

Laval théologique et philosophique



Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin (I)

Michel Gervais

Volume 30, numéro 3, 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020444ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020444ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gervais, M. (1974). Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin (I). *Laval théologique et philosophique*, 30(3), 333–348. <https://doi.org/10.7202/1020444ar>

NATURE ET GRÂCE CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN (1)

Michel GERVAIS

MARQUÉ par une véritable révolution des rapports de l'homme avec la nature¹, l'humanisme se caractérise aujourd'hui bien souvent par la prétention à l'autosuffisance : c'est un humanisme *séculier*. Grisé par les progrès de la science et de la technique, l'homme moderne a eu tendance à penser qu'il pouvait se suffire à lui-même, sinon comme individu, du moins comme collectivité, et qu'il pouvait atteindre à son plein achèvement par ses propres forces, sans avoir recours à des puissances extérieures à lui-même. La perspective d'une destinée transcendante s'estompe dans un tel contexte ; celle du secours de la grâce également. « Plus question de salut : c'est, des faux-fuyants, le plus haïssable », écrivait un auteur contemporain². Aux yeux de plusieurs, en effet, l'idée d'une promotion de l'homme à une finalité transcendante et surnaturelle ne peut être qu'aliénante : c'est une évasion dans le rêve, une renonciation de l'homme à son achèvement véritable qui est immanent à la vie terrestre. L'idée de grâce sera de son côté perçue comme essentiellement démobilisatrice : amenant l'homme à compter sur des secours illusoire, elle l'empêche de se prendre en main et de compter sur lui-même comme unique facteur authentique de réalisation et de salut.

Reconnaissant, au nom même de la volonté du Créateur, une certaine autonomie des réalités terrestres, la consistance des objectifs humains considérés en eux-mêmes et la valeur des projets individuels et collectifs visant à assurer la promotion de l'homme³, l'Église s'insurge cependant contre l'humanisme séculariste dans la mesure où il se présente comme un humanisme clos, fermé sur lui-même et inapte à accueillir le dessein de Dieu sur l'homme.

Toutefois, l'on n'avait pas assez remarqué qu'une certaine théologie des rapports entre la nature et le surnaturel, alors qu'elle paraissait s'opposer par avance à l'humanisme séculier, n'en véhiculait pas moins une conception de l'homme identique. Le P. de Lubac a bien fait ressortir cette déficience fondamentale de la théorie de la

1. Cf. K. RAHNER, *Est-il possible aujourd'hui de croire?*, Paris, 1966, pp. 57-100.

2. G. BATAILLE, *Expérience intérieure*, Paris, 1943, p. 29 ; cité par G. MARCEL, dans *Homo viator*, nouv. éd., Paris, 1944, p. 258.

3. Cf. Vatican II, *Constit. pastor. « Gaudium et Spes »*, P. I, c. 1, nn. 34-36.

nature pure qui, en prônant la possibilité d'un ordre purement naturel où l'homme se serait pleinement achevé sans la grâce, fournissait des armes à la pensée rationaliste et justifiait l'indifférence à l'égard d'un don surnaturel faisant figure « de réalité superposée, de superstructure artificielle, voire d'imposition arbitraire »⁴. Il a montré en même temps qu'une telle conception était récente et n'avait rien de traditionnel. Ce n'était pas celle de la grande tradition théologique et, en particulier, pas du tout celle de saint Thomas d'Aquin.

L'enseignement du Docteur Commun peut se résumer de la façon suivante. D'une part, saint Thomas maintient avec une force et une clarté remarquables le caractère surnaturel et gratuit de la fin à laquelle est ordonné l'homme. Il répète souvent que les forces naturelles de l'homme ne lui suffisent pas à atteindre sa fin, ni même à la connaître ou à la désirer. D'autre part, à plusieurs reprises, il affirme avec non moins de vigueur et de netteté l'existence d'un désir naturel de la vision de Dieu⁵, démentant par avance les commentaires édulcorants des tenants de la nature pure. Car devant l'apparente difficulté de concilier ces deux enseignements, de nombreux auteurs se sont crus autorisés à minimiser la portée des textes où se trouve affirmée l'existence d'un désir naturel de voir Dieu.

Il ne convient pas de rappeler ici toutes les subtilités auxquelles ils en sont venus. Il faudrait par ailleurs une longue discussion pour établir sans conteste la vraie pensée de saint Thomas sur le désir naturel⁶. Notre objectif est ici différent. Partant de l'idée que ce dernier a bel et bien enseigné l'existence d'un appétit naturel ontologique de l'intelligence à l'égard de la vision du « *quid est* » de Dieu⁷, nous voudrions montrer

4. H. DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, coll. « Foi vivante », n. 67, Paris, 1968, p. 98. — Cf. aussi : *Le mystère du surnaturel*, coll. « Théologie », n. 64, Paris, 1965.

5. Ces textes sont : *In Matt.*, c. 5, n. 434 ; *In I Cor.*, c. 13, 1.4, n. 803 ; *C. Gtes.*, L. III, cc. 25-63 (surtout : cc. 50, 51, 57, 59, 62) ; *Ja.* q. 12, a. 1 ; *Ja IIae.* q. 3, a. 8 ; *In Joan.*, c. 1, l. 2, n. 212 ; *De Virt. in comm.*, a. 10 ; *Comp. Theol.*, Pars Ia, c. 104, nn. 207-209.

6. Cf. Michel GERVAIS, *Intelligence humaine et vision de Dieu selon saint Thomas d'Aquin*, *Dissertatio ad lauream apud Angelicum*, Rome, 1973, (pro manuscripto), pp. 82-195.

7. Nous affirmons ici trois choses :

1) Il s'agit, pour saint Thomas, d'un désir de l'intelligence, comme en font foi des textes comme ceux-ci : « *Naturale desiderium intellectus est scire et cognoscere causas omnium effectuum cognitorum ab eo* » (*In Joan.*, c. 1, l. 11, n. 212) ; « *omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem* » (*C. Gtes.*, L. III, cc. 51 et 57) ; « *nilhil finitum desiderium intellectus quietare potest...* » (c. 50). Etc.

2) Il s'agit d'un appétit naturel ontologique, par opposition à un désir naturel élicite qui ne peut être le fait que d'une puissance appétitive comme est la volonté. À ce sujet, saint Thomas enseigne ceci : « *Unicuique potentiae animae competit appetere proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem* » (*Ja IIae.* q. 30, a. 1, ad 3 ; cf. aussi : *De Ver.*, q. 25, a. 2, ad 8 ; *Ja.* q. 78, a. 1, ad 3 ; q. 80, a. 1, ad 3). Qu'est donc cet « appétit naturel ontologique » ? Saint Thomas nous renseigne là-dessus dans une foule de textes dont nous ne retiendrons qu'un seul : « *Appetitus formae non est aliqua actio materiae, sed quaedam habitudo materiae ad formam, secundum quod est in potentia ad ipsam* » (*De Pot.*, q. 4, a. 1, ad 2 in contr.). « Un désir de nature, écrit fort justement le P. G. Langevin, c'est le rapport de complémentarité qui unit tout sujet perfectible à l'objet qui le comblera ; c'est la réalité finie elle-même, pour autant qu'elle se révèle à la fois dans son identité, sa positivité et son imperfection. On n'exprime pas d'un autre terme la relation qui unit la matière à la forme, la forme à la perfection de l'être qu'elle définit, toute faculté à l'objet qui l'achève » (G. Langevin, *Capax Dei*. La créature intellectuelle et l'intimité de Dieu, Bruges et Paris, 1966, p. 104). Cf. aussi : J. Laporta, « Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin », *Eph. Theol. Lovan.*, 5 (1928), pp. 257-277 ; *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, 1965, p. 26 et passim.

que cette idée ne compromet ni le caractère surnaturel de la vision, ni même sa gratuité. Ce faisant, nous en viendrons, croyons-nous, à mieux saisir la pensée de saint Thomas sur le problème du surnaturel et sur les rapports entre nature et grâce et surtout peut-être à mieux connaître sa conception de l'homme.

