

Histoire de la philosophie

24 L'aristotélisme chrétien de Thomas d'Aquin

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Bien, revenons-en à Thomas d'Aquin, après tout ce vendredi. Permettez-moi de revenir brièvement sur ce dont nous parlions mercredi dernier, lorsque j'introduisais la métaphysique de Thomas d'Aquin. Et je vais le reformuler ainsi.

Vous vous souvenez du contexte historique : le philosophe musulman Averroès considérait Aristote comme la référence absolue en philosophie. Or, l'interprétation qu'en faisait Averroès posait de nombreux problèmes à la théologie musulmane comme à la théologie chrétienne, notamment concernant la création absolue à partir de rien.

Les problèmes liés à l'immortalité individuelle, etc. Averroès avait répondu à ce problème par une théorie qui allait devenir la théorie de la double vérité. À savoir, que la vérité des croyances religieuses, les vérités de la foi, se formulent en langage populaire.

Les vérités philosophiques sont formulées de manière plus théorique, plus précise. Et ces deux aspects sont en quelque sorte en tension. Or, cette position, de toute évidence, était très problématique pour les penseurs chrétiens comme pour d'autres penseurs musulmans.

Bonaventure, figure emblématique de la réaction chrétienne, rejeta Aristote en bloc et poursuivit le platonisme, dans la tradition augustinienne, en développant cette pensée de manière complexe et personnelle. Thomas d'Aquin, quant à lui, n'était pas prêt à renoncer à Aristote. Il estimait que, malgré ces problèmes, la métaphysique d'Aristote recelait un potentiel important de compatibilité avec le christianisme.

entreprit donc d'y apporter les modifications nécessaires à la lumière de la tradition augustinienne. Il mit ainsi l'accent sur la doctrine du Logos et les formes créées par Dieu, soulignant sa connaissance et sa création des natures individuelles.

D'où la possibilité d'une immortalité individuelle. D'ailleurs, ceux d'entre vous qui étaient présents samedi matin auront peut-être remarqué Ronald Feenstra, de l'université Marquette, qui rejoindra l'an prochain le séminaire Calvin, où un programme de doctorat en théologie, incluant la théologie philosophique, sera mis en place. Il y sera le spécialiste de théologie philosophique.

Avec un nom comme Feenstra, il est manifestement néerlandais. Ronald Feenstra a commenté samedi matin, en réponse au dernier article, qu'il apparaît très clairement que les penseurs chrétiens médiévaux partageaient d'une position théologique établie

dont ils étaient satisfaits et en laquelle ils avaient confiance, et qu'ils modifiaient les positions philosophiques existantes pour les adapter aux besoins et aux exigences de ces positions théologiques. Et je pense qu'il est juste de dire que ce genre de démarche est assez caractéristique de la pensée médiévale.

Et je dirais que c'est une caractéristique commune à presque tous les philosophes : s'ils ne partent pas d'une théologie chrétienne, par exemple, ils partent d'une autre vision du monde et élaborent des positions philosophiques adaptées à ses exigences. L'idée d'une philosophie totalement neutre et présuppositionnelle est, à mon avis, aussi anachronique que celle d'une science présuppositionnelle, ou de toute autre discipline.

Mais en tout cas, qu'a donc fait Thomas d'Aquin de la métaphysique d'Aristote pour l'adapter aux besoins de la théologie chrétienne ? Eh bien, je vais énumérer quelques points, comme la semaine dernière. Premièrement, il insiste sur le fait que Dieu n'est pas une essence, une forme de toutes les formes, un universel, mais que l'essence de Dieu est d'exister. Il est l'essence même de l'existence.

Il est la source de tout être. Or, pour les Grecs, le concept de Dieu qui a émergé était celui de celui qui est la source de l'ordre, du bien, de la beauté ou de l'intelligibilité, mais non la source de l'existence. Et Thomas d'Aquin voit très clairement que, dans toute conception théiste, Dieu est la source de tout être, ainsi que de l'ordre et du bien.

