

## La science de l'*Ipsum Esse subsistens*

Serge-Thomas Bonino, o. p.

Dans le thomisme des Temps modernes, l'enseignement de saint Thomas d'Aquin sur la science divine, c'est-à-dire sur la connaissance parfaite que Dieu a de lui-même et, en lui-même, de toutes choses, a été irrésistiblement entraîné dans l'orbite de la controverse *De auxiliis*. La question de la science divine s'est dès lors trouvée réduite à une sorte de préambule métaphysique au traité de la grâce et à la résolution du problème de la *concordantia* entre la providence divine (qui implique la prescience) et la liberté humaine.

Or, un regard historiquement contextualisé sur la problématique de la science divine au Moyen Âge indique que, si le problème de la *concordantia* domine encore effectivement la réflexion sur la science de Dieu au XII<sup>e</sup> siècle, tel n'est plus le cas chez saint Thomas. Certes, saint Thomas ne néglige aucunement cette problématique essentielle à toute théologie chrétienne, mais, au XIII<sup>e</sup> siècle, les enjeux de la question de la science divine se sont déplacés. Pour le dire en un mot: on est passé d'une problématique "augustinienne" à une problématique "aristotélicienne". À côté du problème de l'accord entre la prescience divine et la liberté humaine s'impose celui de l'extension de la science divine: comment justifier aux yeux de la raison le dogme de l'omniscience divine. Un simple indice encore très quantitatif: l'article matériellement le plus important de la q. 2 des *Quaestiones disputatae de veritate*, question tout entière consacrée à la science divine, est l'article 5 qui traite de la science divine du singulier (454 lignes dans l'édition Léonine) et non pas l'article 12 (440 lignes) qui traite de la connaissance divine des futurs contingents, thème traditionnellement lié à la problématique de la *concordantia*<sup>1</sup>.

---

Artículo recibido el 8 de noviembre de 2017 y aceptado para su publicación el 19 de noviembre de 2017.

<sup>1</sup> Sur la q. 2 du *De veritate*, cf. THOMAS D'AQUIN, *De la vérité*. Question 2 (La science Espiritu LXVIII (2019) · n.º 157 · 11-23

Si donc on veut exprimer toute l'intelligibilité de l'enseignement de saint Thomas sur la science divine, il faut le replacer dans son contexte et par conséquent accorder toute son attention au thème de l'omniscience divine. En effet, la tâche principale des théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle a été d'établir, premièrement, contre Aristote (ou du moins une certaine lecture d'Aristote), que Dieu connaît le monde, et, deuxièmement, contre les *falāsifa*, que Dieu connaît directement jusqu'aux moindres déterminations, physiques et spirituelles, des créatures. L'enjeu est de taille: il ne s'agit de rien moins que de défendre l'universalité de la Providence, doctrine clé de la foi chrétienne. Si Dieu, en effet, ignorait, ne serait-ce qu'en partie, ce qui se passe dans notre monde, comment serait-il encore le *Pantocrator*, le Maître du cosmos et de l'histoire, "Celui qui mène toutes choses au gré de sa volonté" (*Ep* 1, 11) ?

Or, la question de l'extension de la science divine dépend très directement de la compréhension des rapports métaphysiques entre Dieu et le monde, de sorte que le débat se noue et se dénoue autour d'une métaphysique de la création. Un parcours en deux étapes va le montrer:

1/ Dans un premier temps, j'établirai qu'au XIII<sup>e</sup> siècle tous les protagonistes du débat sur la science divine s'accordent pour reconnaître un lien de dépendance direct et strict entre la science de Dieu et sa causalité créatrice.

2/ Si ce lien entre l'extension de la science de Dieu et l'extension de sa causalité est admis par tous, il n'en conduit pas moins à des conclusions radicalement différentes puisque les théologiens chrétiens en déduisent que Dieu est omniscient tandis que les "philosophes" se contentent d'ordinaire d'affirmer que Dieu a une connaissance générale mais non particulière des réalités de notre monde. Dans un second temps, j'établirai donc que ces divergences proviennent d'une approche différente de la causalité divine et, en dernière analyse, d'un conflit d'ontologies.