I. DÉSIR NATUREL D'UNE FIN SURNATURELLE

Parmi les difficultés qu'on a faites à la thèse du désir naturel de la vision, la principale est sans doute celle qui a trait au caractère surnaturel de la fin ultime. Cette objection est trop bien connue pour qu'il soit besoin de l'exposer très longuement. En bref, selon maints commentateurs, un désir naturel ne peut porter que sur un objet naturel, si tant est que la nature ne donne pas d'inclination sans fournir en même temps les moyens de la satisfaire⁸.

Avant de chercher à résoudre cette difficulté, il n'est pas sans intérêt de noter qu'avant Cajetan, elle n'a pas empêché la presque totalité des théologiens d'entendre la doctrine de saint Thomas dans le sens de l'appétit inné⁹. Même après qu'elle eût été clairement formulée, un grand nombre d'auteurs n'en ont pas moins continué de penser que l'Aquinate avait bel et bien enseigné que l'homme avait pour la vision de Dieu un authentique désir naturel. Sans doute n'est-ce pas là un argument déterminant; c'est tout de même un *confirmatur* historique non négligeable. Il n'aurait guère de poids cependant, s'il n'était corroboré par des preuves plus directes. Ces preuves ne manquent pas.

3) Quant à l'objet du désir naturel, il ne s'agit pas du connaître en général; ce désir naturel ne prouverait rien quant à la possibilité de la vision de Dieu. Il ne s'agit pas non plus de la vision de l'essence divine comme cause première, mais bien de la vision béatifique d'ordre surnaturel. Plusieurs arguments pourraient servir à le manifester. Retenons-en un seul. Saint Thomas nous dit que tout être intelligent désire naturellement connaître le « *quid est* » de Dieu. Or, à son époque, cette expression désignait une connaissance réservée à Dieu seul (Cf. H.-F. Dondaine, « *Cognoscere de Deo "quid est"* », *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 22, 1955, pp. 72-78). À tel point que ses contemporains, saint Albert, saint Bonaventure, Guillaume de Mélicton, Pierre de Tarentaise, sans nier la vision par essence, refusaient tous de parler de la vision béatifique en ces termes, réservant l'expression « connaissance du "quid est" » pour désigner la vision compréhensive que Dieu a de lui-même. Il ne fait donc pas de doute qu'en utilisant cette expression, Thomas d'Aquin avait pleinement conscience du caractère absolument divin d'une telle connaissance et, par conséquent, de la parfaite gratuité de sa communication. Une connaissance naturelle du « *quid est* » de Dieu comme cause première était certainement pour lui une chose impensable. C'est donc bel et bien une perfection d'ordre surnaturel qu'il place au terme d'un désir de nature.

8. « *Natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit* » (Cajetan, *Comm. in Iam*, q. 12, a. 1, n. IX). On pourrait ajouter au nom de Cajetan ceux de Sylvestre de Ferrare, de Suarez, de Jean de Saint-Thomas, des Carmes de Salamanque, de Tournély, de Gonet, de Ripalda, de Billuart et de tant d'autres. Comme le note le P. de Lubac: « Le raisonnement sera répété à satiété jusqu'à nos jours, sans que le principe sur lequel il se fonde soit jamais sérieusement soumis à l'examen » (*Surnaturel. Études historiques*, Paris, 1946, p. 115). On aurait tort toutefois de mettre ce principe sur le seul compte des commentateurs. Saint Thomas lui-même ne l'a-t-il pas enseigné en toutes lettres: « *Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest* » (*In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2, ad 4). « *Non enim naturaliter appetuntur ea quae non sunt proportionata* » (*De Spe.*, q. un., a. 1, ad 8)? Il a pourtant bel et bien affirmé l'existence d'un désir naturel de voir Dieu. Que penser de cette apparente contradiction? C'est là la question.

9. Cf. J. ALFARO, *Lo Natural y lo Sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid, 1952.

1. *Saint Thomas et l'objection célèbre*

Comme il s'agit pour nous d'établir ici la pensée authentique de saint Thomas d'Aquin, la meilleure, voire même la seule façon de réfuter une interprétation qui nous paraît la trahir sera sans doute de s'appuyer sur les textes mêmes de cet auteur. En l'occurrence, il convient avant tout de se demander si saint Thomas ne s'est pas fait à lui-même l'objection que les commentateurs devaient soulever contre le désir naturel. Or il l'a effectivement fait à quelques reprises et de façon très nette. Sa réponse ne peut manquer d'être fort instructive. Aussi bien, lorsqu'on regarde la chose sans prévention, l'on s'étonne de ce que les commentateurs n'aient pas attaché plus d'importance à ces passages où saint Thomas se posait l'objection même qu'ils formulaient. En fait, ils étaient la plupart du temps bien davantage préoccupés de défendre le surnaturel mis en péril que de commenter fidèlement la lettre du Maître.

Dans son exposé sur le *De Trinitate* de Boèce, par exemple, traitant de l'impossibilité pour l'homme de contempler l'essence divine par le moyen des sciences spéculatives, saint Thomas formule l'objection suivante : « Tout ce qui est ordonné naturellement à une fin, dit-il, a en lui certains principes qui lui permettent de l'atteindre et qui l'inclinent vers elle ». Il est aisé de reconnaître ici le fameux principe de Cajetan.

Or, continue-t-il, l'homme est ordonné naturellement à la connaissance des substances immatérielles comme à sa fin, selon l'enseignement des philosophes aussi bien que des théologiens. Il doit donc avoir en lui certains principes innés lui permettant d'accéder à pareille connaissance¹⁰.

Il est légitime de se demander ce que Cajetan et toute la série des commentateurs qui ont nié l'appétit naturel de la vision auraient répondu à pareille objection. Il n'est pas moins légitime d'affirmer qu'ils en auraient nié la mineure. Ils ont en effet constamment rejeté ce qui s'y trouve affirmé : une ordination naturelle à la vision de Dieu.

Quelle est, par ailleurs, l'attitude de saint Thomas face à cette difficulté ? Loin de nier une telle ordination, il la réaffirme dans les termes les plus clairs. Il répond à l'objection en nuancant la majeure. Sans doute l'homme n'a-t-il pas de quoi atteindre la fin ultime par ses propres forces. Il a néanmoins en lui de quoi s'y préparer et cela suffit. Dans sa pensée, la cohérence de la nature n'exige pas davantage¹¹. Aussi bien peut-il affirmer en une phrase qui peut paraître paradoxale, mais qui au fond ne fait qu'exprimer le paradoxe même de la condition humaine : « bien que l'homme soit

10. « Omne quod ordinatur naturaliter in finem aliquem, habet praecindita aliqua principia, quibus potest pervenire in finem illum, ex quibus inclinatur etiam in finem illum; naturalium enim motionum principia sunt intra. Sed homo naturaliter est ordinatus ad cognitionem substantiarum immaterialium sicut ad finem, ut a sanctis et philosophis traditur. Ergo habet in se aliqua principia illius cognitionis naturaliter indita... » (*In Boet. De Trin.*, q. 6, a. 4, 5a obj.).

