

Existe-t-il en nous une inclination naturelle à la vision de Dieu ?

par Jean de Saint-Thomas O.P.

Dans un célèbre article de sa *Somme théologique* (I, q. 12, a. 1), saint Thomas se demande si un intellect créé peut voir l'essence divine. En commentant cet article, Jean de Saint-Thomas O.P. (1589-1644) fait une remarquable synthèse de la pensée des auteurs thomistes sur le désir de la vision béatifique ¹.

Le langage est scolastique, mais accessible avec un peu d'effort.

Le Sel de la terre.

[Introduction du *Sel de la terre.*]

POUR BIEN CERNER la question traitée, donnons en entier le corpus de l'article de saint Thomas (I, q. 12, a. 1) que Jean de Saint-Thomas discute :

Tout objet est connaissable dans la mesure où il est en acte. Dieu qui est acte pur sans aucun mélange de puissance est donc en soi le plus connaissable des objets. Mais ce qui est le plus connaissable en soi n'est pas connaissable pour une intelligence que cet intelligible dépasse ; ainsi le soleil, bien que le plus visible des objets, ne peut être vu par l'oiseau de nuit en raison de l'excès de sa lumière. En raison de quoi, certains ont prétendu que nul intellect créé ne peut voir l'essence divine.

Mais cette position n'est pas admissible. En effet, comme la béatitude dernière de l'homme consiste dans sa plus haute opération, qui est l'opération intellectuelle, si l'intellect créé ne peut jamais voir l'essence de Dieu, de deux choses l'une : ou il n'obtiendra jamais la béatitude, ou sa béatitude consistera en une

¹ — Disp. 12. *De potentia elevabili ad visionem Dei.* — Art. 3 : *Utrum detur in intellectu creato inclinatio naturalis ad claram Dei visionem ?*

autre fin que Dieu, *ce qui est étranger à la foi*. La perfection dernière de la créature raisonnable, en effet, est en cela qui est pour elle le principe de son être, parce que toute chose est parfaite dans la mesure où elle rejoint son principe.

Et *cette opinion est étrangère aussi à la raison* ; en effet, l'homme a le désir naturel, quand il voit un effet, d'en connaître la cause, et c'est de là que naît chez les hommes l'étonnement [*admiratio*]. Si donc l'intelligence de la créature raisonnable ne peut pas rejoindre la cause suprême des choses, un désir de nature demeurera vain.

Il faut donc reconnaître absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu ¹.

Jean de Saint-Thomas examine la raison philosophique qui se trouve à la fin de l'article (*Et cette opinion est étrangère aussi à la raison...*) ².

La traduction et les intertitres sont de la rédaction du *Sel de la terre*.



[*Texte de Jean de saint Thomas.*]

Introduction

Pour prouver que l'intellect créé peut parvenir à la vision de Dieu, saint Thomas utilise – dans cet article et dans de nombreux autres endroits – une raison tirée du *désir de voir Dieu* : à savoir qu'il y a dans l'homme un désir naturel de connaître la cause dès lors qu'il constate un effet ; si donc

¹ — *Respondeo dicendum quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vesperilione, propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes, quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quia est ei principium essendi, intantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.*

² — Nous avons mis un alinéa avant la dernière phrase (*Il faut donc reconnaître absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu*), car il nous semble que c'est une conclusion de tout l'article et non pas de la seule raison philosophique. La raison montre que l'homme a un désir naturel de connaître Dieu et la foi nous précise (première partie) que cette connaissance sera réalisée par la vision de l'essence de Dieu.

l'intellect ne pouvait parvenir à voir la première cause de toutes choses, ce désir naturel serait frustré.

Les difficultés

Dans cette argumentation, deux points posent difficulté.

– *Première difficulté* : même en concédant toute l'argumentation, ce qu'on cherche à prouver n'est pas prouvé ; car, en voyant les effets, nous ne désirons pas voir la cause *selon son entité en elle-même*, mais seulement en tant qu'elle est cause et se manifeste dans l'effet. Ainsi, voyant une éclipse de lune, nous désirons voir sa cause, qui est l'interposition de la terre, non au point de connaître parfaitement la disposition et la localisation de la terre en cette interposition, mais seulement de façon à constater qu'elle cause l'ombre sur la lune ; de même, en voyant certains effets de la première cause, nous désirerons la voir non en elle-même selon son entité, mais en tant qu'elle se manifeste dans les effets en les causant : c'est ainsi que cessera l'étonnement (*admiratio*).

