

Existe-t-il dans l'âme une inclination naturelle innée vers le surnaturel ?

par le père Ambroise Gardeil O.P.

Ce texte du père Ambroise GARDEIL O.P. est extrait de son ouvrage *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*¹, Il s'agit du premier article d'une question intitulée : « La puissance obédientielle au surnaturel selon saint Thomas ». Le père Gardeil exprime la pensée thomiste dans un langage moins scolastique que Jean de Saint-Thomas.

Le Sel de la terre.

L'EXPLICATION LA PLUS FACILE, en apparence, celle qui paraît davantage de plain-pied au sens commun non-averti des difficultés de la question, admet, dans la nature même de l'âme, une inclination innée, quoique inefficace, au surnaturel.

Cette explication se réclame de saint Augustin qu'elle croit simplement traduire : « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous. » Cette prière de saint Augustin trouve son complément dans cette sentence du même Père : Notre cœur, « notre amour est en nous comme un poids », *Amor meus pondus meum*, et par ce poids « nous sommes entraînés partout où nous allons ». Mais nous avons vu plus haut que la doctrine de saint Augustin ne se contente pas de ces énoncés généraux, que ce poids, pour autant qu'il est poids de nature, elle l'analyse et lui reconnaît son véritable terme immédiat, Dieu sans doute, mais tout de même d'abord le Dieu connaissable par ses effets en nous, et, seulement par l'effet de la grâce, le Dieu vu face à face. La doctrine de saint Augustin, très étudiée, tient compte de tout, et quand il s'agit de voir Dieu tel qu'il est, elle sait donner place, grâce aux raisons séminales du second

¹ — Ambroise GARDEIL O.P., *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, p. 271-279.

ordre, aux exigences majeures du Surnaturel aussi bien qu'à nos possibilités¹.

Quoi qu'il en soit, dans l'opinion que nous examinons, on pense pouvoir expliquer par une inclination naturelle innée l'appartenance à l'âme de sa vie surnaturelle, ainsi que la vitalité de celle-ci : l'inefficacité y réserve le droit majeur de la grâce. Par le concours amical et le jeu conjugué de ces deux facteurs, appétit inné et grâce de Dieu, l'âme, d'un mouvement continu et harmonieux, pénètre dans le domaine de la vie surnaturelle et s'élève jusqu'aux hauteurs de la vision divine. Ainsi, l'on pense éviter le scandale intellectuel d'une nature, totalement stérilisée au point de vue surnaturel, véritablement laïcisée, et qui, cependant, par l'apport, forcément extérieur, d'un secours divin, opérerait elle-même, et vitalement, les actes de la vie divine.

Duns Scot est cité, comme le mainteneur, en face des idées nouvelles introduites par la découverte de l'homme philosophique d'Aristote, de cette conception dite chrétienne, et qui appartient, en effet, à la préhistoire de la théologie scolastique. Cette conception ne s'accorderait-elle pas bien plutôt avec une certaine conception dynamiste de la nature, sorte de *nisus*, d'effort impuissant mais inné, impénétrable à toute action extérieure, mais qui, par un mouvement autonome, se met à l'unisson et entre en sympathie avec la volonté de la cause divine, en vertu d'une harmonie préétablie ? Rappelons que ce n'est pas seulement vers la vision divine que, chez son auteur, tend cet appétit naturel inné, c'est aussi vers l'union hypostatique, faisant ainsi de l'Homme-Dieu, non plus le chef-d'œuvre de la miséricorde rédemptrice, mais comme le couronnement de tout l'univers.