11. On trouve un enseignement semblable dans la *Somme théologique*. L'objection est la suivante : « Naturale desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quam quod ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni quod excedit limites totius creaturae, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit. » La réponse de saint Thomas nuance indirectement le principe en reconnaissant qu'une simple capacité passive suffit : « Bonum creatum non est minus bonum quam bonum cujus homo est capax ut rei intrinsecae et inhaerentis : est tamen minus quam bonum cujus est capax ut objecti, quod est infinitum » (*Ia IIae*, q. 2, a. 8, ad 3).

incliné naturellement à la fin ultime, il ne peut cependant l'acquérir naturellement, mais seulement par grâce, et cela en raison de l'éminence de cette fin ». Nous avons là, certes, l'une des expressions les plus nettes de la pensée de saint Thomas sur notre problème.

Nobis sunt indita principia, quibus nos possumus praepraeprae ad illam cognitionem perfectam substantiarum separatarum, non autem quibus ad eam possumus pertingere. Quamvis enim homo naturaliter inclinatur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam propter eminentiam illius finis¹².

Pour le grand docteur médiéval, l'on ne peut absolument pas assimiler l'homme aux autres êtres de la nature au plan de la finalité. Ceux-ci sont limités dans leurs aspirations. Aussi bien, la nature peut-elle leur fournir tous les moyens nécessaires à leur plein achèvement. L'homme, lui, est fait à l'image de Dieu. Doué d'intelligence et de volonté, il a des aspirations infinies que seul l'Absolu peut combler¹³. La nature ne peut donc le nantir des principes suffisants à sa pleine réalisation. Il est dans la situation paradoxale d'un être dont la grandeur est d'être ordonné à une fin qui dépasse les forces de sa nature.

Creatura ergo rationalis in hoc praeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae¹⁴.

Comment toutefois peut-on parler ici d'une prééminence de l'homme sur les autres créatures? L'homme ne serait-il pas plus grand s'il pouvait atteindre sa fin ultime en ne comptant que sur lui-même? Remarquons en passant l'actualité de cette objection. Elle est au cœur de l'athéisme moderne et du rejet théorique de l'idée de grâce.

12. *In Boet. De Trin.*, q. 6, a. 4, ad 5. — En lisant ce texte, l'on est contraint de reconnaître qu'en fait, saint Robert Bellarmin ne faisait que paraphraser saint Thomas lorsqu'il écrivait: « Respondeo beatitudinem finem hominis naturalem esse quoad appetitum, non quoad consecutionem, neque est novum aut hominis natura indignum ut naturaliter appetat quod non nisi supernaturali auxilio consequi valeat » (*Controv. de gratia primi hominis*, L. un., c. VII, dans *Opera omnia*, T. V, p. 191). On doit dire la même chose de Dominique Soto, non sans quelque réserve cependant. Car il ne convient pas de parler de la vision en termes de « fin naturelle de l'homme » comme il le fait. C'est là d'ailleurs un usage qui n'est pas conforme à la façon de s'exprimer de Thomas d'Aquin qui parle toujours de fin surnaturelle à propos de la vision, encore qu'il admette l'expression « fin de la nature » (*Ia*, q. 62, a. 1). Sur ce point, François Tolet nous semble avoir parlé de façon plus précise (cf. *In Iam S. Th. S. Thomae*, q. 1, a. 2, q. 2, col. 20A).

13. « Major est enim cordis humani capacitas, quam ut eam orbis etiam totus possit implere » (S. Robert Bellarmin, *Canciones de quatuor novissimis*, 4, *Opera omnia*, t. 9 p. 448b). Cité par H. de Lubac, dans *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, p. 177.

14. *De Malo*, q. 5, a. 1. Cf. aussi: C. Gtes, L. III, c. 147. — Dans *Le mystère du surnaturel*, le P. H. de Lubac a réuni des témoignages qui montrent combien cette façon de concevoir la prééminence de l'homme sur les autres créatures était loin d'être particulière à saint Thomas (« Le paradoxe nié par le bon sens », dans *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, pp. 179-208, spécialement pp. 195-201). En fait, l'on est en présence d'une « tradition unanime du grand âge théologique » (*ibid.*, p. 197), d'une « pensée qui fut commune à tous les grands maîtres de la Scolastique » (*ibid.*, p. 199). L'auteur cite à l'appui de son assertion des textes de Hugues de Saint-Victor, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Eudes Rigaud, Pierre-Jean Olivi, Matthieu d'Aquasparta, Gauthier de Bruges. On pourrait ajouter d'autres témoignages: cf. L.-B. Gillon, « Béatitude et désir de voir Dieu au Moyen-Âge », *Angel.*, 26 (1949), pp. 3-30; 115-142.

Encore ici, il nous est permis de présumer que plusieurs commentateurs auraient répondu à pareille objection en faisant intervenir le concept de fin ultime naturelle. « L'homme, auraient-ils dit, a en lui-même tout ce qui est nécessaire à son plein achèvement dans l'ordre naturel. Les autres créatures ne lui sont donc nullement supérieures : sa dignité est sauve ». Oui, mais voilà justement le point : l'homme est ainsi fait que le plein achèvement de sa nature ne se situe pas dans l'ordre naturel. Sa « fin naturelle » n'est pas sa fin ultime. Aussi, la réponse que fait saint Thomas à cette objection, qui revient d'ailleurs plusieurs fois dans son œuvre, est-elle tout à fait différente de celle que feraient ces commentateurs. Il ne fait en effet aucune concession au dualisme. Au contraire, il s'applique toujours à montrer qu'il est plus parfait pour une nature de pouvoir accéder à une fin supérieure, même si elle a besoin pour cela d'une aide extérieure. Pour le manifester, il utilise cet exemple emprunté d'Aristote : un homme malade qui peut être guéri avec l'intervention de la médecine s'avère beaucoup mieux disposé physiquement qu'un autre qui ne peut d'aucune façon recouvrer la santé¹⁵. Ainsi, bien que l'homme ait besoin de la grâce et des vertus infuses pour atteindre sa fin ultime, il n'en reste pas moins qu'il est supérieur à toutes les autres créatures qui sont incapables d'une telle participation au bonheur même de Dieu. Un grand nombre de textes pourraient être cités à ce propos. Retenons-en un seul et voyons d'abord comment l'objection est formulée :

Homo, cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturae per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi¹⁶.

Pour sauver la supériorité de l'homme sur les autres créatures, saint Thomas se refuse à faire intervenir l'hypothèse d'un ordre strictement naturel où l'homme se serait suffi à lui-même et où il aurait atteint sa fin ultime par les seules forces de sa nature. Il s'applique au contraire à montrer la dignité de l'homme, nonobstant le besoin qu'il éprouve de la grâce pour accéder à son plein achèvement.

Nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in II *De Caelo*. Sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinae ; quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem, sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura rationalis, quae hujusmodi boni non est capax, sed quoddam imperfectum bonum consequitur virtute suae naturae¹⁷.