– *Deuxième difficulté* : comment peut-on savoir que le désir de la nature serait frustré s'il n'aboutit pas à la vision de Dieu ? Car ou bien nous parlons d'un désir de la nature *efficace*, ou bien d'un désir *inefficace*. — Un désir *efficace* est impossible : car aucun désir de la nature ne peut tendre efficacement vers ce qui dépasse toute puissance et toute force ¹ de la nature ; or Dieu vu clairement en soi dépasse toute puissance de la nature créée ; il dépasse donc aussi toute efficacité du désir naturel. — Mais si l'on parle d'un désir *inefficace*, il n'est pas inconvenant qu'un tel désir reste frustré et vain : car un désir inefficace est sans effet.

Distinction entre l'appétit *naturel* et l'appétit *élicite*

Pour résoudre ces difficultés, il faut supposer la distinction entre l'*appétit naturel* et l'*appétit élicite* :

- L'*appétit naturel* est fondé sur l'élan même de la nature en soi, abstraction faite de toute connaissance, comme la pierre tend vers le centre [de la terre] et chaque nature vers son propre terme et ce qui lui convient.

- L'*appétit élicite*, lui, est fondé sur la connaissance ; c'est pourquoi il est appelé élicite [du latin *elicere* : tirer de, faire sortir], car il est obtenu par l'élaboration d'un acte et la production d'une opération. Et cet appétit élicite peut être soit de l'ordre de la nature (on peut ainsi l'appeler *naturel*), soit de

¹ — *virtus*.

l'ordre surnaturel, selon les principes sur lesquels il est fondé. Et il peut être parfois *efficace*, parfois *inefficace*, selon qu'il est ou non accompagné des moyens permettant d'obtenir l'effet.

Les deux principales opinions

Il y a ici deux principales opinions.

La première est celle de Scot ¹, qui tient que nous avons pour cette béatitude en particulier [*in particulari* ²] un appétit *inné*, mais non un appétit *élicite*, parce qu'elle n'est pas connue de tous ; elle est cependant convenable à tous, elle est la fin de tous, et c'est pourquoi elle fonde un appétit inné.

Cette opinion est aussi attribuée à Durand ³ et à Melchior Cano ⁴. Il semble que Valencia ⁵ incline vers elle, bien qu'il ne parle pas d'un appétit naturel au sens de Scot (inclination de l'ordre naturel vers cette béatitude en particulier), mais d'une capacité de notre nature à son égard.

La seconde opinion principale nie qu'il y ait un appétit inné à l'égard de cette claire vision divine en particulier. C'est celle que les disciples et commentateurs de saint Thomas tiennent communément : Cajetan ⁶, Sylvestre de Ferrare ⁷, Bañez et Zumel ⁸, Medina et Curiel ⁹, Vasquez ¹⁰, Suarez ¹¹.

Tous ces auteurs s'accordent sur deux points. Le premier : il n'y a pas en nous d'appétit *inné* – distingué de l'appétit *élicite* – à l'égard de la vision de Dieu. Le second : quand saint Thomas dit qu'il y a en nous un désir naturel de voir Dieu, il ne parle pas d'appétit inné, mais d'appétit *élicite*.

Cependant, ils divergent quand il s'agit d'expliquer comment cet appétit *élicite* est *naturel* tout en devant être *efficace* et *ne pouvant être frustré*.

Cajetan ¹² explique ce désir non à partir de la considération des seules réalités *naturelles*, mais en supposant que l'homme a une certaine connaissance de la foi ou des réalités *surnaturelles* ; en voyant ces effets, il serait naturel de

1 — Sur le 4^e livre des *Sentences*, dist. 49, q. 10. — On voit que la thèse de la Mère Marie de l'Assomption est plus proche de l'opinion de Scot que de celle des thomistes. (NDT.)

2 — La béatitude en particulier (*in particulari*) est la béatitude précise que Dieu nous propose. Elle se distingue de la béatitude en général (*in communi*) qui est le bonheur désiré de façon universelle, sans idée précise de la façon dont il se réalise. (NDT.)

3 — Sur le 4^e livre des *Sentences*, dist. 49, q. 8.

4 — Sur le 4^e livre des *Sentences*, dist. 49, q. 2, a. 1 ; lib. 1 *De Natura et Gratia*, c. 3.

5 — I-II, q. 5, punctum 1.

6 — Sur I, q. 82, a. 1.

7 — III *Contra Gentiles*, c. 51.

8 — En cet endroit de la *Somme*.

9 — Sur I-II, q. 5, a. 8.

10 — Sur I, q. 12, a. 1 ; et sur I-II, disp. 22, c. 2.

11 — Lib. II *de Attributis negativis*, c. 7.

