

Histoire de la philosophie :

25 points de Thomas d'Aquin sur Dieu,

par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Nous souhaitons cet après-midi nous pencher sur la pensée de Thomas d'Aquin concernant Dieu, notre connaissance de Dieu et la nature divine. J'ai inscrit au tableau le plan général que je souhaite suivre, en commençant par une discussion sur l'existence de Dieu. Rappelez-vous le raisonnement que nous avons développé.

En effet, en réponse à l'interprétation averroïste d'Aristote, incompatible avec la théologie musulmane comme avec la théologie chrétienne, Thomas d'Aquin entreprit de modifier la position d'Aristote afin de satisfaire aux exigences de la théologie chrétienne. Nous avons vu comment il procéda dans le cadre de sa métaphysique. Nous avons ensuite constaté que la Somme théologique, œuvre majeure écrite dans cette optique, examine la relation entre la foi et la raison, la raison et la révélation, afin de défendre une position qui réfute la conception averroïste de la double vérité et qui met en évidence la complémentarité de la raison et de la révélation.

Il passe directement de là à la question de l'existence et de la nature de Dieu, de sorte que les changements métaphysiques qu'il a opérés portent immédiatement leurs fruits, pourvu qu'on garde à l'esprit l'interaction active entre la raison et la révélation. Autrement dit, pour Thomas d'Aquin, lorsqu'il s'efforce de démontrer l'existence de Dieu, il s'agit d'une démarche rationnelle. Mais la conclusion à laquelle il vise est compatible avec le Dieu de la révélation judéo-chrétienne.

En fait, il commence, et vous avez ces trois articles dans l'anthologie, par poser la question suivante : l'existence de Dieu est-elle une évidence ? Cela semble être une question assez anodine, jusqu'à ce que l'on comprenne que les objections qu'il aborde d'emblée sont des objections soulevées contre la position que défendra Thomas d'Aquin, des objections formulées par des penseurs comme les néoplatoniciens, Anselme et Augustin, c'est-à-dire la tradition platonicienne. Cette tradition, qui soutenait généralement que l'existence de Dieu est soit une évidence, soit une assertion logiquement nécessaire, est celle qui a produit l'argument ontologique d'Anselme. Ainsi, si vous vous reportez à la page 524, vous comprendrez rapidement sa démarche.

L'objection 1 affirme que l'existence de Dieu est une évidence, car, comme le dit Jean Damascène, la connaissance de Dieu est naturellement implantée en chacun. Est-ce une évidence due à une idée innée ? Or, la notion d'idées innées est, de toute évidence, un dogme platonicien. Et il répondra que non, cette idée n'est pas innée en nous, si ce n'est de manière très vague et générale : il se manifeste naturellement

une certaine conscience d'un être suprême, mais non une idée innée et claire de Dieu.

Objection 2 : on dit que les choses sont évidentes par elles-mêmes, car elles sont connues dès que l'on connaît les termes, et dès que l'on comprend la signification du nom Dieu, on voit que Dieu existe. Or, c'est là l'argument d'Anselme, puisque l'existence est de la nature même de Dieu. Quant à l'objection 3, l'existence de la vérité est évidente par elle-même, et Dieu est la vérité même ; Dieu existe. C'est là l'argument d'Augustin, vous vous en souvenez, qui partait des Vérités pour aboutir à la Vérité avec un grand V, à laquelle participent toutes les Vérités, le Logos divin, qui par conséquent existe.

Vous présentez donc trois tentatives pour affirmer que l'existence de Dieu peut être connue a priori. A priori. C'est-à-dire, indépendamment de toute preuve empirique.

Indépendamment de tout recours à l'expérience. Les arguments a priori en faveur de l'existence de Dieu, tels que l'argument ontologique. Et tous ceux que Thomas d'Aquin rejette.

Il est trop empiriste, étant aristotélicien, pour adopter un argument a priori rationaliste, comme le faisaient les platoniciens. Il reste donc fidèle à la tradition aristotélicienne à laquelle il se réfère. On le constate très vite en consultant son ouvrage « Je réponds à cela » .

