres points, dont la clarification importe pour la reconnaissance de la possibilité pour notre raison de recevoir directement de Dieu un surcroît de lumière ; ce surcroît en l'élevant, la conforte dans son identité.

Ajoutons une dernière remarque. Un des sens de « raison » désigne l'ensemble des facultés spirituelles ; il comprend donc la volonté et sa liberté. Ce que nous avons dit de la révélation comme don surnaturel peut donc être étendu, toute proportion gardée, à tout ce qui touche à la vie de grâce.

Ces réflexions demandent à être prolongées par la considération de la foi théologale. Ce sera l'objet d'une autre contribution.

✠ Georges Card. COTTIER, OP

19. Dans cette perspective, qui est celle du rôle positif de l'imagination et de ses « phantasmata », se situe la philosophie du langage.

20. P. Walter SENNER, OP, a attiré mon attention sur ce point.