Il entreprend ensuite d'explorer, si l'on veut, une métaphysique de la création. Et de toute évidence, la doctrine de la création constitue l'apport théologique primordial à la métaphysique, ce qui reste vrai dans la dernière revue de métaphysique que j'ai consultée samedi soir. On y trouve un article sur les conceptions métaphysiques de la création à la lumière de la théologie du processus contemporaine, et en comparaison avec la pensée de Thomas d'Aquin.

Ce genre de choses se produit encore aujourd'hui. Or, le point de vue de Thomas d'Aquin intégrait la doctrine du Logos transmise par Augustin et les Pères de l'Église, selon laquelle les formes étant présentes dans l'esprit de Dieu, Dieu a en tête des exemples, des archétypes, pour toutes sortes de choses possibles. Même pour la matière première, puisqu'il distingue entre la *materia prima*, matière première informe, et la *materia signata*, matière désignée.

La matière première est déjà désignée par une forme, une forme de matière quelconque. Le concept de matière première est simplement celui de pure potentialité, de pure puissance. Autrement dit, la matière première n'existe pas en soi, mais elle possède le potentiel matériel de toute chose qui existera, qui pourrait exister.

Et puisque Dieu connaît toutes les possibilités, car il connaît toutes les formes, il sait donc ce que signifie la pure possibilité. Par conséquent, Dieu connaît la matière première, même la matière première avec son incroyable potentiel de création. Ainsi, dans l'acte de création, il donne l'existence à ce qui n'existe pas encore, mais qui n'a que le potentiel d'exister.

Ce n'est pas le fait de donner une forme ; ce n'est pas la forme qui cause l'existence ; ce n'est pas la matière qui cause l'existence, mais Dieu qui donne l'acte, l'actualité de l'existence, à une combinaison de forme et de matière, qui autrement ne serait que pur potentiel pour cette forme de matière. Ainsi, c'est Dieu qui donne l'existence à ce qui autrement n'existerait pas, la création à partir de rien. Et tout ce qui existe a alors sa propre nature, sa propre nature connue de Dieu, sa propre fin, son telos, sa fin immédiate, qui contribue, au sein de la hiérarchie du cosmos tout entier, à la fin ultime que toute la création doit imiter et glorifier Dieu.

Ainsi, à sa manière, chaque élément de la création est conçu pour imiter et glorifier Dieu, dans la mesure où il contribue à la bonté de l'ensemble. Dès lors, l'acte de création, le telos, la finalité de la création, nous aboutit à une théorie des natures individuelles pour toutes les choses créées, Dieu connaissant ces natures individuelles ; il s'agit d'une théorie de ce que l'on appelle parfois les formes substantielles, terme que l'on rencontre fréquemment dans la littérature, souvent sans explication. Une forme substantielle est une forme qui, associée à la matière, constitue une substance particulière.

Ainsi, les formes sont, comme chez Aristote, toujours immanentes aux substances particulières, c'est-à-dire aux formes substantielles. En dehors de ces formes substantielles immanentes aux substances particulières, les formes ne sont que des idées archétypales dans l'esprit de Dieu. Mais c'est en vertu de l'acte d'existence que le créateur confère que, correspondant à ces archétypes dans l'esprit de Dieu, se trouvent les formes substantielles qui donnent aux choses créées la nature qu'elles possèdent.

Eh bien, c'est dans cette direction que cela se manifeste. Ce sont les formes immanentes aristotéliennes, et pourtant ce sont des idées archétypales augustinienne dans l'esprit de Dieu. Ce sont les formes aristotéliennes de l'espèce, et pourtant c'est individualisé en vertu d'actes individuels de création, de potentialités actualisées, etc.

Les Grecs avaient tendance à avoir une vision négative de la matière, la considérant comme un manque. L'attitude de Thomas est beaucoup plus positive. La matière recèle des promesses, un potentiel, vous verrez.

Et toute cette adaptation de la métaphysique grecque à des fins chrétiennes. Bien, ce résumé de la métaphysique d'Aristote correspond donc à ce que vous trouverez dans

la lecture de cette semaine, dans le court passage à la fin des extraits de Thomas d'Aquin intitulé « Les Principes de la Nature ». C'est ce que je vous ai demandé de résumer pour cette semaine.