Voilà comment lire Thomas d'Aquin : toujours lire le « Je réponds à cela ». Et vous verrez comment il l'exprime. Une chose peut être évidente de deux manières.

D'une part, cela va de soi, mais pas pour nous. D'autre part, cela va de soi pour nous. Et il poursuit, à la fin de son ouvrage « Je réponds à cela », en affirmant que la proposition « Dieu lui-même, Dieu existe », ou plutôt « Dieu existe », est une évidence en soi, car Dieu est sa propre existence, comme nous le verrons plus loin.

L'existence est nécessaire à Dieu. Mais cela n'est vrai que dans la mesure où nous le savons de Dieu. Ce n'est donc pas une évidence pour nous.

Le fait que Dieu soit un être nécessaire, qui existe nécessairement, est une évidence en soi, si l'on sait cela de Dieu. Mais si l'on ne le sait pas, cela ne l'est pas pour nous. C'est pourquoi il rejette tout argument a priori.

Peut-être avez-vous ressenti la même chose à propos de l'argument ontologique d'Anselme. J'ai l'idée d'un être parfait, et qu'aucun être de cette perfection, aucun être supérieur, ne peut exister. Eh bien, c'est votre conception, si vous la partagez.

Et si vous ne le faites pas ? Vous verrez. Et il dit que nous n'en avons pas la moindre idée. L'existence est un prédicat nécessaire, une composante essentielle de l'idée.

Il part donc de ce constat, qui revient en réalité à adopter une approche plus aristotélicienne que platonicienne. Il en déduit le corollaire suivant : si nous ne connaissons pas Dieu à partir d' un concept a priori, alors l'autre possibilité est que la connaissance de Dieu soit a posteriori , c'est-à-dire qu'elle dépende, en un sens, de l'expérience.

L'expérience que nous vivons est vraisemblablement une expérience de la création divine. Dès lors, la question est de savoir si l'existence de Dieu peut être connue à partir de ses effets. En d'autres termes, on peut déduire la cause de l'effet.

Et à cela, sa réponse est, bien sûr, très simplement, affirmative. On peut donc s'attendre à ce que ses arguments en faveur de l'existence de Dieu soient des raisonnements de cause à effet, fondés sur des prémisses tirées de l'expérience humaine. D'accord ? Fondés sur des prémisses tirées de l'expérience humaine.

En ce sens, sa démarche devient assez claire . Puis, dans le troisième article, il aborde directement les preuves de l'existence de Dieu, les fameuses cinq preuves de Thomas d'Aquin.

Or, j'ai tendance à penser que lorsque ces démonstrations sont abordées hors de leur contexte dans la Somme théologique, et hors du contexte historique de l'adaptation de la tradition aristotélicienne à des fins chrétiennes, elles sont très souvent mal comprises. On semble supposer qu'elles sont censées être neutres, de sorte que chacun devrait admettre qu'elles prouvent l'existence de Dieu. Mais en réalité, ce n'est pas le cas.

Car si l'on examine les prémisses des cinq démonstrations, on constate qu'elles ne sont pas philosophiquement neutres. Ce sont des prémisses aristotéliciennes. En effet, bien qu'elles soient tirées de l'expérience, elles représentent une connaissance de principes abstraits, détachés de cette expérience.

Vous souvenez-vous de la connaissance selon Aristote ? Elle s'obtient en abstrayant l'essence à partir des espèces. Vous voyez ? Tout commence donc, si l'on veut, par des concepts aristotéliciens, tirés de l'expérience selon la méthode aristotélicienne. Dans la première démonstration, page 527, j'ai répondu que, parmi les cinq arguments possibles, le premier est l'argument du mouvement, ou du changement.

Et en lisant environ huit lignes plus loin, en haut de la deuxième colonne, on remarque qu'il définit le mouvement, ou le changement, comme la réduction d'une potentialité à l'actualité. Le bon vieux Aristote. Potentialité et actualité.