## I. La science du Créateur

À partir du moment où est mise en circulation l'intégralité du corpus aristotélicien en latin, la question de la science divine de l'univers – à commencer par la question *an sit* de son existence même – prend une actuali-

---

en Dieu). Introduction, traduction et commentaire de S.-Th. Bonino, o.p., avec une préface de R. Imbach, "Vestigia, 17", Paris-Fribourg, 1996, xiv-624.

té nouvelle. Non seulement les textes d'Aristote véhiculent une nouvelle théorie de la connaissance qui oblige les théologiens à repenser la question de la science divine en fonction de ces nouvelles catégories noétiques, mais, plus radicalement encore, ces textes contiennent un enseignement explicite sur la science de Dieu dont la conciliation avec la foi chrétienne ne va pas de soi. Dans sa *VI<sup>e</sup> Conférence sur l'Hexaëmeron*, qui marque l'apogée de son anti-aristotélisme, saint Bonaventure reproche au Philosophe et à ses sectateurs d'avoir "exécré la théorie des Idées de Platon" et, par conséquent, d'avoir prétendu que:

Dieu ne connaît que soi seul et n'a besoin de la connaissance d'aucune autre chose et meut comme désiré et aimé. Ces philosophes posent que Dieu ne connaît rien ou nul être en particulier [...]. De cette première erreur s'ensuit une autre, à savoir que Dieu n'a ni prescience ni providence, du fait qu'il n'a pas en soi les raisons des choses par lesquelles il les connaît<sup>2</sup>.

Certes, le premier Moteur immobile, tel qu'Aristote le présente au livre  $\Lambda$  de la *Métaphysique*, pense. Il se distingue en cela de l'Un de la tradition platonicienne qui, dans son absolue transcendance, se situe au-delà même de la pensée avec la dualité sujet-objet qu'elle implique. Le Dieu d'Aristote est même Acte pur de penser, l'intellect divin s'identifiant à son acte d'intellection<sup>3</sup>. Mais que pense-t-il? Quel est l'objet de son intellection? Telle est bien, au dire d'Averroès, "la plus noble de toutes les questions sur Dieu"<sup>4</sup>.

En vertu du principe selon lequel l'acte de penser est spécifié par son objet, l'objet de la contemplation divine ne peut être que ce qu'il y a de plus divin et de plus digne, à savoir Dieu lui-même. "L'Intelligence suprême se

<sup>2</sup> BONAVENTURE, *Collationes in Hexaëmeron*, VI, 2-3 ("Opera omnia, 5", Quaracchi, 360-361): "[Aristoteles] in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desideratum et amatum. Ex hoc ponunt, quod nihil, vel nullum particulare cognoscat. [...]. Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet praescientiam nec providentiam, ex quo non habet rationes rerum, per quas cognoscat."

<sup>3</sup> Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*,  $\Lambda$ , ch. 7 et 9.

<sup>4</sup> AVERROÈS, *In Metaphysica*, XII, com. 51 (*Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venise, 1652, t. VIII, 335 D): "Quia ista quaestio est nobilissima omnium, quae sunt de Deo, scilicet scire quid intelligit, et est desiderata ab omnibus naturaliter."

pense donc elle-même puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent<sup>5</sup>". Dieu, selon la formule fameuse, est "pensée qui se pense" ou "pensée de pensée"<sup>6</sup>". En outre, puisque l'objet joue dans la noétique aristotélicienne le rôle d'un principe déterminant, la pensée divine ne peut absolument pas dépendre d'un objet extérieur. Ce serait introduire une impensable passivité dans l'Acte pur et une dépendance dans la Cause première.