Vous remarquerez l' introduction de nombreux termes techniques, et c'est précisément ce qu'il vous faut comprendre. Ces termes, potentiel et réalité, ou puissance et actualité. Puissance ? Oui, la matière première est le potentiel de la substance .

Il parle de trois choses nécessaires à la génération . Pour les générations, oui, pour que les choses adviennent, soient engendrées. Trois choses nécessaires.

La matière, qui est un être potentiel. La forme, par laquelle la matière peut devenir substantielle. Et la privation , c'est-à-dire l' absence d'existence substantielle, qui précède le devenir.

Ainsi, trois éléments sont nécessaires au devenir, à la génération : la privation (il faut que quelque chose devienne), le potentiel (la matière première).

La forme , voyez-vous. Ces trois choses. Or, mis à part l'existence substantielle, aucune de ces trois choses n'est quoi que ce soit.

La matière nue, la puissance pure, n'existent pas. La forme nue n'existe pas, sauf lorsqu'elle est incarnée dans la matière. La non-existence n'existe pas.

Ne pas exister, c'est ne pas exister. Cela n'existe pas. Ainsi, dans la mesure où l'acte de création consiste à créer à partir de ces trois éléments nécessaires à la génération, la création naît du néant.

Oui, et ailleurs il souligne qu'en ce qui concerne les quatre causes – et il en parle dans cet essai –, la cause efficiente de la création est Dieu. La cause formelle est le logos divin, la raison divine. La cause finale est Dieu, l'imitation de Dieu.

La cause matérielle n'en a pas. Elle surgit du néant, voyez-vous. Alors il invoque les quatre causes d'Aristote.

La cause finale est bien sûr nécessaire pour expliquer la finalité de tous les processus. Le telos. Et cette cause finale s'explique d'elle-même : comment peut-il y avoir une cause finale imminente au sein des choses ? Par les formes, voyez-vous, qui fournissent la fin à laquelle la puissance va se soumettre.

Oui. D'accord, vous avez dit qu'il y a trois choses dont nous avons besoin pour la génération : Dieu et la création de Dieu. C'est exact.

Mais elles n'existent pas vraiment. C'est vrai. Mais si la matière n'existe pas vraiment, et qu'elle n'est qu'une structure à trois niveaux, comment peut-on l'utiliser pour créer quelque chose d'éminent ? Le concept de matière première est quelque chose qui peut être pensé, car elle n'est rien, en particulier, et seuls les particuliers existent ; elle n'existe pas.

On peut supposer que Dieu le pense. Dieu conçoit un monde spatio-temporel d'existence substantielle de toutes sortes. On peut concevoir la matière première, la substance primordiale.

Mais même si on peut le concevoir, voyez-vous, en soi, cela n'existe pas. Cela manque de toute réalité. Donc, ce qu'il dit, c'est que la forme seule n'existe pas et ne peut pas engendrer l'existence.

La forme seule ? Oui, si seules les formes existent, il serait un idéaliste métaphysique. Ces entités immatérielles, c'est tout ce qui existe. Vous voyez.

C'est une sorte d'idéaliste métaphysique. Non, c'est un réaliste. Un réaliste de l'existence matérielle.

Et il veut ces composés hylomorphes. Vous avez entendu ce mot, hylomorphe, revenir sans cesse pendant la conférence ? Absolument. Il veut ces composés hylomorphes.

Alors, comment peut-on créer quelque chose à partir de rien ? Eh bien, la forme est la possibilité de quelque chose. La matière est la possibilité de quelque chose. La possibilité formelle, la possibilité matérielle.

L'existence se produit lorsque Dieu les réunit pour créer le monde. Si cela vous paraît étrange, vous pouvez faire une analogie avec la reproduction : il n'y a pas de nouvelle identité génétique dans le spermatozoïde ni dans l'ovule.

Ce n'est que par leur rencontre qu'apparaît une nouvelle identité génétique. L'être ne réside pas dans la matière, l'être ne réside pas dans la forme. Ce n'est que par la rencontre de la forme et de la matière qu'apparaît une identité substantielle.

Vous dites que c'est une mauvaise analogie, car le spermatozoïde et l'ovule existaient déjà. Eh bien, c'est justement pour cela que la création est unique. C'est une création absolue.