Tout changement est un passage de la potentialité à l'actualité. La seconde voie, au bas de cette colonne, découle de la nature de la cause efficiente. Car dans le monde des choses sensibles, il existe un ordre de causes efficientes.

C'est une conception aristotélicienne . La troisième voie, sur la question 528, repose sur la possibilité et la nécessité. Il s'agit là encore d'une distinction aristotélicienne.

Contingence et nécessité. Et la quatrième voie, celle de la gradation des choses, plus ou moins bonnes, plus ou moins vraies , plus ou moins nobles ; c'est cette hiérarchie de l'être et du bien, qui est un ingrédient, entre autres, de la pensée aristotélicienne. Et la cinquième voie, celle de la gouvernance du monde : tout, même ce qui manque de connaissance, comme les corps naturels, tout dans la nature, agit en vue d'une fin.

Les causes finales. C'est aristotélicien. Le voilà donc, vous voyez, qui tente de modifier la métaphysique aristotélicienne pour servir des desseins chrétiens.

Et il reprend des prémisses aristotéliciennes. Or, quel genre de dieu peut-on concevoir à partir de ces prémisses ? Ce n'est pas un dieu aristotélicien. Il est bien plus proche d'un dieu chrétien. C'est clairement un être théiste, et non un moteur immobile pensant par lui-même.

Considérez les conclusions des cinq démonstrations. Vous comprendrez alors sa démarche. La première démonstration, sur 527, aboutit à la conclusion qu'il existe un premier moteur qui n'est mû par aucun autre, et chacun s'accorde à dire qu'il s'agit de Dieu.

Vous dites que la langue est aristotélicienne. Oui. Une pionnière.

Un moteur premier. Mais notez la différence. Le moteur premier d'Aristote n'est qu'une cause finale.

Ce premier moteur est une réalité, et il affirme qu'une série de moteurs ne peut se poursuivre à l'infini, car alors il n'y aurait ni premier moteur, ni autre moteur, puisque les moteurs suivants ne se meuvent que dans la mesure où ils sont mis en mouvement par le premier moteur, de même que le bâton ne se meut que parce qu'il est mis en mouvement par la main. Donc, il faut bien que quelqu'un mette le bâton en mouvement. Il faut une main pour mettre le bâton en mouvement.

Au tout début de la série, cela ressemble à une cause efficiente, et non à une cause finale. Or, dans le second cas, il s'agit explicitement d'une cause efficiente. La seconde démonstration s'achève par l'admission d'une première cause efficiente, que tous nomment Dieu .

Ainsi, dès le début de son été, Thomas conçoit un dieu qui est la cause efficiente. Un dieu théiste, non aristotélicien. Et lorsqu'on passe à la troisième voie, Dieu est un être nécessaire.

La quatrième voie conclut qu'il doit exister quelque chose qui est pour tous les êtres la cause de leur être, de leur bonté et de toute autre perfection. Dieu est le bien. C'est une notion platonicienne, mais ici, elle repose sur des prémisses aristotéliennes.

Vous verrez. La cinquième voie, celle de la gouvernance de l'univers, conduit à la conclusion qu'il existe un être intelligent qui dirige toutes les choses naturelles vers leur fin, et cet être, nous l'appelons Dieu. Un être intelligent qui ne pense pas par lui-même, mais qui connaît les desseins de la création et la guide vers ses fins.

Vous verrez. Un dieu omniscient, pas seulement le dieu d'Aristote. Un créateur omniscient.

Eh bien, c'est une transformation remarquable, vous verrez. Partir de prémisses aristotéliennes pour avancer des arguments en faveur d'un dieu non aristotélicien ? Et pourtant, il y parvient.

Vous verrez. Argumenter en faveur d'un dieu non aristotélicien à partir d'une prémisses aristotélienne. D'accord ? Et ces cinq preuves ont fait l'objet de débats depuis lors, et je suppose que vous les avez rencontrées dans le cours d'introduction à la philosophie que vous avez suivi.