Faut-il en conclure que Dieu ne connaît que sa propre essence, seul objet digne de sa contemplation, et, par conséquent, qu'il ignore l'univers? Peut-on se prévaloir du texte d'Aristote pour nier l'omniscience divine? *Métaphysique* Λ, ch. 9 se présente donc à saint Thomas avec une forte charge subversive. Il est un texte à "neutraliser". De fait, saint Thomas s'emploie à montrer que faire dire à ce texte que Dieu ignore l'univers revient à méconnaître et à trahir l'*intention* du Philosophe<sup>7</sup>. Cette exégèse de *Métaphysique*, Λ, ch. 9 est explicite dans la *Sententia super Metaphysicam*. Lorsqu'il parvient au passage où Aristote explique que Dieu se pense lui-même parce qu'il ne peut penser que l'objet le meilleur, saint Thomas interrompt le commentaire suivi pour insérer, dans une sorte de parenthèse, une de ces *considerationes* dont il a le secret<sup>8</sup>. Il y explique que, lorsque Philosophe dit que Dieu ne connaît rien d'autre que lui-même, son intention est seulement d'affirmer que Dieu ne peut connaître rien d'autre que lui-même... qui soit la perfection de son intellect, c'est-à-dire qui joue dans l'acte de connaître le rôle de principe déterminant, de forme (*species*). L'impossibilité, signalée par le Stagirite, que Dieu connaisse autre chose que sa propre essence porte donc sur l'objet qui détermine l'intellect, c'est-à-dire le *medium* de la connaissance, mais non sur les termes atteints par l'acte d'intelliger, c'est-à-dire les choses connues. Cette précision est décisive. Car "il ne s'ensuit pas que toutes les autres choses que lui lui soient inconnues". Bien au contraire, "en s'intelligent, Dieu intellige toutes les autres choses"<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ, ch. 9 (1074 b 33-34; tr. fr. J. Tricot, 701).

<sup>6</sup> *Ibid.* (1074 b 34-35).

<sup>7</sup> Sur la notion d'"intentio auctoris" au Moyen Âge, cf. M. R. NARVAEZ, *Thomas d'Aquin lecteur*. Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge, Louvain – Paris – Walpole (MA), 2012.

<sup>8</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sententia in Metaphysicam*, XII, lect. 11 (n° 2614-2616).

<sup>9</sup> *Ibid.* (n° 2614): "Considerandum est autem quod Philosophus intendit ostendere, quod Deus non intelligit aliud, sed seipsum, in quantum intellectum est perfectio intelligentis, et eius, quod est intelligere. Manifestum est autem quod nihil aliud sic potest intelligi a Deo, quod sit perfectio intellectus eius. Nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ei ignota; nam intelligendo se, intelligit omnia alia."

Saint Thomas explique alors comment Dieu, du fait même qu'il se connaît parfaitement lui-même, connaît nécessairement toutes les créatures. En effet, "plus un principe intellige parfaitement, plus il intellige en lui-même ses effets (*effectus*), car les effets (*principiata*) sont contenus dans la vertu active du principe". Nous verrons bientôt l'origine de cette proposition. Par conséquent, poursuit saint Thomas, "puisque, comme on l'a dit, le ciel et toute la nature dépendent du premier Principe, c'est-à-dire de Dieu, il est clair que Dieu, en se connaissant lui-même, connaît toutes choses<sup>10</sup>". Habile récupération ! Car, si l'on se reporte, comme saint Thomas nous y invite, au ch. 7 de *Métaphysique*  $\Lambda$  où Aristote énonce effectivement qu' "à un tel Principe sont suspendus le Ciel et la nature<sup>11</sup>", la dépendance en question concerne l'ordre de la cause finale. Elle signifie l'attrait souverain qu'exerce le premier Moteur sur tous les êtres. Or, saint Thomas fait comme s'il s'agissait aussi d'une dépendance dans l'ordre de la causalité efficiente. Bref, il substitue au premier Moteur d'Aristote le Dieu Créateur de la révélation biblique, ou plutôt, il promeut le premier Moteur au rang de Créateur.

Cette exégèse d'Aristote est constante dans l'œuvre de saint Thomas<sup>12</sup>. Le principe mis en œuvre s'applique d'ailleurs aussi analogiquement à la volonté divine. Dieu aime toutes choses en s'aimant lui-même. L'amour de Dieu pour les créatures est inclus dans l'amour que Dieu porte à son infinie Bonté parce que les créatures sont des participations à cette Bonté<sup>13</sup>. Dans le cas de la pensée comme dans celui de l'amour, saint Thomas distingue donc l'objet premier et direct qui détermine la faculté divine (intellect ou volonté) et qui ne peut être que l'Essence divine elle-même, et l'objet second et indirect qui est atteint (connu et aimé) dans l'objet direct.