Il n'en va pas de même pour les autres formes de génération. N'est-ce pas ? J'ai une question. Cela signifie-t-il que Thomas d'Aquin cherche à passer directement de Dieu, de la forme la plus élevée, à l'homme individuel, au lieu de travailler avec la forme intermédiaire ? Oui.

Bien dit. L'un des problèmes de l'interprétation d'Aristote par Averroès résidait dans la multitude d'intermédiaires qu'il attribuait – une centaine, je crois –, ce qu'Aristote rejetait. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils étaient inexistants, ni que Dieu n'agissait pas par leur intermédiaire.

Il existe des intermédiaires dans la théorie des anges d'Aristote. Des intermédiaires en ce sens que, dans la hiérarchie entre Dieu et les humains, se trouvent ces autres êtres immatériels, ou, comme il les appelle dans ses écrits, des substances non composées. Pensez-vous qu'Aristote ait pu raisonner de la même manière lorsqu'il disait que tout doit être contemplé vers le bien, les étoiles, toutes les planètes, sans pour autant s'impliquer directement ? Non, il ne s'agit pas d'une implication directe.

En fait, il y a un point intéressant. Certains penseurs médiévaux évoquaient les anges parcourant les cieux comme s'ils étaient les esprits guides des étoiles. Oui, dans ce type de cosmologie, même si je ne crois pas que ce soit celle de Thomas d'Aquin.

Non, Thomas d'Aquin perçoit un acte direct de Dieu. Et il est très clair à ce sujet. Dieu est la cause efficiente, et non une cause efficiente intermédiaire.

Oui, je pense qu'on peut alors analyser cet article de Thomas d'Aquin et y voir une explication des dimensions aristotéliennes de sa métaphysique. Thomas d'Aquin affirme-t-il que Dieu connaît les individus parce qu'il connaît toutes les combinaisons possibles de formes ? Oui, je crois que c'est Bonaventure qui l'exprime précisément ainsi. Pour Thomas d'Aquin, Dieu connaît tout le potentiel de la matière.

Il sait donc qu'il y a là un potentiel pour te créer, toi aussi. Dieu connaît-il les potentialités qui ne se réalisent pas de la même manière qu'il les connaît... Oui, il sait que l'essence de l'humanité peut se manifester dans différentes matières, sous différents aspects, pour produire des choses aussi différentes que toi et les autres. Oui, on retrouve chez Thomas d'Aquin l'idée que Dieu connaît l'individu en connaissant sa forme, en connaissant son archétype.

Bon, comme je l'ai dit précédemment, la première question qu'il aborde dans sa Somme théologique, écrite en réponse aux averroïstes, est celle de la raison et de la révélation, de la foi et de la raison. Si vous découvrez Thomas d'Aquin, la méthode qu'il suit dans la Somme théologique peut vous paraître un peu déroutante. Elle est structurée en questions, elles-mêmes divisées en articles : article 1, article 2, article 3 et sous-questions.

Chaque article commence par un exposé des objections, suivi d'une affirmation contraire, à laquelle je réponds en développant une position positive. Viennent ensuite les réponses aux objections 1, 2 et 3. Ainsi, la forme de l'ouvrage n'est pas

exactement celle d'un essai ou d'une conférence, mais plutôt celle d'un manuel de débat. Car le débat était la forme même de l'enseignement à l'université médiévale.

Voici un manuel de débat. Par conséquent, il est très concis. Vous devez lire pratiquement chaque mot.

Il n'y a pas des dizaines d'illustrations à profusion. C'est concis. Et pourtant, c'est d'une richesse extraordinaire.

Richard Croner affirme que cela suscite à la fois respect et lassitude. C'est à la fois exigeant et ennuyeux, impressionnant et pédant, fascinant et fastidieux. Et si vous avez réagi ainsi à la conférence, c'est peut-être parce qu'elle traitait aussi du Moyen Âge.

Mais c'est le style de Thomas. Dans son exposé sur la raison et la révélation, on comprend assez vite où il veut en venir. Je vais donc le projeter, et nous saisissons rapidement son propos.