Vous verrez. Du classique. Enfin, le fait qu'il considère Dieu comme le bien suprême transparaît dans sa réponse à la première objection.

Vous pourriez jeter un coup d'œil à cela. 528. Puisque Dieu est le bien suprême, dit Augustin, il ne permettrait pas que le mal existe dans ses œuvres à moins que son omnipotence et sa bonté ne soient telles qu'elles puissent faire naître le bien même du mal.

Et Thomas d'Aquin ajoute que cela relève de la bonté infinie de Dieu, qu'il permette l'existence du mal et qu'il en fasse naître le bien. C'est l'argument du plus grand bien concernant le mal : exister pour le bien commun.

Nous y reviendrons plus tard. Des questions ou des commentaires jusqu'à présent ? Oui. Ryan.

Il a fait remarquer que la plupart des gens le considèrent comme un mouvement horizontal. Oui. Mais il a dit non, c'est plutôt un mouvement vertical.

Je n'ai pas bien compris. Oui. La question est de savoir si, dans cette série de mouvements qui reculent, reculent, reculent, parler du premier mouvement revient à parler du tout premier, celui qui a déclenché toute la série, et toute la théorie des dominos, vous voyez.

Qu'il s'agisse d'une première en ce sens, ou qu'il parle d'un métamover, cette hypothèse semble abandonnée.

Essayons autre chose. Ou bien, s'il parle d'un métamover, quelqu'un qui, là-haut, veille au maintien du mouvement, à la réalisation du potentiel de toute la série. Or, la raison de supposer qu'il s'agit de cette dernière hypothèse est, je crois, double.

La seconde démonstration évoque un ordre de causes efficientes. Non pas la cause de la cause ultime, mais la cause de l'ordre causal tout entier. Vous comprenez ? Il existe une méta-cause à l'origine de cet ordre causal.

Et je crois que c'est dans la Somme contre les Gentils que cela devient encore plus explicite. Donc, oui, c'est un point important à noter. Voyez-vous, un déiste se contenterait de considérer Dieu comme l'élément central, celui qui initie le processus et qui le poursuit.

Cela déclenche un effet domino, et les dominos continuent de tomber. Mais Thomas d'Aquin ne s'en contente pas. On peut également constater son insatisfaction lorsqu'il affirme, comme nous l'avons déjà évoqué dans sa métaphysique, que Dieu est l'essence même de l'existence.

Comme le dit Gilson, Dieu n'est pas simplement une essence qui existe. Il est l'essence même de l'existence. Voyez-vous, exister est dans sa nature.

Gilson revient ensuite sur le passage d'Exode 3.14 où Dieu dit à Moïse du buisson ardent : « Je suis celui qui suis. » Or, quel est ce nom ? « Je suis celui qui suis. » On a fait remarquer que l'hébreu Yahvé, Yah, est le verbe être.

Je suis ce que je suis. Voyez-vous, et Gilson interprète cela comme l'existence nécessaire. L'essence même de l'existence.

Eh bien, Thomas lui-même, quelle que soit la façon dont Gilson le présente, affirme très clairement que la caractéristique essentielle de Dieu est son existence. Absolument. Et c'est par cette existence qu'il confère continuellement l'existence à toute chose créée, laquelle dépend de lui pour son existence.

Nous ne dépendons pas seulement de Dieu pour le commencement de notre existence, mais aussi pour sa continuité. Voyez-vous ? Dieu, qui soutient l'existence, ne se contente pas de la créer. Ainsi, si vous considérez cette dépendance continue

de Si l'on prend au sérieux la question de la création par le créateur, alors il me semble assez clair qu'il devrait au moins argumenter dans les première, deuxième et troisième preuves.

Non pas pour un Dieu qui est le personnage principal au début d'une série, mais pour le Dieu qui est la cause première de toute la série. Est-ce clair ? Je perçois des allusions vagues. Je ne suis pas sûr que ce soit ce que vous vouliez dire.