12 — Sur cet article et sur I-II, q. 3, a. 8.

vouloir voir Dieu, non absolument en soi, mais en tant qu'il est cause de tels effets.

Sylvestre de Ferrare pense, lui, que même avant la connaissance de la foi on peut avoir un désir de voir Dieu, à partir de la connaissance des effets ; bien que l'on ne puisse y parvenir naturellement, mais qu'il y ait seulement dans la nature une capacité à pouvoir y arriver avec l'aide d'un autre.

Vasquez et Suarez expliquent que saint Thomas parle d'un désir naturel en ce sens qu'il est nécessaire quant à sa *spécification*, tant à l'égard de la béatitude en général que de la béatitude en particulier (on ne peut la haïr) ; bien que, quant à *l'exercice*, ce désir ne soit pas nécessaire, sauf si Dieu est vu clairement en soi ¹.

Cependant Bañez (sur cet article) nie qu'il y ait un désir naturel efficace à la claire vision de Dieu, et pense que le raisonnement de saint Thomas porte sur un désir naturel conditionnel, non absolu ; si on l'entend d'un désir absolu, le sens serait qu'il s'agit du désir de connaître la cause autant que cela serait naturellement possible. Si bien que cette argumentation de saint Thomas ne démontre pas que la vision claire de Dieu soit possible. Medina pense à peu près la même chose.

C'est pourquoi le nœud de la difficulté se réduit ici à *deux* questions.

La *première* : peut-il naître en nous, à partir des effets que nous constatons, un désir naturel de la vision béatifique *en particulier*, et non seulement un désir de la béatitude *en général* (car, ici, saint Thomas ne traite pas de notre béatitude en général, mais s'efforce de montrer que la vision de Dieu en particulier est possible, vu que cet article ne porte pas sur la béatitude, mais sur la façon particulière dont Dieu est connaissable par nous).

Et la *seconde* : quelle est la valeur de l'argumentation de saint Thomas.

Il n'y a pas dans l'intellect créé d'appétit inné à la vision béatifique

Je dis donc en premier lieu : Il n'y a pas dans l'intellect créé d'appétit *inné* à la claire vision de Dieu en soi, et saint Thomas n'en parle pas dans l'argumentation présente.

Il n'en parle pas ici, car il parle expressément du désir de voir la cause à partir de la vue des effets ; il parle donc d'un désir fondé sur la connaissance, celle des effets qui ont été vus : ce qui est assurément un appétit élicite.

Saint Thomas nie absolument un désir inné, quand il déclare dans les *Sentences* :

¹ — Autrement dit : nous pouvons ici-bas connaître l'existence de ce désir, mais nous restons libres d'y consentir ou non. (NDT.)

Bien que par inclination naturelle la volonté tende vers la béatitude *selon la raison commune*, cependant qu'elle tende vers telle ou telle béatitude, cela ne vient pas de l'inclination de la nature, mais du discernement de la raison qui découvre que le souverain bien consiste en ceci ou en cela ¹.

Et dans le *De Veritate*, q. 22, a. 7 :

L'homme ne mérite pas du simple fait qu'il désire sa béatitude [c'est-à-dire la béatitude *en général*], mais du fait qu'il désire telle chose spéciale qu'il ne désire pas naturellement, comme la vision de Dieu ².

Le raisonnement est le suivant : l'appétit *inné*, en tant qu'il se distingue de l'appétit *élicite*, inclut une relation qui a son fondement dans la nature elle-même, non en tant qu'elle connaît, mais en tant qu'elle est une certaine entité à laquelle quelque chose convient selon sa réalité propre. Or, entre l'entité naturelle et la forme surnaturelle, il n'y a pas de relation positive et naturelle, née de la nature elle-même : car la forme surnaturelle la dépasse sans aucune proportion, et la nature n'est qu'en puissance obédientielle à son égard. Donc, de cette nature ne naît pas une inclination ni un appétit inné vers la vision surnaturelle de Dieu.

Confirmation

Confirmation : si cet appétit inné naissait de la nature considérée comme nature, il devrait par conséquent provenir efficacement de l'auteur même de la nature.

Or cela est impossible, car l'auteur de la nature ne peut causer une inclination et un appétit positif vers un terme auquel il ne peut conduire : il inclinerait alors en vain vers ce que la nature ne peut atteindre ; et ce serait une inclination frustrée.

Or si Dieu peut conduire à la claire vision de lui-même, ce n'est pas en tant qu'auteur *de la nature*, mais seulement en tant qu'auteur *de la surnature*, car cette vision est un effet surnaturel. Donc, donner une telle inclination n'appartient pas à l'auteur de la nature ; par conséquent, il n'y a pas d'appétit naturel de ce genre.