<sup>10</sup> *Ibid.* (n° 2615): "Cum enim ipse sit ipsum suum intelligere, ipsum autem est dignissimum et potentissimum, necesse est quod suum intelligere sit perfectissimum: perfectissime ergo intelligit seipsum. Quanto autem aliquod principium perfectius intelligitur, tanto magis intelligitur in eo effectus eius: nam principiata continentur in virtute principii. Cum igitur a primo principio, quod est Deus, dependeat caelum et tota natura, ut dictum est, patet, quod Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit."

<sup>11</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*,  $\Lambda$ , c. 7 (1072 b 13-14; tr. J. Tricot, 680).

<sup>12</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, d.35, q.1, a.2; *CG*, I, c. 70 (n° 600). Cf. G. DUCOIN, "Saint Thomas commentateur d'Aristote, Étude sur le commentaire thomiste du livre Lambda des Métaphysiques d'Aristote", *Archives de Philosophie* 20 (1957), 400-445; J. J. HERRERA, "Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit. A proposito de la recepción tomasiana de Metaphysica XII, 9", *Cauriensia* 9 (2014), 49-74.

<sup>13</sup> Cf., par exemple, THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 19, a. 2.

Cette exégèse “neutralisante” d’Aristote n’est pas propre à saint Thomas. Elle est commune chez les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle et remonte en fait à l’Antiquité tardive. En effet, dans le climat très religieux qui imprègne la philosophie hellénistique, certains disciples d’Aristote avaient déjà cherché à “assouplir” la pensée du Maître pour rendre possible, dans une perspective aristotélicienne, la connaissance par Dieu de l’univers. Pour ce faire, il était impossible de transgresser la loi d’airain qui interdit que l’Acte pur soit déterminé par quoi que ce soit d’extrinsèque. La seule possibilité était d’admettre une certaine (pré)existence intelligible de l’univers en Dieu. Dès lors, en se connaissant lui-même, Dieu peut connaître l’univers sans avoir à “sortir” de lui-même ou à se pencher au balcon pour s’informer de la situation. Cette solution apparaît pour la première fois, semble-t-il, chez Thémistius (IV<sup>e</sup> siècle)<sup>14</sup>. L’inspiration néoplatonicienne de cette connaissance “par le dedans” ne fait aucun doute. Ainsi, Proclus appliquait aux hénades le principe de Porphyre selon lequel chaque chose se trouve en une autre selon la nature propre de cette dernière. Il pouvait ainsi affirmer que les hénades connaissent en elles-mêmes les réalités qui leur sont inférieures.

Cette manière élégante de tourner l’obstacle aristotélicien sera adoptée par la théologie chrétienne. On en trouve un écho chez Denys (dont le ch. 7 des *Noms divins* est une des sources principales de saint Thomas sur la science divine). Mais Denys va plus loin que Thémistius puisqu’il donne la raison précise de la présence intelligible de l’univers en Dieu. Si Dieu connaît toutes choses en lui-même, c’est parce qu’il en est la cause:

L’Intellect divin contient toutes choses dans une connaissance transcendante à tout objet, car, en tant qu’il est Cause de tout, il embrasse d’avance en lui le savoir sur toutes choses [...], connaissant en lui-même toutes les autres réalités, et pour ainsi dire à partir de leur principe, et les

<sup>14</sup> Cf. THÉMISTIUS, *Paraphrase de la Métaphysique d’Aristote: livre Lambda*, tr. R. Brague, Paris, 1999, ch. IX (111, 112, 115): “En fait, son intellection (porte) sur une seule chose uniquement; et cette chose est celle qui est au comble de l’excellence et de la grandeur [...]. Et de même que l’œil à la vue perçante voit plusieurs choses à la fois, de même, voire plus encore que cela, l’intellect premier intellige tous les intelligibles à la fois en intelligeant sa propre essence. [...] Et c’est parce que si, quand il intellige son essence, il intellige qu’il est ce qu’il est, alors il intellige du coup, à partir de son essence, qu’il est la cause de toutes choses et leur principe”. Cf. S. PINÈS, “Some distinctive metaphysical conceptions in Themistius’ Commentary on Book Lambda and their place in the history of philosophy”, dans *Aristoteles Werk und Wirkung*. P. Moraux gewidmet, J. Wiesner (ed.), 2 bd.: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben, Berlin – New York, 1987, 177-204.

amenant à l'existence. C'est là, je crois, ce qu'exprime l'Oracle lorsqu'il dit: 'Celui qui sait toutes choses avant leur production' [*Dn* 13, 42]. Ce n'est point, en effet, à partir des étants que l'Intellect divin s'instruit et connaît les étants, mais à partir de lui-même et en lui-même, à titre de Cause, il possède d'avance et embrasse par anticipation le savoir, la connaissance et l'essence de toutes choses<sup>15</sup>.