Oui ? D'accord. D'accord. Autre chose ? Ceci fait référence à l'article deux, le deuxième article.

Oui. D'accord. Oui, ça dépend de ce que tu entends par « vraiment savoir ».

Vous faites le lien avec la réponse à la troisième objection, selon laquelle, à partir d'effets disproportionnés à la cause, on ne peut obtenir une connaissance parfaite de la cause. Et, assurément, Dieu doit être compris non seulement comme suffisant pour produire ces effets, mais comme infiniment plus que suffisant. Donc, en ce sens, disproportionné aux effets.

Pourtant, à partir de chaque effet, l'existence de la cause peut être démontrée, de sorte que nous pouvons démontrer l'existence de Dieu, même si, par eux, nous ne pouvons pas connaître parfaitement Dieu dans son essence. Or, cette dernière phrase semble dire que nous pouvons connaître son existence, certes, mais que cela ne nous donne pas une connaissance parfaite de son essence ou de sa nature. Voilà où résident les limites.

Or, il est tout à fait légitime de se demander si les preuves tirées des effets de Dieu permettent d'affirmer avec une certitude logique, indiscutable, la connaissance de son existence. S'agit-il de preuves irréfutables, de démonstrations convaincantes ? Si mon interprétation de Thomas d'Aquin, telle que je l'ai faite concernant sa modification de la conception aristotélicienne, est correcte, et que ces prémisses sont aristotéliciennes (ce qui est difficilement contestable), il me semble que Thomas d'Aquin aurait dû affirmer que ces preuves dépendent du système considéré . N'est-ce pas ? Autrement dit, il faut se référer à Aristote, à la pensée aristotélicienne.

Oui, oui. Vous savez, si vous êtes convaincu de la vérité des prémisses, de leur réalité, alors les conclusions en découleront si les arguments sont valides. C'est vrai pour tout argument, n'est-ce pas ? Il faut des prémisses vraies et un argument valide.

Mais mon argument est que la vérité des prémisses dépend du système considéré. Or, clairement, Aristote soutenait – et Thomas d'Aquin soutenait – que la métaphysique aristotélicienne était préférable à la métaphysique platonicienne. Il soutenait donc que les concepts d'Aristote, ici, étaient vrais.

Mais avec quel degré de certitude logique pouvait-il affirmer cela ? Voyez-vous, ce n'est pas si évident. Ce n'est pas si évident. J'aurais tendance à penser que la quête d'une certitude absolument indubitable relève davantage de l'épistémologie des XVIIe et XVIIIe siècles que de la continuité de la pensée grecque, même si celle-ci nourrissait de très hautes exigences, à commencer par Platon.

Et la raison pour laquelle j'affirme cela sera dévoilée d'ici deux ou trois semaines. Il y a eu... Enfin, permettez-moi de l'anticiper ainsi. Avec l'effondrement de l'autorité de l'Église à la fin du Moyen Âge, et notamment de l'autorité de l'Église romaine sur les questions non explicitement tranchées par les Écritures, un vide épistémologique s'est créé.

Avec le développement de la Réforme protestante, l'accent mis sur le sacerdoce universel et, par conséquent, sur la capacité de chacun à lire et à interpréter les Écritures par lui-même, naquit la crainte de l'anarchie et du sectarisme en matière religieuse. Dans ce vide épistémologique, une voix prépondérante s'éleva : celle du scepticisme gréco-romain. Les écrits de Sextus Empiricus, vous vous souvenez de lui ? Ils avaient été redécouverts.

Le scepticisme redevint donc une force politique majeure au XVIe siècle. C'est en réaction à cela que la quête de certitude devint une priorité absolue. C'est ce que Descartes entendait par « Je doute, donc j'existe ».

Il cherche à réfuter le scepticisme. C'est l'objet du débat entre Luther et Érasme. Érasme souhaitait se soumettre sans réserve aux enseignements de l'Église sur certains points.