N'eût-il pas été plus simple de répondre ainsi : « À s'en tenir au plan strictement naturel, l'homme a de quoi atteindre sa fin ultime. Il n'a donc rien à envier aux autres

15. « Natura autem humana, ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altioiorem finem perducī, saltem auxilio gratiae, ad quem inferiores naturae nullo modo pertingere possunt. Sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinae potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo ; ut Philosophus introducit in II *De Caelo* » (*Ia IIae*, q. 109, a. 5, ad 3).

16. *Ia IIae*, q. 5, a. 5, 2a obj.

17. *Ibid.*, ad 2. — Cf. aussi : *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, ad 3 ; *De Car.*, q. un., a. 1, ad 5 ; *De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 12 ; q. 14, a. 10, ad 5 ; *De Virt. in comm.*, q. un., a. 8, ad 9 ; *De Malo*, q. 5, a. 1 ; *Ia IIae*, q. 91, a. 4, ad 3.

créatures » ? Saint Thomas a opté pour une autre voie. Car, répondre de cette manière, c'était admettre implicitement la possibilité d'un ordre où l'homme se serait achevé pleinement sans la grâce. C'était du même coup nier la nécessité de l'ordre surnaturel et supprimer son point d'insertion dans l'homme¹⁸. Rien n'était plus opposé à la pensée du Docteur Commun. Aussi s'est-il toujours efforcé de montrer plutôt que même si l'homme ne peut se réaliser pleinement sans la grâce, il n'en demeure pas moins la plus noble des créatures, puisque seul il est « capable de Dieu ». C'était reconnaître que l'homme est bel et bien incliné par nature à sa fin surnaturelle, laquelle est seule à pouvoir combler l'appétit de sa nature.

Plus significative encore pour notre propos est la réponse que fait Thomas d'Aquin à l'objection suivante. La nature, déclare l'objectant, ne fait pas défaut dans les choses nécessaires. Or, rien n'est plus nécessaire à un être que ce qui lui permet d'atteindre sa fin ultime. L'on serait donc contraint de reconnaître que l'homme peut se procurer la béatitude par les seules forces de sa nature¹⁹. C'est, à peu de choses près, l'objection que formulera Cajetan.

Encore ici, la réponse de plusieurs commentateurs serait facile à prévoir. La nature, diraient-ils, ne fait pas défaut dans les choses nécessaires, puisqu'en effet l'homme est capable d'accéder à sa fin naturelle par ses propres forces. Quant à la béatitude, elle n'est pas une fin naturelle et l'homme n'y est pas incliné naturellement. La nature n'a donc pas à fournir les moyens nécessaires à son acquisition. « *Non deficit in necessariis* ». Il en irait différemment si l'homme avait, à l'égard de cette fin, un authentique désir naturel. Il faudrait alors reconnaître une faille dans l'œuvre de la nature qui inscrirait au cœur de l'homme une inclination qu'elle ne peut satisfaire. En somme, l'on peut raisonnablement présumer qu'ils auraient écarté l'objection en niant le désir naturel de voir Dieu.

La réponse de saint Thomas est toute différente et l'on ne s'attendrait pas à pareille façon d'argumenter. Voici ce qu'il dit :

Natura providet in necessariis secundum suam virtutem ; unde respectu eorum quae facultatem naturae non excedunt habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa. Respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum²⁰.

Loin de nier dans sa réponse l'orientation naturelle de l'homme à la béatitude, saint Thomas montre comment la nature lui fournit d'une certaine façon les principes

18. « Prononcer ainsi qu'une pleine béatitude naturelle peut exister, et donc que nos désirs naturels peuvent être totalement comblés au plan de la nature, c'est dire en somme que l'élévation au surnaturel n'est rien de ce que la nature désire » (G. De Broglie, « De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas », *Rech. de sc. relig.*, 14, 1924, p. 51).

19. « *Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium quam id per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturae humanae non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi* » (*Ia IIae*, q. 5, a. 5, la obj.). — Cf. aussi : *De Ver.*, q. 8, a. 3, 12a obj. ; q. 14, a. 10, la obj. ; *De Virt. in comm.*, q. un., a. 10, 2a obj.

20. *De Virt. in comm.*, q. un. a. 10, ad 2. — « Homini in conditione suae naturae perfecte providetur in quantum ad illum finem consequendum qui est in potestate naturae dantur principia sufficientia quae sunt causa illius finis. Ad finem autem qui facultatem naturae excedit, dantur principia, non quae sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum per quae pervenitur ad finem ; ut enim dicit Augustinus, *posse habere fidem et caritatem naturae est hominum ; habere autem, est gratiae fidelium* » (*De Ver.*, q. 14, a. 10, ad 1).

nécessaires à son obtention. Sans doute est-il vrai de dire que la nature ne donne pas d'inclination sans fournir en même temps les moyens de la satisfaire. Cependant, cette affirmation ne va pas sans nuances. En effet, la nature ne donne pas toujours de la même façon les moyens de combler les aspirations qu'elle inscrit dans les êtres. Dira-t-on, par exemple, qu'elle laisse l'homme dépourvu des moyens de conserver sa vie et celle de l'espèce du fait qu'elle ne lui fournit pas le vêtement, les défenses et l'habitable comme aux autres animaux ? Ce serait ridicule de l'affirmer. Car elle lui a donné tout cela virtuellement, en lui donnant la raison et les mains²¹. De la même façon, l'on peut dire qu'elle ne l'a pas laissé démuné en regard de la béatitude, puisque, sans le doter des principes actifs nécessaires à son obtention — cela était absolument impossible —, elle lui a néanmoins fourni de quoi recevoir le secours divin en lui donnant le libre arbitre.

Sicut natura non deficit in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquerere; ita nec deficit homini in necessariis quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. 'Quae enim per amicos possumus, per nos aliquid possumus', ut dicitur in *III Ethic*²².

Car, devant l'offre de la grâce, l'homme n'est pas totalement impuissant. Il peut s'y disposer et s'y préparer d'une certaine façon. Il doit en tout cas l'accueillir librement. Il y a donc en lui une certaine « capacité » de la grâce²³, une « aptitude à la