Qu'on n'objecte pas, ici, que Dieu auteur de la nature donne dans la nature une capacité aux formes surnaturelles : si bien que la nature pourrait

1 — « *Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare.* » (IV Sent., dist. 49, q. 1, a. 3, quaestiunc. 3.)

2 — « [...] meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei. »

désirer ces formes surnaturelles, non pas comme lui étant dues, mais du moins comme un perfectionnement ¹.

L'objection est sans portée ; car autre chose est la capacité, autre chose l'appétit inné.

L'appétit inné est fondé dans la nature elle-même en tant qu'elle est une nature déterminée et il tend vers un objet déterminé : ainsi l'inclination de la nature est toujours vers quelque chose de déterminé, comme la perfection même de la nature est déterminée, et selon ce qui appartient ou est requis pour cette perfection.

Mais *la capacité obéissante* n'est pas limitée à la détermination de la nature ; car bien qu'elle soit dans la nature, elle ne porte pas sur ce qui peut être naturellement atteint, mais sur tout ce qu'un agent infini peut opérer à partir de cette nature. Il y a ainsi dans la nature une capacité aux choses surnaturelles, fondée sur la puissance obéissante à l'égard de Dieu agent infini ; en revanche, il n'y a inclination et tendance de la nature elle-même que vers ce que cette nature requiert de manière déterminée.

Pour pouvoir légitimement conclure qu'un bien est l'objet d'un appétit inné, il ne suffit donc pas qu'il soit de fait, dans l'absolu, la perfection réelle de telle chose ; il faut qu'il soit proportionné et convenable à cette chose, en tant qu'elle est telle nature déterminée : car l'appétit inné n'a pas son fondement dans la seule perfection de la forme désirée, mais dans la proportion et la détermination de la nature désirant cette perfection ; c'est de là que naît l'inclination et la tendance de la nature ; de la seule perfection de la chose désirable ne s'ensuit qu'une capacité, non une tendance et une inclination de la nature ².

L'homme ne peut avoir un appétit élicite efficace d'ordre naturel à la vision de Dieu

Je dis en second lieu que l'homme ne peut avoir un appétit élicite efficace d'ordre naturel vers la claire vision de Dieu en lui-même.

En parlant de la claire vision de Dieu en lui-même, nous voulons dire : non pas en tant que cette vision est confusément incluse dans la raison de bien *en général* (car telle est la béatitude en général ou *in communi*) ; mais nous parlons ici de la vision de Dieu prise en elle-même particulièrement.

¹ — C'est à peu près l'argument principal de la thèse de la Mère Marie de l'Assomption. (NDT.)

² — Ce paragraphe met en relief l'erreur essentielle de la thèse de Mère Marie de l'Assomption. (NDT.)

Et nous appelons appétit *efficace*, celui qui porte sur un objet que l'on considère possible à acquérir par soi-même ou par des moyens que l'on a à disposition ; il vise donc bien l'obtention de l'objet, et non seulement sa bonté ou sa convenance considérées spéculativement.

Cette conclusion se déduit de saint Thomas

Cette conclusion *se déduit de saint Thomas* : d'abord dans les lieux cités à la conclusion précédente, où il parle aussi bien de l'appétit inné que de l'appétit élicite de l'ordre naturel ; et aussi plus loin (q. 23, a. 1) quand il dit :

La fin à laquelle les choses créées sont ordonnées est double : l'une dépasse la proportion de la nature créée et sa faculté, et cette fin est la vie éternelle qui consiste dans la vision divine, et elle est au-dessus de la nature de toute créature ; l'autre fin est proportionnée à la nature créée, que la chose créée peut atteindre selon la vertu de sa nature ¹.

Donc saint Thomas pense qu'à l'égard de la fin qu'est la vision divine, il ne peut y avoir de relation issue de la nature elle-même, ni d'appétit efficace : car on ne peut y parvenir par la vertu de la nature.

Et il dit :

A Dieu, la raison et la volonté sont ordonnées naturellement en tant qu'il est principe et fin de la nature, selon toutefois la proportion de la nature ; mais à lui en tant qu'objet de la béatitude surnaturelle, la raison et la volonté ne s'ordonnent pas suffisamment selon leur nature [I-II, q. 62, a. 1 ad 3 ²].

Fondement de la conclusion

De là on tire le fondement de la conclusion.

Car, si grande que soit la connaissance naturelle de Dieu lui-même, la nature manque toujours d'appui suffisant [*sufficiencia*] et de force pour tendre vers cette vision en tant qu'elle est surnaturelle en soi.

Donc l'appétit né de la connaissance naturelle manque de toute efficacité à l'égard d'une telle vision.