Ce lien entre causalité et connaissance est la clé de la réflexion thomassienne sur la science divine. Comment rendre raison, en effet, de la présence en Dieu de la similitude formelle des créatures, nécessaire pour que Dieu les connaisse ? Pour saint Thomas, il y a un lien direct entre la similitude (c'est-à-dire le fait d'avoir en commun, au moins sur un mode analogique, une même perfection formelle) et la causalité. Lorsque deux réalités se ressemblent, il faut que l'une soit cause de l'autre ou que l'une et l'autre aient une cause commune. Cette dernière possibilité (qui est la clé du modèle utilisé par saint Thomas pour rendre raison de la science angélique du monde<sup>16</sup>) est évidemment à exclure dans le cas de la Cause première. Il reste que Dieu et le monde entretiennent entre eux un rapport de causalité. Comme Dieu, Acte pur, ne peut être "informé" par rien d'extérieur à lui-même, c'est-à-dire ne peut être déterminé par autre chose que par lui-même, il faut en conclure que Dieu possède – ou plutôt que son essence est par identité – la *similitudo* du monde parce qu'il en est la cause efficiente-exemplaire. C'est donc le fait que Dieu soit Créateur qui permet d'affirmer que son essence est la similitude des créatures et qu'il peut, en conséquence, connaître toutes choses en se connaissant lui-même.

Ce raisonnement suppose l'axiome métaphysique selon lequel, toute cause produisant un effet semblable à elle (*omne agens agit sibi simile*), l'effet préexiste de quelque manière dans la cause. Les créatures existent donc dans le Créateur comme l'effet existe dans sa cause. Il est clair, en outre, que les effets ne préexistent pas dans leur cause avec l'être qu'ils possèdent *in propria natura*, c'est-à-dire une fois posés dans leur existence autonome, mais par leur similitude formelle. L'essence divine contient

<sup>15</sup> PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les Noms divins*, VII, 2 ("SC579", 60-61). Cf. C. D'ANCONA, "Proclus, Denys, le Liber de Causis et la science divine", dans O. BOULNOIS et al., *Le Contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2002, 19-44.

<sup>16</sup> Cf., par exemple, THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 8, a. 8.

donc en son unité, sur un mode synthétique suréminent, toutes les perfections qui peuvent se rencontrer à l'état dispersé dans les créatures et dont elle est, en dernière analyse, la cause. Elle les contient toutes en source et les récapitule. Comme, d'autre part, l'effet existe dans sa cause selon le mode de la cause, les effets d'un principe immatériel et intelligent (Dieu, en l'occurrence) existent en lui sur un mode intelligible. Ils sont donc tous connus de lui.

## II. Le conflit des ontologies

Le lien que nous venons de manifester entre la causalité et la science divines nous autorise à poser la loi suivante: la science de Dieu a la même extension que sa causalité. Une règle opératoire s'en déduit aussitôt: un objet est connu de Dieu (et relève de sa providence) si et seulement si cet objet est de quelque manière un effet de la causalité divine.

Tous les protagonistes du débat, au XIII<sup>e</sup> siècle, admettent cette loi. De sorte que le débat sur l'omniscience se ramène en définitive à un débat sur la nature et l'extension de la causalité divine. Pour qui soutient –parce que c'est, entre autres, une exigence de la foi chrétienne– que Dieu sait toutes choses et gouverne le monde dans ses moindres détails, il faut nécessairement tenir que cette causalité est totale aussi bien en extension qu'en compréhension, profondeur ou intensité. Elle atteint tous les étants et tout dans chaque étant. Or, c'est précisément ce que ne peuvent admettre les “philosophes” qui défendent une approche émanatiste et médiatiste de la production des étants. Pour eux, la causalité divine est certes première et, en ce sens, elle est universelle, mais elle n'atteint pas tout directement dans les étants concrets. Or cette divergence sur l'extension de la causalité divine (avec ses conséquences sur la science divine) s'explique par un conflit d'ontologies c'est-à-dire une divergence sur ce que c'est que l'être.