Soit. La raison naturelle a ses limites en ce qui concerne la connaissance de Dieu. La raison naturelle, c'est-à-dire la raison sans le bénéfice supplémentaire d'une révélation spéciale.

Le terme de révélation spéciale fait bien sûr référence aux Écritures, à la venue du Christ, etc. La raison naturelle est limitée en ce qui concerne la connaissance de Dieu. Cette limitation est plus ou moins marquée, car les capacités intellectuelles varient d'un être humain à l'autre.

Nous faisons partie de la hiérarchie des êtres. Une hiérarchie par degrés. Nous sommes des êtres rationnels, mais certains plus que d'autres.

Il existe donc une gradation des intelligences, qui témoigne de notre finitude, de nos limites. Il y a donc un potentiel de connaissance de Dieu par des moyens naturels. Un potentiel, certes, mais limité.

L'une des limites est que notre connaissance de Dieu repose en grande partie sur l'analogie. Vous vous souvenez comment Aristote distinguait la prédication univoque de la prédication analogique ? Parler par analogie.

Thomas d'Aquin établit également ces distinctions dans son ouvrage sur les principes de la nature, que vous êtes en train de lire. Mais nous avons tendance à concevoir Dieu par analogie avec d'autres personnes, et donc à prédiquer la bonté de Dieu par analogie avec la bonté des choses créées.

Cela relève des limites de la raison naturelle. Il reconnaît que ces limites sont accentuées par notre nature pécheresse. Mais il établit une distinction entre l'image de Dieu et la ressemblance à Dieu selon laquelle Adam fut créé.

L'image de Dieu se reflète dans la raison humaine, car nous sommes des êtres rationnels. Un degré de rationalité nettement inférieur à celui de Dieu.

Mais c'est en cela que nous reflétons Dieu. La ressemblance à Dieu est une ressemblance morale. Une ressemblance morale perdue lors de la chute d'Adam.

Une ressemblance morale. Et bien que la chute, la perte de cette ressemblance morale, laisse notre rationalité intacte, elle ne porte pas directement atteinte à la rationalité humaine.

Pourtant, cela a une incidence indirecte, dans la mesure où une personne a des préjugés contre certaines conclusions, dans la mesure où elle aborde les choses avec des biais.

Dans la mesure où l'esprit est distrait par d'autres amours. Et ainsi de suite. Toutes sortes de manières dont l'état moral d'une âme humaine est susceptible d'affecter indirectement la connaissance de Dieu.

Il y a là une interaction. Ainsi, la raison naturelle a ses limites, tant dans sa finitude que dans sa nature déchue. Concernant la connaissance de Dieu.

Oui. Ben, oui, Barry. Francis Schaeffer commente les propos de Thomas d'Aquin à ce sujet, et il critique Thomas d'Aquin pour avoir affirmé que la rationalité, ou le rationnel, n'est pas déchue.

Oui, et techniquement, il a raison sur ce point : en raison de cette distinction entre l'image et la ressemblance, c'est la ressemblance qui se perd dans la chute, et non l'image. Mais cela ne signifie pas que l'image, enfin, le fonctionnement de l'image, l'acceptation des conclusions et votre participation aux activités rationnelles, non pas que ces éléments restent inchangés, mais qu'ils sont affectés.

Si Schaeffer avait raison sur le principe, je pense qu'il a généralisé à outrance et tiré des conclusions erronées. La question fondamentale, à savoir quelle est l'image de Dieu en nous, est la question cruciale. Voilà où tout se joue.

Schaeffer n'a jamais soutenu que la rationalité était détruite. En fait, je soupçonne que, parmi tous les apologistes récents, c'est probablement lui qui a le plus insisté sur la rationalité. Ainsi, quant à sa démarche, je pense que le degré de confiance qu'il avait en la raison n'était pas sans rappeler celui de Thomas d'Aquin.

Curieusement. D'ailleurs, si Thomas d'Aquin est mal perçu par certains protestants sur cette question de foi et de raison, ce n'est pas tant à cause de Thomas lui-même que des thomistes postérieurs, au sein de la scolastique des Lumières, après la Réforme.