Cet appétit du surnaturel, selon Scot, est, dans la nature, comme un poids, une pesanteur interne, analogue à celle qui fait tendre vers un même centre tous les corps lourds. C'est encore, si l'on peut ainsi dire, une attraction passive, naissant en l'âme sous l'influence de son centre d'attraction, c'est-à-dire de la fin qui lui est prédestinée. Cet appétit est inné : c'est dire qu'en vertu d'une harmonie préétablie par le Créateur, il forme l'une des pièces constitutives de la nature. Il est cependant totalement inopérant quant à la réunion effective des deux pôles qu'il met en présence, nature et surnaturel. Il est de soi « stérile », dira Scot. À la grâce de rompre ses liens et de le féconder, en le renforçant, en vue de sa destination finale. Mais tout de même, la grâce étant intervenue, on saura pourquoi c'est bien notre nature qui voit Dieu.

Quelles preuves spéciales donnera Scot de l'existence de cet appétit inné du surnaturel dans la nature intellectuelle ? Toutes les preuves qu'il en apporte se ramènent à deux arguments convergents, l'un tiré du sujet, l'autre

1 — Le père Gardeil renvoie à la question précédente de son ouvrage : « Comment saint Augustin conçoit la puissance obédientielle de l'âme au surnaturel ? »

de l'objet : le premier constate que Dieu est la fin en laquelle nous expérimentons que se repose notre nature ; l'autre excipe de ce que Dieu vu face à face est, d'après la foi, l'objet spécificateur suprême de la nature intellectuelle.

1. N'est-il pas évident, pense Scot, que toutes choses, et la nature humaine parmi elles, ont un appétit naturel pour leur fin ultime et leur béatitude ? Puis donc que la fin ultime de l'homme et son bonheur ne se réalisent que dans la vision béatifique, ne faut-il pas qu'il y ait, dans la nature humaine, un appétit naturel de cette divine vision ? C'est, aussi bien, ce que l'on constate expérimentalement. La nature de la créature intellectuelle est ainsi faite, qu'elle ne peut se reposer que dans la vision de Dieu. C'est donc que la vision de Dieu est pour notre nature une fin de nature. Mais la vision faciale de Dieu ne peut être la fin de notre nature que si celle-ci se porte vers elle comme par un poids naturel, que si son appétit est une pièce de notre nature, et donc inné.

2. Il n'y a pas deux natures intellectuelles dans l'homme, mais une seule. Donnons que Dieu, tel qu'il est en lui-même, soit pour notre intelligence naturelle un objet disproportionné à l'excès, il n'en reste pas moins que ce Dieu un et trine sera dans la béatitude pour notre intelligence un objet spécificateur. C'est donc que se rencontre en Dieu, tel qu'il est en soi, la raison objective commune à tous les objets matériels de notre intelligence naturelle et qui assure l'unité spécifique de celle-ci, comme la raison de visibilité commune à tous les objets du sens de la vue assure et fonde l'unité spécifique de ce sens. Or l'inclination d'une nature vers la raison commune qui unifie tous ses objets constitue dans cette nature un appétit naturel inné. Et donc notre intelligence est naturellement inclinée par un appétit inné vers la vision divine. S'il n'en était pas ainsi, l'intelligence avec laquelle nous verrons Dieu ne serait pas de la même espèce que notre intelligence naturelle ¹.

Pour simplifier notre réponse à ces arguments nous ferons d'abord remarquer qu'il n'est pas question de nier que la nature humaine, comme toute nature, n'ait un appétit naturel pour Dieu en tant qu'il est sa béatitude, pas plus que d'affirmer que l'intelligence avec laquelle nous verrons Dieu est spécifiquement différente de notre intelligence naturelle : ce sont là des propos... hors de propos.

1 — SCOTUS, in *Im Sent.*, Q. 1, *Prologus* ; in *IVm Sent.*, Dist. 49, Q. x. Cf. *in hunc ult. locum*, Durandum, Q. VIII ; PALUDANUM, Q. XLVH ; CAPREOLUM, *IV Sent.*, Dist. 49 ; SOTO, *Ibid.*, Q. 11, a. 1 ; SOTO, *De natura et gratia*, L. I, C. IV. Pour la discussion de l'opinion de Scot, on peut voir spécialement JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, in *Im P. divi Thomae* Q. XII, disp. 12, a. 3, n. 5-9 ; et les SALMANTICENSES, *Ibidem*, *De Visione Dei*, tract. II, disp. 1, dub. 43 Cf. dub. 3, n. 38 : le premier plus bref, mais allant directement au fond de la question ; les seconds plus circonstanciés et qui suivent dans tous ses replis l'argumentation de Scot et de ses défenseurs.