-
21. « Anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum (Aristote, *De l'âme*, L. III, c. 8, 431 b 28-432 a 3), quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus » (*Ia*, q. 76, a. 5, ad 4). Cf. aussi: *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 3; *In III Phys.*, l. 5, n. 332; *In III De An.*, l. 13, n. 790; *Quodl.* VII, q. 7, a. 1; *De Ver.*, q. 22, a. 7; *Ia*, q. 91, a. 3, ad 2; *Ia IIae*, q. 95, a. 1; *In Job*, c. 5, v. 7). Comparer avec l'enseignement d'Henri Bergson dans ce merveilleux passage de *L'évolution créatrice*: « L'intelligence... ne prend tout à fait possession d'elle-même que chez l'homme, et ce triomphe s'affirme par l'insuffisance même des moyens naturels dont l'homme dispose pour se défendre contre ses ennemis, contre le froid et la faim. Cette insuffisance, quand on cherche à en déchiffrer le sens, acquiert la valeur d'un document préhistorique: c'est le congé définitif que l'instinct reçoit de l'intelligence. Il n'en est pas moins vrai que la nature a dû hésiter entre deux modes d'activité physique, l'un assuré du succès immédiat, mais limité dans ses effets, l'autre aléatoire, mais dont les conquêtes, s'il arrivait à l'indépendance, pouvaient s'étendre indéfiniment » (H. Bergson, *Oeuvres*, Éd. du centenaire, Paris, 1963, p. 616). — Sur la main et son infinité, cf. Paul Valéry, « Discours aux chirurgiens », dans *Oeuvres*, coll. « La Pléiade », Paris, 1957, T. I, pp. 918-920.
22. *Ia IIae*, q. 5, a. 5, ad 1. — « Quamvis natura humana per se non possit in visionem Dei pertingere, potest tamen ad eam pervenire cum adiutorio gratiae et ex se habet habilitatem ut in illam perveniat » (*In II Sent.*, d. 30, q. 1, a. 1, ad 5). Cf. Fr. de Victoria, *Comm. in Iam IIae S. Th.*, in hunc locum (cité par L.-B. Gillon, « Quid de hominis beatitate naturalique desiderio videndi Deum sensit Franciscus de Victoria? », *Angel.*, 27, 1950, p. 362, note 1).
23. L'homme est dit « capax Dei » (*IIIa*, q. 4, a. 1, ad 2), « capax adoptionis » (*IIIa*, q. 23, a. 3, ad 3), « capax vitae aeternae » (*Ia*, q. 23, a. 1), « capax summi boni » (*Ia*, q. 93, a. 2, ad 3), « capax beatae cognitionis » (*IIIa*, q. 9, a. 2), « gloriae » (*Ia IIae*, q. 44, a. 7). « Naturaliter anima est gratiae capax » (*Ia IIae*, q. 113, a. 10).

recevoir » qui fait corps avec la nature si bien que cette habilité se rencontre chez tous les hommes et qu'elle est inamissible²⁴.

L'on n'a donc pas à rejeter le fameux principe des commentateurs qui garde sa valeur. Ce qu'il faut voir cependant, c'est qu'il n'a pas le caractère absolu qu'on lui a trop facilement prêté. Déjà, en effet, au strict plan naturel, la réalité exige qu'on l'interprète avec une certaine souplesse. Si au contraire, on l'entend de façon univoque, il faut le rejeter dans nombre de cas, tel celui de l'homme qui n'a pas reçu à l'état complet et achevé les instruments nécessaires à la satisfaction d'aspirations aussi naturelles que la conservation de la vie. Ce n'est d'ailleurs pas là le seul exemple. Robert Bellarmin en apporte deux autres. La pierre, dit-il, a bien une inclination naturelle vers le sol sans avoir pour autant les instruments qui lui permettraient d'écarter les obstacles à sa chute. De même, continue-t-il avec plus d'à-propos, l'âme séparée a bel et bien le désir naturel d'être réunie au corps, bien qu'elle n'en ait pas la faculté²⁵. Saint Thomas nous a donné lui-même d'autres exemples d'inclinations naturelles qui ne sont pas accompagnées de moyens actifs de réalisation, mais de simples principes passifs²⁶.

L'on ne peut donc pas nier l'appétit inné de la vision de Dieu sous prétexte que les moyens nécessaires à l'obtention de cette fin transcendent la nature. Mis en présence de la même objection, Thomas d'Aquin lui-même n'a d'ailleurs jamais mis en cause ce désir naturel qu'il réaffirme au contraire très clairement. Et si, dans sa pensée, il ne peut être question de considérer la vision quidditative de Dieu comme une fin naturelle et proportionnée, l'on n'en doit pas moins la considérer comme la fin ultime de la nature. « *Non est aliquid naturae, sed naturae finis* », déclare-t-il en une phrase laconique, mais combien pégnante²⁷.

Il est donc possible de concilier l'existence d'un véritable désir naturel de voir Dieu avec la surnaturalité de celle-ci. C'est d'ailleurs ce que révèle un examen plus approfondi de la notion d'appétit naturel. Entendu au sens que nous avons défini plus haut, c'est-à-dire comme un rapport de complémentarité entre un sujet perfectible et

24. « Lumen gratiae ab extrinseco est; sed receptabilitas gratiae semper subjectum consequitur, et ex principiis subjecti causatur » (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, ad 2). « Quamvis natura humana per se non possit in visionem Dei pertingere, potest tamen ad eam pervenire cum adiutorio gratiae, et ex se habet habilitatem ut in illam perveniat » (*ibid.*, d. 30, q. 1, a. 1, ad 5). « Numquam tamen habilitas ad gratiam ex toto tollitur: quia habilitas ista causatur ex principiis naturae, quae principia... culpa nec tollit nec minuit » (*ibid.*, d. 34, q. 1, a. 5). « Semper manet in anima, quamdiu manet natura » (ad 5). « Habilitas naturae rationalis ad gratiam est potentiae susceptivae, et... talis habilitas naturam rationalem consequitur in quantum hujusmodi » (*De Malo*, q. 2, a. 12). « Totaliter se tenet ex parte naturae » (*ibid.*, a. 11, ad 12). « Est quoddam bonum naturae » (ad 1). Cf. a. 11; *Ia*, q. 93, a. 4; *Ila Ilae*, q. 10, a. 1, la obj. et ad 1; etc.

25. « Est enim observandum Dei visionem non dici finem naturalem hominis, quod homo ad eum naturaliter pervenire possit, sed solum quod natura sit capax visionis Dei, et quod homo naturaliter appetat videre Deum. Sicut lapis quae est in tecto naturaliter appetit esse in centro, et tamen non habet ulla instrumenta naturalia quibus removeat impedimenta ut ad centrum possit penetrare, vel sicut anima separata appetit redire ad corpus et tamen naturaliter non potest » (*Sententiae D. Michaelis Baii... a Roberto Bellarmino refutatae*, dans X.-M. Le Bachelet, *Auctarium bellarminum*, 1913, col. 315A). — Cf. aussi: F. Tolet, *In Summan Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, Q. 1, *De Sacra Doctrina*, art. 1, p. 20.

26. C. Gies, L. IV, c. 97. Cf. aussi: *De Ver.*, q. 24, a. 10, ad 1; *Ia Ilae*, q. 6, a. 5, ad 2; Sylvestre de Ferrare, *Comm. in Contra Gentiles*, L. 1, c. 4, p. 35.

27. *Ia*, q. 62, a. 1.

sa perfection²⁸, l'appétit naturel ne comporte en effet, de soi, aucune exigence. Tout ce qu'il requiert nécessairement, c'est une aptitude passive à recevoir la perfection ainsi désirée. Que dire en effet d'un désir naturel portant sur une perfection que le sujet ne pourrait nullement recevoir, sinon qu'un tel désir serait parfaitement vain ? D'ailleurs, la chose est contradictoire. Il n'en va pas de même d'une inclination naturelle vers un bien que le sujet ne peut se procurer par ses propres forces, encore qu'il soit capable de l'accueillir passivement. Nous l'avons vu, la finalité de la nature et sa cohérence n'exigent pas davantage.

Le désir naturel sera-t-il ou non satisfait ? Cela dépend. Parfois correspondent à ce désir des forces actives capables de procurer son apaisement, « *nisi aliquid impediatur* ». C'est le cas, par exemple, du désir de conservation de la vie que le sujet a la faculté de combler jusqu'à un certain point et à certaines conditions. D'autres fois, par contre, l'appétit naturel n'est que pure réceptivité. La satisfaction du désir dépendra alors de l'intervention d'un autre agent capable de procurer cet apaisement. Une telle intervention n'a cependant rien de nécessaire et d'exigé : elle n'est due en aucune façon.