En effet, unanimes pour reconnaître un lien entre causalité et science divines, “philosophes” et “théologiens” s'accordent aussi pour identifier l'être comme l'effet propre de la causalité divine. On admet, de part et d'autre, que, dès lors qu'un objet se présente de quelque manière comme un étant, il relève de la causalité divine et, par suite, est connu de Dieu. Si donc “philosophes” et “théologiens” partant de prémisses identiques aboutissent à des conclusions opposées (Dieu connaît le monde en général; Dieu connaît le réel jusqu'en ses moindres déterminations), c'est qu'il y a une équivoque

sur l'être, effet propre de la causalité divine. Plus précisément, une équivoque sur la "part" de l'être en chaque étant.

Les systèmes émanatistes et médiatistes que ne cesse de combattre saint Thomas dans ses écrits ont en commun de nier l'universalité de la science divine des créatures parce qu'ils supposent que la causalité divine est partielle: elle n'atteint dans les créatures que certaines déterminations, les plus générales. Ce qui suppose une conception de l'être bien particulière. De cette conception, l'arg. 3 de l'a. 4 de la q. 2 des *Q. de veritate* offre une bonne description<sup>17</sup>. Cet argument dirigé contre la thèse selon laquelle Dieu a une connaissance propre (et non générale) des créatures s'inspire d'Averroès<sup>18</sup>. Il est formé d'un enchaînement de deux "syllogismes". Le premier part d'une prémisse que partage sans réserve saint Thomas: Dieu est la cause des choses parce qu'il leur communique (*influere*) l'être. Mais aussitôt l'objectant ramène implicitement la causalité ontologique de Dieu au rang d'une causalité intramondaine ou prédicamentale puisqu'il la compare à la causalité du feu vis-à-vis de la chaleur. Le feu est pour les Anciens la chaleur par essence et l'exemple du feu illustre classiquement cette vérité que le premier dans un genre est la cause de tout ce qui est dans ce genre (principe de la causalité du maximum ou du *maxime tale*<sup>19</sup>). L'objectant poursuit en affirmant, à juste titre, que le feu, s'il se connaissait lui-même comme source de chaleur, ne connaîtrait les autres êtres que sous l'aspect où ils sont chauds et non, par exemple, sous l'aspect où ils sont durs ou mous. Par conséquent –et c'est une conséquence que saint Thomas, si l'on s'en tient au sens littéral de la formule, admet là encore sans réserve– "Dieu en connaissant son essence ne connaît les autres choses que pour autant qu'elles sont des étants (*entia*)". Toutefois l'objection conclut –à tort– que connaître les choses en tant qu'étants signifie les connaître non pas d'une

<sup>17</sup> THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 3, arg. 3: "Sicut Deus est causa rerum, eo quod eis esse influit; ita ignis est causa calidorum ex hoc quod eis calorem influit. Sed si ignis seipsum cognosceret, cognoscendo calorem suum non cognosceret alia, nisi in quantum sunt calida. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non cognoscit alia, nisi in quantum sunt entia. Sed istud non est habere cognitionem propriam de rebus, sed maxime universalem. Ergo Deus non habet propriam cognitionem de rebus."

<sup>18</sup> Cf. AVERROÈS, *In Met.*, XII, com 51 (VIII, 337 AB): "Et veritas est, quod primum scit omnia, secundum quod scit se tantum scientia in esse, quod est causa eorum esse, v.g. qui scit calorem ignis tantum, non dicitur nescire naturam caloris existentis in reliquis calidis: sed iste est ille, qui scit naturam caloris, secundum quod est calor."

<sup>19</sup> Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, II, ch. 1 (993 b 24-26; tr. Tricot, 109).

manière propre (c'est-à-dire en étant capable de distinguer les diverses espèces d'étant) mais d'une manière très générale, et même de la manière la plus vague et confuse qui soit.