La seule question est celle-ci : de ce que Dieu tel qu'il est en lui-même est la fin ultime de la nature humaine et sa béatitude, ou encore, ce qui revient au même pour le présent, l'objet spécifique de notre intelligence naturelle, surélevée, il est vrai, dans la vision béatifique – toutes choses que la foi nous enseigne –, a-t-on le droit de conclure à un appétit naturel inné de la divine vision ?

Quelle preuve en donne-t-on ? Une seule en réalité : c'est que Dieu *prout in se est* [tel qu'il est en lui-même] perfectionne notre nature intellectuelle dans la béatitude céleste : c'est de foi. Or, cela ne suffit pas pour conclure à l'appétit naturel inné de cette perfection souveraine. Il ne suffit pas, en effet, de constater absolument et comme un fait le perfectionnement qu'elle donne à la nature, il faut montrer que cette perfection est vraiment proportionnée à la nature, qu'elle convient à cette nature, parce qu'elle est cette nature. L'appétit naturel, en effet, jaillit, comme d'une racine, de la forme de l'être dont il émane. L'appétit naturel met donc en présence la forme de l'être dont il émane et la forme de l'être qui est son objet, c'est-à-dire, dans notre cas, la réalité de l'âme et la réalité divine. On ne saurait échapper à cela. Or, quelle proportion peut-on trouver entre ces deux réalités, la divine et l'humaine ? Si on les considère dans la forme constitutive de leur être, aucune : l'une est infinie, inconditionnée, par soi, etc. ; l'autre finie, conditionnée, contingente.

Il y a cependant un rapport entre ces deux êtres, mais ce n'est pas un proportionnement direct. Ce rapport consiste en ceci que la nature créée dépend essentiellement de son Créateur, tant dans son être foncier, que dans tout ce qui s'ensuit ou en résulte. Une relation de dépendance absolue, affectant essentiellement l'être créé, voilà tout ce qui relie cet être à l'Être increé. Or cela ne fonde pas un proportionnement à Dieu tel qu'il est en soi, considéré comme une réalité déterminée, ni un appétit naturellement inné du perfectionnement de l'intelligence naturelle par l'Objet divin. La relation dont il s'agit peut seulement fonder une possibilité de reprise de son œuvre par son Créateur, étant essentiellement relation de dépendance vis-à-vis de lui ; une capacité donc simplement obédientielle, regardant directement non pas l'objet divin, mais le Dieu cause, mais la toute-puissance divine. Cette capacité, réduite à ces termes, est naturelle puisqu'elle est fondée sur la nature même de l'être créé, dépendant comme tel de Dieu. Et, comme rien ne limite la toute-puissance de Dieu, sinon la réalisation effective et simultanée des contradictoires, la vision divine pourra rentrer dans la capacité naturelle de la nature intellectuelle, s'il est prouvé qu'elle ne lui est pas contradictoire. C'est là une capacité passive, vis-à-vis de la toute-puissance agissante de Dieu, et qui n'a rien d'un appétit naturel d'un objet, lequel est fondé directement sur la forme naturelle dont il émane, et directement et de soi vise, comme son terme, un objet proportionné à cette forme.