Le cas de la matière première est intéressant à ce point de vue. L'on sait qu'elle se définit précisément comme une pure puissance toute tendue vers une éventuelle actuation par la forme : elle désire naturellement celle-ci. Ce désir a pour terme la forme la plus noble dont elle soit capable : l'âme humaine. C'est même sur cette ultime forme complétive que porte surtout l'appétit de la matière²⁹. Pourtant, celle-ci n'a bien sûr aucun pouvoir de se procurer cet ultime achèvement³⁰. Bien plus, l'existence de la matière n'exige nullement l'intervention d'un agent supérieur qui viendrait lui fournir cette actuation suprême. Rien ne lui est dû, de telle sorte qu'aucune privation de forme ne peut être considérée comme un mal de la matière. C'est ce que fait ressortir saint Thomas dans ce véritable petit traité sur le mal que nous rencontrons au début du troisième livre de la *Somme contre les Gentils*.

Omnis autem privatio, si propria et stricte accipiatur, est ejus quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta semper est ratio mali. Materia autem, cum sit potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere, nulla tamen est ei debita : cum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu... Privatio igitur formae hujusmodi, comparata ad materiam, non est malum materiae³¹.

L'âme humaine est donc une sorte de perfection surnaturelle pour la matière première, si l'on entend par là une perfection qui ne lui est due en aucune façon et qu'elle ne peut nullement se procurer d'elle-même. Elle n'en désire pas moins naturellement cet accomplissement suprême.

28. Cf. note 7.

29. « Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in ipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ultimum et perfectissimum actum materia consequi potest, tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis... Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam » (C. *Gtes*, L. III, c. 22).

30. « Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur » (C. *Gtes*, L. III, c. 149).

31. C. *Gtes*, L. III, c. 6.

Il en va de même pour l'intelligence qui est comme une matière première à l'égard des formes intelligibles. Il y a en elle un désir naturel de connaître qui porte principalement sur la forme intelligible la plus parfaite, l'essence divine. Ce désir naturel trouve appui dans des forces actives qui ne peuvent lui donner qu'un semblant d'apaisement, car plus on connaît, plus intense est le désir de connaître. De toute manière, laissée à ses seules forces, l'intelligence ne peut aller au-delà de ce que l'intellect agent peut abstraire des perceptions sensibles. Aussi ne peut-elle accéder d'elle-même à cette ultime forme complétive vers laquelle elle est néanmoins tendue de tout son être. De plus, cet achèvement suprême ne lui est dû en aucune façon puisqu'elle peut exister et être relativement parfaite sans cela. Aussi bien, l'absence de la vision béatifique, de soi, n'est pas un mal pour l'intelligence. Elle devient une privation et une peine, dans la seule mesure où Dieu a effectivement ordonné l'homme à la vision béatifique et où celui-ci s'en est délibérément privé par la faute. C'est d'ailleurs là un enseignement très clair de Thomas d'Aquin.

*Carentia divinae visionis potest dupliciter intelligi: vel negative, et sic non est poena, sed defectus naturalis: cuilibet enim naturae creatae convenit ut ex se non habeat unde in Deo visionem ascendere possit; vel privative, et sic est poena, secundum quod importat quandam obnoxietatem ad non videndum Deum*³².

Le désir naturel qui porte l'intelligence vers la vision de Dieu par essence n'implique donc aucune exigence de cette perfection, pas plus que l'appétit de la matière n'exige l'actualisation par l'âme humaine³³. La surnaturalité et la gratuité de la béatitude se trouvent donc ici pleinement sauvegardées.

2. Textes contradictoires?

Il reste, objectera-t-on encore, qu'en de nombreux passages de son œuvre, saint Thomas lui-même rejette clairement tout désir naturel de la vision. Ainsi dans ce texte souventes fois cité :

*Homini inditus est appetitus ultimi finis in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit aliquid speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale bonum quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit*³⁴.

32. *In II Sent.*, d. 20, q. 2, a. 3, ad 4. Cf. aussi: d. 29, q. 1, a. 1, ad 4; d. 30, q. 1, a. 1, ad 5; d. 32, q. 2, a. 2, ad 2; *De Malo*, q. 4, a. 1, ad 14; q. 5, a. 1, ad 15.

33. Nous n'avons donc aucune objection à parler de désir inefficace et conditionnel. Cependant, le désir naturel n'est nullement conditionnel au sens où l'entendait Bañez, i.e. : « je voudrais, si c'était possible » (cf. *Scholastica Commentaria*, P. I, q. 12, a. 1, p. 249). Il s'agit ici de tout autre chose.

34. *De Ver.*, q. 22, a. 7. — Cf. aussi: *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 2; sol 3; *De Ver.*, q. 24, a. 7; ad 6; *De Malo*, q. 3, a. 3; *C. Gtes*, L. IV, c. 95; *Ia Ilae*, q. 5, a. 8, c. et ad 1.

Ce qui permet de résoudre l'apparente contradiction de l'enseignement de saint Thomas qui affirme le désir naturel de la vision de Dieu pour ensuite le nier, c'est la distinction qui doit être soigneusement observée entre deux sens de l'expression « désir ou appétit naturel ». Par désir naturel, l'on peut entendre, en effet, par opposition au vouloir délibéré, cet acte de la volonté, consécutif à l'appréhension de l'intellect, et qui se porte nécessairement vers le bien, vers le bonheur et de façon générale vers tout ce qui convient naturellement au sujet³⁵. L'on peut toutefois désigner aussi par appétit naturel un ordre, une inclination, un simple rapport de matière à forme ; non plus un acte de la volonté, mais une relation entre un sujet perfectible et sa perfection, antérieure à toute connaissance et à tout vouloir³⁶.

L'appétit naturel dont parle si souvent l'Aquinat lorsqu'il traite de la volonté et du libre arbitre doit donc être soigneusement distingué de l'appétit naturel tel que défini précédemment³⁷. C'est là un point d'une extrême importance. C'est en effet cette distinction qui nous permet de concilier la double série de textes que les commentateurs ont eu tant de mal à expliquer. Car, lorsque saint Thomas affirme l'existence d'un désir naturel de voir Dieu chez la créature raisonnable, il se réfère à l'appétit naturel « ontologique » antérieur à toute activité consciente de l'intelligence ou de la volonté³⁸. Au contraire, lorsqu'il nie clairement qu'il y ait un appétit naturel de la volonté portant sur la vision de Dieu, c'est à coup sûr le désir naturel élicite qu'il a en vue et non l'appétit naturel « ontologique ». Ce qu'il nie, c'est le vouloir naturel et non l'appétit naturel de la volonté antérieur à tout vouloir.

En plus des textes eux-mêmes³⁹, c'est le contexte de ces négations répétées qui nous éclaire à ce sujet. Il s'agit toujours soit de sauvegarder la liberté dans le désir de

35. *Ia IIae*, q. 10, a. 1.

36. « Sans doute saint Thomas, *qui semper loquitur formaliter*, lorsqu'il parle du désir naturel des êtres connaissant, entendra désigner d'ordinaire le désir *actuel* de leur faculté appétitive. Celui-ci constitue en effet l'appétit naturel caractéristique de l'être connaissant *comme tel*. Encore sera-t-il parfois forcé de caractériser la simple finalité ontologique, par exclusion de toute activité appétitive... Il nous faut donc distinguer chez l'être connaissant deux appétits naturels, l'élicite et l'ontologique. Le premier appartient au domaine de la psychologie, l'autre en est le fondement d'ordre métaphysique » (J. Laporta, « Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas d'Aquin », *ETL*, 1928, p. 267). Cf. aussi : E. Brisbois, « Désir naturel et vision de Dieu », *NRT*, 54 (1927), pp. 96-97.