Il y a manifestement équivoque sur la nature de l'*esse* et partant sur la nature de son universalité. Pour l'objectant (pour Averroès), ainsi que le suggère la comparaison avec le feu, l'être est conçu comme un genre dont Dieu serait la réalisation maximale et, par le fait même, la cause. L'être serait le genre suprême, la détermination la plus générale en extension en même temps que la plus pauvre en compréhension puisque l'être n'est que le simple fait pour un étant d'"exister", c'est-à-dire de se tenir hors de ses causes. Il est une forme générale, une sorte de substrat minimal sur lequel viennent se greffer pour l'enrichir les déterminations ultérieures (vivant, animal, homme...).

Dans cette perspective, la causalité du premier Être, dont l'effet propre est l'être des choses, n'atteint qu'une partie de la chose, ce par quoi elle est un étant, c'est-à-dire existe hors de ses causes. Quant aux déterminations ultérieures, et donc quant à la distinction entre les choses, elles sont l'effet des causes secondes et elles échappent de soi à l'action directe et même à l'intention de la Cause première. Par conséquent, la connaissance que Dieu a des choses ne peut être qu'une connaissance très générale et très imparfaite.

Comment saint Thomas répond-il à l'objection selon laquelle en se connaissant lui-même l'Être subsistant ne connaîtrait les choses qu'en général<sup>20</sup> ? En quelques mots, il récuse la comparaison entre la causalité du feu et celle de Dieu. En effet, le feu, Chaleur en soi, n'est pas la cause de toutes les déterminations qui se rencontrent dans les corps chauds. Sa causalité s'exerce sur un sujet déjà constitué auquel la chaleur vient seulement apporter une détermination accidentelle. Elle n'atteint donc qu'un aspect du corps que chauffe le feu. C'est une causalité partielle. Si donc le feu se connaissait lui-même, il ne connaîtrait effectivement qu'un aspect de l'objet auquel il communique sa chaleur, celui par lequel l'objet est chaud. Or, précise saint Thomas, il en va tout autrement pour l'essence divine puisqu'elle est, elle, la cause radicale de toutes les déterminations positives qui se trouvent dans les créatures. La causalité divine est une causalité totale qui atteint la créature dans ses moindres déterminations.

---

<sup>20</sup> THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 3, ad 3: "Ignis non est causa calidorum quantum ad omne id quod in eis invenitur, sicut dictum est de essentia divina ; et ideo non est simile."

Cette thèse d'une causalité aussi radicale qu'universelle de Dieu est inséparable d'une certaine idée de l'être, que saint Thomas a tout spécialement élaborée. Comme on sait, pour lui, l'*esse*, effet propre de la causalité divine, n'est pas une détermination prédicamentale parmi d'autres, comme le serait la propriété univoque qui consiste à exister hors de ses causes. Selon l'expression magistrale et très personnelle des *Quaestiones disputatae de potentia*, l'*actus essendi* est "l'actualité de tous les actes et pour cela il est la perfection de toutes les perfections"<sup>21</sup>. Par conséquent, "l'être est ce qu'il y a de plus intime à chaque chose et ce qui est le plus profond en toutes choses, car il joue le rôle de forme par rapport à tout ce qu'il y a dans la chose"<sup>22</sup>. Acte intensif, selon l'heureuse formule de Cornelio Fabro, l'être actualise toutes les déterminations de l'essence, il les pénètre ou les imbibe pour ainsi dire de son actualité radicale. Loin d'être le simple substrat des perfections ultérieures, l'être les contient virtuellement et il les fait réelles. L'universalité d'extension et l'universalité de compréhension, qui, dans le cas des perfections prédicamentales, sont en proportion inverse, se révèlent coïncider dans le cas de l'être.

Cette approche de l'être jette une lumière décisive sur la doctrine thomassienne de la science divine, dont elle constitue le principe explicatif ultime. Si l'être actualise tout dans la créature et si la causalité divine s'exerce précisément sur le plan de l'être, son effet propre – car Dieu est l'Être en source, l'*Ipsum Esse subsistens*, dont tous les étants participent –, alors la causalité divine est, pour toute créature, immédiate et totale. Il n'est rien de positif dans l'univers qui ne soit immédiatement suspendu à l'influx causal de Dieu. Par conséquent, puisque les effets préexistent nécessairement dans la cause, il n'est aucune détermination dans l'ordre créé qui n'ait en Dieu sa similitude, c'est-à-dire qui ne soit une réalisation particulière de l'omniperfection de l'*Ipsum Esse*. Par suite encore, il n'est aucune détermination positive dans l'ordre créé (y compris cette forme supérieure d'être qu'est l'acte libre de la créature spirituelle) qui ne puisse être connue de Dieu. Il est donc vrai que, d'une certaine manière, Dieu ne connaît, en connaissant son essence, que la *natura essendi* mais celle-ci contient virtuellement tout le réel.