En fait, le beau-frère de Bob Roberts, Arvind Voss, qui enseigne à l'Université de Western Kentucky, a écrit un livre sur Thomas d'Aquin et Calvin, je crois, qui traite précisément de leurs conceptions de la foi et de la raison, de la raison et de la révélation. Il y soutient que la conception de Thomas d'Aquin sur la raison, la foi et la raison est fondamentalement la même que celle de Jean Calvin. Ce livre est publié chez Eerdmans ; vous pouvez le consulter si vous le souhaitez. Donc, la raison naturelle est limitée.

La révélation proclame ce que la raison peut démontrer. Oui, clairement. Thomas d'Aquin estime que la raison peut démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Mais ce sont là des choses que la révélation déclare également. Pourquoi ? Eh bien, les raisons sont évidentes. En raison de leurs degrés de rationalité, certains ne sont pas aptes à un tel travail rationnel.

Il est peut-être possible de le démontrer, mais, compte tenu de leurs capacités et du temps dont ils disposent, ils pourraient ne pas y parvenir. De plus, ceux qui le pourraient pourraient constater que cela exige un temps et des efforts considérables, en raison de la complexité du sujet ou, comme il le dit, des distractions propres à la jeunesse . Et je pense qu'en examinant votre propre vie, vous comprendrez ce qu'il veut dire.

En raison des distractions de la jeunesse. Troisièmement, en raison de la faiblesse de la volonté, cette faiblesse de la volonté, c'est l'effet du péché sur la ressemblance morale, en raison de la faiblesse de la volonté qui affecte le fonctionnement de l'intellect. La manière dont la faiblesse de la volonté affecte le fonctionnement de l'intellect.

Vous n'arrivez pas à persévérer, ou vous refusez d'aller jusqu'au bout . Selon le cas. Bon, troisièmement, la raison déclare aussi... Voyons voir... L'Apocalypse, pardonnez-moi, l'Apocalypse déclare aussi ce que la raison seule ne peut comprendre, comme la doctrine de la Trinité ou celle de l'Incarnation.

On a donc souvent l'image de Thomas nous expliquant que la raison a ses limites, et que l'Apocalypse la rejoint. C'est l' image la plus répandue. L'interprétation plus juste, à mon avis, est que l'Apocalypse nous rejoint à ce stade, et que la raison peut la suivre jusqu'à un certain point.

Autrement dit, si l'Apocalypse, deuxièmement, déclare ce que la raison peut démontrer par elle-même, elle va bien au-delà de la conception courante. Quatrièmement, la foi adhère à ces vérités de la foi, également appelées vérités de l'Apocalypse, qui peuvent ensuite être confirmées par le raisonnement. En d'autres termes, par des preuves et des arguments, il apparaît clairement que de telles croyances sont au moins raisonnables, même s'il n'est pas possible de le démontrer de manière concluante.

Et cela démontre la raisonnableté de certaines vérités de foi, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'objection logique à leur égard, rien de contradictoire, etc. C'est le travail de ce que nous appelons aujourd'hui la théologie philosophique. Ainsi, si, lors de la séance du samedi matin, vous êtes resté jusqu'à la dernière épreuve, vous avez remarqué que Thomas d'Aquin, Duns Scot et Guillaume d'Ockham étaient présentés comme examinant les arguments en faveur de la résurrection des corps. Thomas d'Aquin soutient que la raison peut fournir une confirmation rationnelle, non pas nécessairement une preuve, mais montrer que c'est raisonnable, compte tenu du cadre métaphysique, ce que Duns Scot et Guillaume d'Ockham n'étaient pas prêts à affirmer.

Ils estimaient qu'il s'agissait d'une vérité de l'Apocalypse qui ne pouvait être démontrée par la raison. Ceci illustre le point numéro quatre. Le point numéro cinq : la raison ne permet qu'une compréhension imparfaite de ces vérités de foi.

Oui, après tout, on fait de la théologie. Une compréhension imparfaite, certes. Et puis, sixièmement, la foi et la raison ne s'opposent pas, car la vérité est fondamentalement une.

Et ce dernier point, évidemment, est sa réfutation de l'idée d'une double vérité. C'était donc sa façon de répondre à la pensée d'Averroès. Je suis désolé que nous ayons dépassé le temps imparti.