37. Sylvestre de Ferrare a merveilleusement bien distingué ces deux sens de l'expression « appétit naturel ». Cf. *Comment in Contra Gentiles*, L. I, c. 4, p. 30.

38. Nous ne pouvons que donner notre entière adhésion à ces lignes de J. Laporta dans lesquelles il exprime sa thèse fondamentale sur le désir de voir Dieu chez saint Thomas : « Pour O'Connor, écrit-il, le désir naturel de voir Dieu est le désir conscient de la volonté, "naturel" une fois découverte l'existence de Dieu. Pour Thomas, au contraire, le désir naturel de voir Dieu existe en toute créature intellectuelle, avant tout acte intellectuel ou volontaire. Ce désir, la finalité, existe dans l'enfant qui vient d'être conçu. Avant que l'homme ne réfléchisse, avant que l'idée de Dieu ne soit entrée dans son esprit, et même s'il nie l'existence de Dieu, l'homme "désire par nature" voir Dieu. Être intelligent, il est fait pour cela. Il n'en sait rien, il le nie, il perd son temps à chercher ailleurs son bonheur ? Néanmoins *naturaliter appetit visionem*, son être est construit pour voir la Vérité suprême » (J. Laporta, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, 1965, p. 43).

39. Du moment, par exemple, que le verbe « *velle* » ou l'expression « *motus voluntatis* » sont employés dans ces textes, l'on peut être sûr qu'il ne s'agit plus de la simple inclination de nature, mais de l'acte naturel de la volonté. Cf. par exemple : *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2 ; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 3 ; *Ia IIae*, q. 5, a. 8 ; *De Ver.*, q. 24, a. 7, ad 6.

la béatitude concrète⁴⁰ et partant, la possibilité du mérite⁴¹ ou de la faute⁴² dans cette option fondamentale; soit de maintenir la nécessité de la grâce et des vertus infuses⁴³; soit encore de montrer que le désir du bonheur peut être universel sans pour cela que la vraie fin ultime soit effectivement désirée par tous⁴⁴. Or, quel est le désir naturel qu'il faut écarter dans ce contexte? Une simple ordination de finalité antérieure à toute connaissance et à toute responsabilité ou bien une nécessité du vouloir qui rendrait inévitable pour tous le choix de la vraie béatitude? C'est à n'en pas douter l'appétit naturel entendu en ce dernier sens que saint Thomas se voit tenu de nier avec la plus grande fermeté. Si la volonté était ainsi déterminée dans son activité qu'elle se portait nécessairement vers ce qui constitue le vrai bonheur, tous les hommes désireraient consciemment la vision de Dieu comme fin ultime; ils n'auraient pour cela nul besoin des vertus infuses et ils n'auraient aucun mérite à ce faire. Or ce sont là des choses insoutenables. Il est donc impossible d'admettre l'existence d'un désir élicite naturel de la vision de Dieu et c'est précisément sur lui que porte la négation de saint Thomas. Ce que l'homme veut naturellement, c'est le bonheur en général; il demeure cependant libre de le chercher dans tel ou tel bien concret.

Malgré tout ce qui précède, il reste que saint Thomas rejette parfois le désir naturel de la vision, non pas pour justifier l'existence de la liberté et du mérite dans le choix de la fin ultime ou encore pour expliquer que tous ne désirent pas la vraie béatitude, mais bien parce qu'un tel désir lui semble inconciliable avec le caractère surnaturel de la fin ultime. Ces passages sont nombreux. Rappelons simplement quelques affirmations particulièrement nettes:

Bonum proportionatum *movet* appetitum; non enim naturaliter appetuntur ea quae non sunt proportionata⁴⁵.

Nulla creatura rationalis potest habere *motum* voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente⁴⁶.

Quamlibet naturam consequitur appetitus conveniens fini suae naturae, sicut grave naturaliter tendit deorsum, et appetit ibi quiescere. Si autem sit appetitus alicujus rei supra naturam suam, illa res non *movetur* ad illum finem naturaliter, sed ab alio quod est supra naturam suam⁴⁷.

Ce qu'il faut dire encore à ce propos, c'est que le désir qui se trouve ici rejeté est un mouvement, un acte de la volonté, comme l'indiquent d'ailleurs les mots en italique dans ces textes. Bref, c'est le désir élicite naturel que saint Thomas rejette ici encore. Quant au désir dont nous parlons, c'est un désir qui n'est pas un acte, mais un rapport de matière à forme.

40. Cf. *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2; *De Malo*, q. 3, a. 3; *C. Gtes*, L. IV, c. 95.

41. Cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 3; *De Ver.*, q. 22, a. 7.

42. Cf. *De Ver.*, q. 24, a. 7, ad 6.

43. Cf. *In II Sent.*, d. 29, q. 1, a. 1; *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4; d. 27, q. 2, a. 2, ad 4; d. 33, q. 1, a. 2, sol. 3; *De Ver.*, q. 14, a. 3, ad 9; q. 27, a. 2; *De Virt. in comm.*, q. un., a. 5; a. 10; a. 12, ad 6; *De Spe.*, q. un., a. 1, ad 8; *Ia IIae*, q. 62, a. 2; a. 3; q. 114, a. 2.

44. Cf. *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 2.

45. *De Spe.*, q. un., a. 1, ad 8.

46. *Ia*, q. 62, a. 2.

47. *In II Cor.*, c. 5, l. 2, n. 160.

D'ailleurs, dans ces textes comme dans les autres passages où la surnaturalité de la vision fait exclure le désir naturel, il s'agit de maintenir la nécessité des vertus infuses pour faire connaître à l'homme sa vraie fin ultime et l'incliner vers elle⁴⁸. Or le rôle de ces vertus se situe à un tout autre plan que celui du désir naturel tel que nous l'entendons ici. Elles ne viennent rien changer à ce rapport de perfectibilité qui relie les facultés supérieures de l'homme à leur ultime achèvement. Ce rapport est aussi permanent et immuable que la nature elle-même ; il fait corps avec elle : « *consistit in ipsa natura mentis* »⁴⁹. Elles sont cependant nécessaires pour que l'homme connaisse sa fin ultime concrète et qu'il y tende consciemment et librement⁵⁰. Cela, le désir naturel dont nous parlons ne peut absolument pas le donner.

Le désir naturel de voir l'essence divine, écrit fort justement le P. S. Dockx, bien que proportionné à cette fin, en tant que puissance intellectuelle capable d'être actée par la forme divine, autrement dit en tant que capable de *recevoir* en elle l'essence divine, est pourtant totalement incapable de susciter dans le sujet lui-même des actes proportionnés à cette fin, c'est-à-dire des actes par lesquels il se porterait lui-même vers cette fin, du fait que voir l'essence divine n'est que le propre de l'agir divin⁵¹.

L'existence du désir naturel tel que nous l'avons défini n'enlève donc absolument rien à la nécessité de la grâce et des vertus infuses. Il en irait autrement de l'appétit naturel élicite qui rendrait parfaitement superflu l'apport de ces perfections surnaturelles. Il supposerait en effet la connaissance de la béatitude et il inclinerait nécessairement vers elle : plus besoin de la foi, de l'espérance et de la charité. C'est donc ce désir naturel qu'il s'agit d'écarter et c'est précisément celui que saint Thomas rejette dans tous ces textes qu'on a coutume d'apporter en objection contre la thèse de l'appétit inné.