¹ — *Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra habitum est. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae.*

² — *Ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.*

Cette conséquence¹ est évidente : car toute efficence de l'appétit doit se fonder sur un appui suffisant et une force capable d'acquérir telle fin ; donc, là où manquent cet appui suffisant et cette force, aucune efficence ne peut être fondée.

Notre conclusion en découle clairement : car la connaissance qui règle un appétit ne peut exciter un appétit *efficace* tant qu'elle appréhende une chose comme impossible, ou non proposée comme possible ; car alors la fin est appréhendée comme inaccessible, et donc comme objet d'un appétit pouvant être frustré. Mais tant que la nature est considérée comme manquant de tout appui et force suffisante pour acquérir la fin, la fin n'est pas proposée comme possible ; donc une telle connaissance ne peut fonder un désir efficace, mais seulement un désir frustrable et inaccessible.

Confirmation

Confirmation : face à un objet surnaturel, la connaissance naturelle n'est jamais qu'en état de puissance obédientielle ; donc, cette connaissance naturelle ne fonde pas un appétit efficace.

L'antécédent est clair : car les forces que l'intellect a selon la connaissance naturelle sont toujours d'un ordre inférieur à la fin surnaturelle ; donc elles ne peuvent se rapporter à elle que sous la raison de puissance obédientielle.

La conséquence est évidente : car la puissance obédientielle n'implique ni efficence ni activité à l'égard de ce à quoi elle est élevable, mais seulement une non-répugnance ; car elle n'a aucune proportion avec une telle fin, et elle n'est pas positivement ordonnée aux moyens de l'atteindre ; donc elle ne fonde pas un appétit efficace.

Ainsi, il est clair que, pour constituer un appétit efficace dans le sujet même qui désire – indépendamment des moyens qui pourront lui être fournis – la simple capacité de la puissance ne suffit pas : il faut que l'appétit soit fondé sur un appui suffisant et qu'il ait une force ou une activité par rapport à cette fin et à ses moyens, de sorte que l'objet puisse apparaître en quelque manière possible. Car envers un objet qui apparaît impossible, ou qui, seulement, n'est pas manifesté comme possible, aucun appétit *efficace* ne peut être fondé, comme cela est évident de soi.

¹ — Dans un raisonnement, la « conséquence » est le lien d'inférence entre l'antécédent et le conséquent. (NDT.)

L'appétit inefficace demeure

Mais de là on conclut aussi qu'un appétit *inefficace* à l'égard de la vision de Dieu, et résultant de la connaissance simplement naturelle, ne doit pas être nié à la nature humaine : car il suffit, pour cela, que Dieu puisse être connu comme souverain bien ; ce qui peut l'être par la connaissance naturelle, même s'il n'est pas connu comme atteignable par nous.

L'appétit *simple ou inefficace* ne vise que la bonté absolue de l'objet sans se soucier de son « atteignabilité » ; c'est ainsi que nous désirons et voudrions avoir beaucoup de biens que nous jugeons impossibles : comme ne jamais mourir, et choses semblables.

L'appétit *efficace*, lui, ne vise pas seulement la bonté absolue de la chose en soi, mais sous un certain ordre de possibilité et d'« atteignabilité » par celui qui désire.

Et puisque Dieu peut être connu naturellement comme souverain bien en soi, un appétit envers la fruition de Dieu peut être excité sous forme d'une *simple* affection. Mais comme il ne peut être connu naturellement comme atteignable (c'est l'objet d'une révélation surnaturelle), un appétit efficace ne peut se fonder sur la connaissance naturelle, car il manque le jugement pratique sur l'« atteignabilité ».

Le raisonnement de saint Thomas est probant et pas seulement probable

Je dis enfin : Le raisonnement de saint Thomas peut être expliqué non seulement comme probable, mais comme probant.

Cela me semble être la position de Cajetan (commentant cet article 1) et de Sylvestre de Ferrare (III *Contra Gentiles*, c. 109, § *Considerandum ulterius*).

J'estime donc que l'intention de saint Thomas, ici, est seulement de prouver qu'il y a dans l'homme une capacité et possibilité, ou non-répugnance, à voir Dieu en soi : car c'est cela qu'il examine directement dans l'article.

Le principe sur lequel saint Thomas s'appuie

Pour le prouver, il ne prend pas pour moyen qu'il y aurait en nous un appétit inné ou élicite efficace d'ordre naturel à voir Dieu : cela est impossible, comme nous l'avons vu, et cela est nié par saint Thomas lui-même ; mais il prend quelque chose de plus élevé, à savoir qu'il est naturel à

l'homme – c'est-à-dire *connaturel* : conforme à sa nature – qu'en voyant les effets il veuille voir la cause propre et *per se* de ces effets.