A cette considération qui est fondamentale on ajoutera les deux suivantes :

Toute puissance passive positive, fondée donc sur une nature, suppose et exige dans la nature, comme son corrélatif, une puissance active du même ordre, qui la fait passer à l'acte. Sans cela, ce serait une réalité vaine, inutile, étant éternellement stérile. La nature ne connaît rien de pareil. Or, quelle puissance active est coordonnée à un appétit naturel de voir Dieu, sinon le Dieu créateur de la nature ? Mais voir Dieu tel qu'il est en soi est une fin surnaturelle. L'objet de cette vision c'est Dieu lui-même, conçu dans toute son éminente élévation au-dessus de toute nature créée et contingente. Si l'on admet, comme on doit le faire, que la vision que Dieu a de soi-même a été vraiment concédée comme fin à une nature créée, ce ne peut être qu'à la condition que la vision divine conservera, dans sa participation ainsi octroyée, la qualité éminente, qui la met hors des atteintes de la nature créée. Mais une telle participation ne saurait être communiquée par le Dieu *auteur de la nature*. Et donc la puissance passive, coordonnée à la vision béatifique que l'on a supposée, ne rencontre aucune puissance corrélatrice pour l'actualiser : c'est une entité vide, un organe rudimentaire sans aucune utilité, et qui, d'aucune façon, ne peut servir à réaliser l'acte souverain auquel on le prétend coordonné et destiné. Premier argument.

Et voici le second. Il n'y a pas d'exemple d'un appétit naturel qui ne soit accompagné de ses moyens actifs de réalisation. La faim tend à l'aliment, l'œil appelle la lumière, mais aussi possèdent-ils, de par eux-mêmes, un organisme de moyens qui leur donnent de s'en saisir. Mais nous ne voyons pas que la nature intellectuelle ait à sa disposition des énergies et des instruments naturels, capables de se saisir de Dieu, tel qu'il est en soi, par la vision divine.

Que l'on n'objecte pas, avec Scot, que l'âme humaine, dans son état de séparation d'avec le corps après la mort, garde son appétit inné d'union à son corps, bien qu'elle ne puisse la réaliser par soi, ou encore que la nature rationnelle possède un appétit inné pour la moralité parfaite bien que, sans un secours spécial de Dieu, elle ne puisse parvenir à cette perfection morale absolue. Que l'âme possède cet appétit inné de réunion à son corps, c'est une survivance de son état ancien, où elle formait avec le corps une seule essence naturelle complète, l'homme, le composé humain ; c'est, en outre, l'effet d'une relation très spéciale, la relation d'une partie essentielle à son tout substantiel, qui ne s'applique pas à n'importe quel être de la nature, qui n'a rien à faire en particulier entre la nature de l'âme et Dieu tel qu'il est en lui-même. Si, d'autre part, par sa forme rationnelle, l'homme est incliné vers la vie rationnelle, c'est là une inclination générale, indéterminée, qui se retrouvera sans doute comme un appoint et un stimulant rationnels à la tête de

chacun de nos actes vraiment humains, mais qui n'a pas la prétention de viser d'emblée l'accomplissement en bloc de toute la loi morale parfaite, la perfection morale exhaustive. Nous ne portons dans la destination de notre nature rien de pareil. Et c'est pourquoi il y faut une grâce spéciale, laquelle n'est nullement conjuguée à un appétit de ce genre. Cet appétit inexistant de la perfection morale n'est donc d'aucun secours pour rendre vraisemblable l'existence d'un appétit inné et inefficace de la vision béatifique.

Nous n'avons pas fait état, au cours de cette discussion de Scot, du désir naturel de voir Dieu dans lequel notre auteur voit la contre-épreuve expérimentale de son appétit inné de la béatitude et de la divine vision. C'est que nous regardons comme l'évidence même que ce désir n'est pas expérimenté comme inné, c'est-à-dire issu de la nature comme par une sorte d'instinct aveugle, imprimé qu'il serait par Dieu dans son être même. Il apparaît nettement comme un désir *élicite*, s'éveillant au cours de l'exercice de notre connaissance naturelle de Dieu par les effets créés, donc comme quelque chose d'adventice, qui vient se greffer sur nos tendances naturelles, mais n'en est pas issu comme de sa source unique.