Ainsi, c'est la distinction entre deux sens de l'expression *désir naturel* qui permet de résoudre le problème posé par la double série de textes où saint Thomas paraissait se contredire, affirmant d'un côté l'existence du désir naturel de la vision, la niant par ailleurs de façon non moins explicite. Nous avons aussi montré que l'argument de la cohérence de la nature, si souvent invoqué dans le débat sur le désir de voir Dieu, n'avait pas la portée absolue qu'on lui prêtait et que, par fidélité à l'esprit aussi bien qu'à la lettre du Docteur Commun, force nous était de le nuancer, en particulier dans le cas de la créature raisonnable, image de Dieu et capable du souverain bien.

3. L'homme et sa fin surnaturelle

Tant au plan de la connaissance qu'au plan de l'amour, l'homme a une soif d'absolu : il désire naturellement l'inconditionnel. Du fait qu'elle peut s'élever à la

48. Cf. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4 ; d. 27, q. 2, a. 2, ad 4 ; d. 33, q. 1, a. 2, sol. 3 ; *De Virt. in comm.*, q. un., a. 5 ; a. 10 ; a. 12, ad 6.

49. « *Homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum : et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus* » (*Ia*, q. 93, a. 4).

50. C'est la finalité même de la révélation : cf. Conc. du Vat. I, *Const. dogm. « De fide cath. »*, c. 2, *DzS* 3005 ; Conc. du Vat. II, *Const. dogm. « De divina revel. »*, c. 1, nn. 2 et 6 ; saint Thomas, *Ia*, q. 1, a. 1 ; *C. Gtes*, L. I, c. 5.

51. S. Dockx, « Du désir naturel de voir l'essence divine », *Arch. de Phil.*, 27 (1964), p. 85.

connaissance universelle, au-delà des singuliers et du contingent, l'intelligence ne se satisfait pas de connaître telle ou telle vérité particulière. Elle aspire à la totalité du connaître. Elle est orientée vers l'explication ultime de toutes choses. En fait, comme Thomas d'Aquin n'a pas hésité à le répéter, elle désire naturellement voir Dieu, le connaître par essence. Rien en-dehors de cet ultime achèvement ne saurait apaiser pleinement sa soif d'intelligence.

De même et par voie de conséquence, la volonté est, elle aussi, infinie dans ses aspirations. Elle n'est pas faite pour l'amour de tel ou tel bien particulier, mais elle tend naturellement vers le bien dans toute son universalité. Quel que soit l'être sur lequel se porte son amour, il y a toujours un élan vers le maximum qui subsiste et qui provoque chez elle une insatisfaction et une certaine forme de déception. Cette soif d'absolu, ce désir naturel du vrai et du bien dans toute leur « absoluïté » se traduisent en effet dans l'insatisfaction ressentie par le sujet en présence de toute connaissance imparfaite ou partielle, ou de tout amour d'un bien qui n'est pas, de fait, l'Absolu⁵².

Manifester cette quête d'infini qu'il y a dans l'homme, c'est faire une brèche dans la prétention à l'autosuffisance qui caractérise l'humanisme séculier. C'est montrer du même coup que l'idée d'une promotion de l'homme à une vocation surnaturelle est loin d'être chose impensable, mais qu'au contraire, elle est tout à fait pertinente (*relevant*) et convient au plus haut point, trouvant déjà chez l'homme, sinon une exigence, du moins un certain vœu et une certaine attente. En établissant ainsi qu'une saine conception de l'homme ne saurait se fermer à l'idée d'un salut surnaturel, mais devrait comporter, à titre essentiel, l'ouverture à la transcendance, la théologie, en plus de montrer la convenance du message chrétien de salut, se trouve d'ailleurs à restituer à l'homme sa noblesse. Car toute la dignité de l'homme n'est-elle pas d'être capable de Dieu et de pouvoir être élevé à une fin si éminente qu'elle transcende absolument ses propres forces? « *In hoc praeeminet omni creaturae* »⁵³.

Ainsi apparaît clairement, à notre avis, l'actualité de l'enseignement de saint Thomas sur le désir naturel de voir Dieu. D'une part, il nous fournit une analyse du dynamisme de la connaissance intellectuelle qui conserve toute sa valeur et qui peut toujours contribuer pour une large part à faire voir l'homme en quête d'un achèvement transcendant les limites de sa nature. Toutefois, l'actualité de cet enseignement réside davantage encore dans la conception de l'homme et du surnaturel qu'il véhicule. C'est ce que nous nous sommes efforcé de montrer. Dans la perspective de saint Thomas, qui n'est pas du tout celle du « système de la nature pure », mais bien plutôt celle de la tradition et du grand âge scolastique, l'homme n'est pas un être fermé sur lui-même, capable d'atteindre à son plein achèvement par les seules forces

52. Dans son vocabulaire à lui, P. Tillich exprime au fond la même idée lorsqu'il écrit : « Dans la vraie foi, la préoccupation ultime est soucieuse de ce qui est véritablement absolu, tandis que dans la foi idolâtrique des réalités provisoires et finies sont élevées au niveau de l'absolu. La conséquence inévitable de la foi idolâtrique est la "déception existentielle", déception qui atteint l'homme dans son existence » (*Dynamique de la foi*, Tournai, 1968, pp. 29-30).

53. *De Malo*, q. 5, a. 1.

de sa nature. À vrai dire, ses facultés actives ne sont pas à la mesure de son désir naturel⁵⁴. Or, chose assez paradoxale, c'est en cela précisément que réside sa dignité. À la différence des autres créatures, en effet, l'homme est ouvert à une finalité transcendante qui est participation à la vie et au bonheur même de Dieu. Dans une telle optique, la vocation surnaturelle n'apparaît pas comme un ornement superflu, mais comme la seule fin susceptible d'achever pleinement le désir d'absolu qu'il y a dans l'homme. C'est une telle conception de l'homme et du surnaturel que la théologie doit s'efforcer d'établir et de proposer aux hommes de notre temps, si du moins elle veut éviter qu'ils n'opposent à l'évangile une fin de non-recevoir. Il lui faut montrer que, pour se réaliser parfaitement, l'homme doit accéder à un au-delà de lui-même, dans l'extase de la participation à une vie supérieure.

*
* *
*

Nous avons voulu montrer ici que l'on pouvait admettre l'existence d'un authentique désir naturel de voir Dieu sans compromettre le caractère surnaturel (*non proportionatum*) de la vision béatifique. De nouvelles difficultés surgissent cependant dès lors qu'on considère le caractère gratuit (*non debitum*) de notre fin surnaturelle et qu'on essaie de concilier cette donnée élémentaire de la foi avec l'existence d'un désir naturel de la vision de Dieu. Nous nous y arrêterons dans la seconde partie de notre étude⁵⁵.

54. « D'une part, comme créature, il fait l'expérience de ses multiples limites; d'autre part, il se sent illimité dans ses désirs et appelé à une vie supérieure » (Vat : II, *Constit. pastor.* « *Gaudium et Spes* », n. 10, 1).

55. Elle paraîtra dans un prochain numéro du *Laval théologique et philosophique*.