Or cette proposition est si universelle qu'elle ne se restreint pas à certains effets déterminés, à savoir seulement de l'ordre de la nature : mais elle comprend tous les effets, naturels comme surnaturels, dont Dieu est cause quasi univoque et propre.

Le sens de la démonstration est donc le suivant : il est naturel à l'homme, c'est-à-dire conforme à sa nature, qu'en voyant des effets, même propres à Dieu lui-même et immédiatement produit par lui, il veuille en voir la cause ; car lorsque l'homme voit n'importe quel effet, même surnaturel, il éprouve un étonnement [*admiratio*] et un certain désir de chercher la quiddité et les principes de cet effet. Si donc il ne connaît cet effet que de façon obscure, par la foi, l'intellect reste inquiet et fluctuant ; cela montre qu'il est conforme et connaturel à l'intellect, même en voyant des effets surnaturels (par exemple des miracles, des prophéties et choses semblables, dont on peut avoir l'expérience même par les sens), de vouloir enquêter sur la quiddité et le principe propre et *per se* de ces effets.

La conclusion inférée de ce principe

À partir de ce principe certain et bien établi, le saint Docteur infère sa conclusion : si la créature raisonnable n'avait pas une capacité, mais une répugnance, à voir Dieu lui-même en soi, un tel désir de vouloir voir la cause de ces effets serait vain et non conforme à la nature elle-même.

La force de cette inférence consiste en ceci : si l'on supposait que l'intellect était incapable de voir Dieu, ce désir serait intrinsèquement et *per se* chimérique et trompeur, il ne naîtrait pas conformément à la nature elle-même : car il porterait sur une chose tout à fait impossible et qui répugnerait à la raison ; donc ce désir ne pourrait naître naturellement et conformément à la nature elle-même : de la même façon, si je désirais être un ange ou avoir un corps céleste, cela ne pourrait être un désir conforme à la nature : ce sont des choses chimériques.

Donc, de la connaturalité de ce désir, parce qu'il n'est pas chimérique et vain, mais très conforme à la nature elle-même – qui, en voyant un effet, veut enquêter et voir la cause, et cela même en voyant des effets surnaturels –, saint Thomas infère très bien qu'il n'y a pas dans l'homme de répugnance ou d'incapacité à la vision de Dieu.

Cette explication est tirée du commentaire de Cajetan sur cet article, où il parle du désir connaturel de voir la cause en voyant les effets de la grâce et de la gloire, comme nous l'avons expliqué [...] ¹.

Trois objections

Première objection : Selon cette explication, saint Thomas suppose ce qui est à prouver ; il suppose en effet que l'homme élevé surnaturellement, ou voyant des effets surnaturels, désire connaturellement voir leur cause : or la difficulté porte précisément sur ceci : est-ce que l'homme peut être ainsi élevé, et est-ce que de tels effets existent ? Car dès lors qu'il y a difficulté à savoir si l'homme est capable de la claire vision de Dieu, il y a aussi difficulté à savoir si de tels effets surnaturels et une telle élévation sont possibles. Et donc, parler de l'homme élevé à cet état, c'est parler de l'homme ayant la possibilité à la gloire : or c'est précisément cela qui est en question.

Deuxième objection : Beaucoup d'effets naturels existent dont Dieu seul est la cause *immédiate*, comme la production du ciel, des âmes rationnelles et des anges, qui ne peuvent provenir que d'une création immédiate par Dieu ; et pourtant, en les voyant, voire en les comprenant comme les anges les comprennent par connaissance naturelle, il n'est pas naturel de vouloir voir Dieu *en soi*, qui seul est cause de tels effets : autrement, même sans aucune élévation ni vision d'effets surnaturels, il serait naturel à l'homme ou à l'ange de vouloir voir Dieu *en soi* : ce que nous nions. Donc la proposition « en voyant les effets, il est naturel de vouloir voir la cause » n'est pas absolument certaine.

Troisième objection : De la vision d'effets, si surnaturels qu'ils soient, il ne résulte pas un appétit de voir la cause *en soi* selon son entité, mais seulement *en tant qu'elle est cause de tel effet* : car pour comprendre la quiddité de l'effet, il suffit de savoir comment il est causé et d'identifier sa cause, même si l'entité même de cette cause n'est pas atteinte en soi. Donc, par ce raisonnement, en toute rigueur, saint Thomas ne prouve pas que l'homme est capable de voir Dieu selon son entité *en soi* : mais seulement en tant qu'il est principe et cause de tel effet, ce qui se rapporte seulement à savoir qu'il est (« *an est* »).