<sup>21</sup> THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: "Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum [...]. Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum."

<sup>22</sup> THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol., Ia*, q. 8, a. 1: "Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt."

Cette causalité immédiate et totale de Dieu, présumé incontournable pour fonder l'omniscience divine, ne supprime pas la réalité de l'action des causes secondes. Au contraire, elle la fonde et la rend réelle. C'est le cas en particulier de l'action libre des créatures spirituelles. Dieu connaît les actes libres de ses créatures non parce qu'il les découvre au fil du temps mais parce qu'il en est de toute éternité la Cause première et totale, mais une Cause qui, en raison de sa transcendance, ne supprime pas mais actualise les modalités propres aux causes secondes (comme la liberté). La doctrine thomasiennne de la science divine, avec son fondement métaphysique dans la doctrine de l'*esse* comme acte intensif et participation à l'*Ipsum Esse*, constitue donc aussi le principe d'une réponse au problème de la *concordantia* qui obsèdera la théologie postérieure. Cette réponse ne peut être que de nature strictement métaphysique. Le caractère aporétique du problème de la *concordantia* dans la plupart des théologies modernes tient à l'abandon des catégories de la métaphysique de la participation au profit soit des métaphysiques de l'univocité de l'être soit des philosophies de la subjectivité qui font, à tort, de la liberté des créatures une cause absolument première. La pensée se trouve alors enfermée dans un schéma concurrentiel mortifère où causalité divine et causalité créée sont perçues comme exclusives l'une de l'autre. Dans ce cas, l'affirmation de l'omniscience causale de Dieu est perçue comme une menace. Rien n'est plus étranger au thomisme.

Serge-Thomas Bonino, o. p.

*Pontificia Università San Tommaso D'Aquino*

stbonino@gmail.com

## Références bibliographiques

ARISTOTE, *Métaphysique*, J. Tricot (tr.). Paris: Vrin.

AVERROÈS (1562). In *Metaphysica*, XII. Dans *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*. Venise.

BONAVENTURE (1981). *Opera omnia: Collationes in Hexaëmeron*. Quaracchi: Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi.

D'ANCONA, C. (2002). Proclus, Denys, le Liber de Causis et la science divine. Dans O. BOULNOIS et al., *Le Contemplateur et les idées*. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Paris: Vrin.

DUCOIN, G. (1957). Saint Thomas commentateur d'Aristote, Étude sur le commentaire thomiste du livre Lambda des Métaphysiques d'Aristote. *Archives de Philosophie* 20.

HERRERA, J. J. (2014). Deus cognoscendo seipsum, omnia cognoscit. A propósito de la recepción tomasiana de *Metaphysica* XII, 9. *Cauriensia* 9.

NARVAEZ, M. R. (2012). *Thomas d'Aquin lecteur. Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*. Louvain: Peeters Publishers.

PINÈS, S. (1987). Some distinctive metaphysical conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and their place in the history of philosophy. Dans *Aristoteles Werk und Wirkung*. P. MORAUX gewidmet, J. Wiesner. Berlin: Gruyter.

PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE (2016). *Les Noms divins*. Y de Andia (tr.). Paris: Cerf.

THOMAS D'AQUIN (1996). *De la vérité. Question 2, La science en Dieu*. Introduction, traduction et commentaire de S.-Th. BONINO, o.p., avec une préface de R. IMBACH. Paris: Editions du Cerf.

— *Sententia in Metaphysicam*.

— *Scriptum super libros Sententiarum*.

— *Summa Theologiae*.

— *Quaestiones disputatae de veritate*.

THÉMISTIUS (1999). *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote: livre Lambda*, R. BRAGUE (tr.). Paris.