¹ — Nous omettons ici quelques lignes qui concernent uniquement l'exégèse d'un autre passage de Cajetan. (NDT.)

Réponse à la première objection

Le raisonnement de saint Thomas ne suppose pas que l'homme ait l'élévation et la possibilité à la gloire elle-même ; mais seulement qu'il peut voir des effets surnaturels, et qu'après les avoir vus, il ne sera pas contre sa nature, mais très conforme à elle, de vouloir voir leur cause ; il infère de là que, si ce désir est conforme à la nature elle-même, il n'est pas chimérique et impossible, et qu'il faut donc supposer dans cette nature la capacité et possibilité de la vision elle-même.

Donc saint Thomas ne suppose pas, mais prouve la possibilité ou non-répugnance de cette vision.

Et que de tels effets surnaturels existent, saint Thomas pouvait très bien le poser en prémisses :

– d'une part, en raison de la toute-puissance de Dieu, qui peut opérer au-dessus de toute nature, comme il le prouve plus bas (q. 25 et q. 105) ;

– ensuite, à partir d'une certaine expérience, puisque plusieurs effets surnaturels de grâce nous apparaissent, par exemple des effets miraculeux, comme la résurrection d'un mort, l'illumination d'un aveugle, surtout lorsqu'ils sont faits en confirmation des choses de la foi ; de même la manifestation des pensées du cœur ou les paroles prophétiques ; toutes choses qui ne peuvent être faites que par Dieu seul ; d'où l'Apôtre dit (1 Co 14, 24-25) : « Si tous prophétisent, et que quelque ignorant, ou quelque infidèle entre, il est convaincu par tous et jugé par tous ; les secrets de son cœur sont dévoilés, de sorte que, tombant sur sa face, il adorera Dieu, déclarant que Dieu est vraiment en vous » ;

– enfin, parce que saint Thomas procédant théologiquement pouvait bien poser en prémisses, à partir de la foi, qu'il y a des effets de grâce pour cette vie, et, en y joignant la connaturalité de désirer voir leur cause, en inférer la possibilité ou non-répugnance de la vision de Dieu pour l'autre vie.

Réponse à la deuxième objection

Comme l'enseigne Cajetan en commentant ce même article, Dieu est cause de la grâce et des effets surnaturels non seulement à la manière d'un agent très universel, mais aussi à la manière d'un agent propre, immédiat et quasi univoque ; parce que par les effets surnaturels s'exprime ce qui est divin, ce en quoi il dépasse toute participation créée naturelle.

Or, en voyant les effets, il est naturel à l'homme de vouloir voir la cause : non seulement en tant qu'elle est précisément le principe efficient, mais aussi en tant que le rapport à cette cause explique spécialement la quiddité

de l'effet ; parce qu'ayant vu l'effet, il est naturel à l'homme d'en rechercher la quiddité, et non seulement le principe efficient.

Quand il s'agit des effets *naturels* qui ne peuvent procéder que de Dieu créateur (et même si, pour nous, il n'était pas tout à fait évident qu'ils procèdent de Dieu, cela est cependant naturellement connu de l'ange, et l'argument peut valoir à cet égard), après les avoir vus, l'intellect désire voir la cause : non en tant qu'elle est entitativement en soi, mais en tant qu'elle est précisément cause effective et en tant qu'elle resplendit dans ces effets ; et pour cela, il suffit de la connaître quant à savoir qu'elle est (« *an est* »).

En revanche, en voyant des effets *supernaturels*, qui dépendent de Dieu non seulement en sa raison *commune* de principe efficient, mais aussi comme principe *propre* de leur spécification, car ils sont des participations immédiates de Dieu tel qu'il est en soi, alors, en les voyant, il n'est pas seulement connaturel de vouloir voir Dieu en tant qu'il est cause efficiente et très universelle, mais de voir Dieu *en soi*, en tant qu'il les spécifie.

Réponse à la troisième objection

Il est clair, d'après ce qui a été dit, que pour connaître un effet qui est purement effet et qui se rapporte à Dieu sous le mode universel de la causalité efficiente, il n'est pas besoin de désirer connaître la cause *en soi*, mais en tant qu'elle est principe efficient ; mais pour connaître un effet qui est une manifestation spéciale de l'entité de la cause, et qui en est même une participation immédiate, au point d'être spécifié par cette cause *en soi*, l'appétit ne se limite pas au seul désir de connaître la cause en tant que principe effectif universel, mais aussi selon ce qu'elle est *en soi* ; parce que de tels effets *supernaturels* regardent spécialement Dieu *en soi*, et sont ses effets sous cet aspect.

Réponse aux difficultés proposées au début de l'article

De ce qui a été dit, on répond aux doutes proposés au début de l'article.

À la première difficulté (« *même en concédant toute l'argumentation, ce qu'on cherche à prouver n'est pas prouvé...* »), on a répondu à l'instant, en résolvant les deuxième et troisième objections.

À la seconde difficulté (« *comment peut-on savoir que le désir de la nature serait frustré s'il n'aboutit pas à la vision de Dieu ?* »), on répond que saint Thomas parle du désir *efficace* de voir Dieu, sous la supposition de quelque effet *supernaturel* porté à notre connaissance ; du désir *inefficace*, s'il n'y a pas connaissance d'un tel effet.

Car le raisonnement de saint Thomas ne se fonde que sur la connaturalité – c'est-à-dire la conformité à notre nature – du désir de connaître la cause en voyant n'importe quel effet : de sorte que, face à un effet *surnaturel*, il ne nous est pas seulement connaturel de vouloir voir la cause en tant que principe efficient de cet effet, mais aussi *en soi*, en tant qu'elle le spécifie : car cela appartient à la raison propre de tel effet ; mais en voyant un effet *naturel*, il n'y a que le désir connaturel de voir la cause en tant que principe efficient de manière commune et générale.

Il faut donc supposer dans cette nature la capacité ou non-répugnance à voir Dieu ; autrement, si une telle capacité n'existait pas, la connaissance des effets surnaturels n'entraînerait pas d'appétit connaturel de vouloir voir la cause : mais ce désir paraîtrait intrinsèquement trompeur et vain, comme portant sur une chose impossible et répugnante à la raison. [...] ¹.

Une dernière objection

Mais il reste une objection : L'homme, considéré selon sa nature, doit avoir quelque fin ultime déterminée et certaine, comme toutes les autres réalités, et par conséquent il doit avoir un appétit naturel à son égard ; car chaque chose est naturellement inclinée vers la fin qui lui est déterminée par la nature. Or cette fin ultime de l'homme n'est rien d'autre que Dieu considéré en soi, car rien d'autre ne peut rassasier l'intellect ; donc l'homme doit y être naturellement incliné.

Réponse : L'homme, selon sa nature, n'a pas de fin ultime déterminée de façon concrète et particulière, mais seulement de façon vague et générale, selon la raison commune de béatitude ou de bien.

Car ce qu'il peut atteindre de plus haut dans la partie intellectuelle, par la nature, c'est la contemplation de Dieu par ses effets : ce qui pourtant ne peut rassasier totalement l'intellect, comme le montre saint Thomas (*III Contra Gentiles*, c. 39).

Donc l'homme désire naturellement la béatitude, mais non en tant qu'elle se trouve de façon déterminée et particulière dans tel être ; et cela est plutôt le signe d'une nature plus parfaite et plus ample.

C'est l'opinion expresse de saint Thomas (*De Veritate*, q. 22, a. 7), qui décrit ainsi la différence entre l'intellect humain et les autres choses créées :

A celles-ci appartient un appétit naturel de quelque chose *déterminée*, comme ce qui est lourd tend vers le bas ; mais à l'homme appartient un appétit naturel de

¹ — Nous omettons ici la discussion d'une solution de Navarrete qui pense que saint Thomas parlerait de la béatitude sous la raison commune : non sous la raison particulière surnaturelle. (NDT.)

la fin ultime *en général*, à savoir qu'il désire naturellement être complet en bonté ; mais en quoi consiste cette complétion, cela n'est pas déterminé par la nature ¹.

Voir aussi le lieu cité de la Somme *Contra Gentiles*.

Ainsi, de même que la matière première n'a pas pour fin une forme déterminée, mais l'ensemble de toutes les formes auxquelles elle est en puissance – et toutefois, s'il existait une forme qui, dans sa façon d'informer, contenait la perfection de toutes les formes, la matière en serait rassasiée –, de même notre intellect a pour fin naturelle l'ensemble de tous les intelligibles qui lui sont connaturels. Il ne peut être rassasié par aucun intelligible déterminé, à moins que celui-ci ne contienne la perfection de tous les intelligibles : ce qui ne se trouve que dans la cause la plus universelle, qui n'est pas composée de cause et d'effet, mais qui est cause pure et première, comme saint Thomas le développe excellemment ².



¹ — « *Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatae, sicut gravi quod sit deorsum et unicuique etiam animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectationibus, vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura.* »

² — Commentaire sur l'Évangile de saint Jean, c. 1, lect. 11 ; et voir aussi III *Contra Gentiles*, c. 50, raison 4.