Pas Luther, en effet. Pas Luther, voyez-vous. C'est ainsi que la question de savoir quoi faire en l'absence d'autorité a semblé précipiter la quête des Lumières pour une certitude logique.

Finalement, au siècle des Lumières, on s'est tourné vers la science moderne comme autorité suprême. Or, je pense que la quête de la connaissance n'était pas motivée de la même manière au Moyen Âge, et par conséquent, le niveau d'attente et d'exigence n'est pas le même. Allons plus loin que la question de l'existence de Dieu : abordons la nature de Dieu.

Concernant le premier point que j'ai mentionné, nous avons déjà commencé. Dans la tradition aristotélicienne, et notamment chez Thomas d'Aquin, notre connaissance de la nature des objets naturels repose sur l'expérience, par abstraction de l'essence, de la nature, de la forme, à partir de notre expérience de l'ensemble des membres d'une classe donnée. La connaissance par abstraction.

Mais lorsqu'il s'agit de parler de Dieu et de notre connaissance de Dieu, un problème se pose. Car il n'existe aucune divinité dont l'expérience nous permettrait d'extraire l'essence divine. Par conséquent, la connaissance par abstraction de l'expérience ne s'applique pas à notre connaissance de Dieu.

Tu me suis, Randy ? À peu près. Tu veux que je répète ? Très bien, je vais te le répéter au cas où tu l'aurais manqué, parce que c'est important. En matière de science et de connaissance de la nature, nous pouvons appréhender l'essence des choses, les formes, les principes universaux en les extrayant de notre expérience des espèces, des genres, etc.

C'est bien beau quand il y a des espèces et des genres, mais ce n'est pas le cas pour Dieu. Il n'y en a qu'un, voyez-vous. Dieu est, comme on dit, *sui generis*, ce qui signifie qu'il a son propre genre au sein de son propre genre.

Le seul et unique membre du genre des dieux est Dieu. Dès lors, nous ne disposons d'aucune expérience d'une classe entière de dieux à partir de laquelle nous pourrions extraire la nature de Dieu. Comment, dès lors, pouvons-nous connaître quoi que ce soit de la nature de Dieu ? Et, fondamentalement, la réponse ne réside pas dans l'abstraction, mais dans l'analogie.

Non par abstraction, mais par analogie. Et, euh, cette analogie repose, bien sûr, sur toute la hiérarchie des êtres, qui est en accord avec toute la hiérarchie du bien et toute la hiérarchie de la vérité ou de la forme intelligible, voyez-vous. Euh, il parle donc de deux types d'analogie : une analogie de degrés, où Dieu est, bien sûr, parfaitement bon, infiniment parfait, c'est-à-dire au plus haut degré concevable, une analogie de degrés ; et, en outre, une analogie de proportionnalité propre, où le degré d'être est proportionnel au degré de bonté, et inversement.

Donc, si Dieu est un être nécessaire au sommet de cette hiérarchie, Dieu est la bonté parfaite, Dieu est la vérité parfaite ; voyez-vous, tout est proportionnel. Ainsi, les êtres humains se situent ici, avec un certain degré de bonté et un certain degré d'ordre intelligible dans leur existence, et, euh, les glissements de terrain en Californie se situent quelque part en dessous, avec un degré relativement faible de bonté ou d'ordre intelligible, et ainsi de suite. Nous connaissons donc Dieu, et nous pouvons parler de Dieu par analogie ; notre langage est un langage analogique.

Dans le texte que vous lisez actuellement sur les principes de la nature, vous remarquerez qu'à la fin, l'auteur distingue trois types de prédication, une distinction empruntée à Aristote. Il y a la prédication univoque, où un mot est employé dans un seul et même sens. Il y a la prédication équivoque, où il est employé dans un sens totalement différent.

Il y a aussi la prédication analogique , où le sens est similaire. Thomas affine donc la notion de prédication analogique. Or, cet affinement repose clairement sur le concept d'être, et, euh, l'être n'est pas si simple.

Quand un personnage de Shakespeare dit « Être ou ne pas être », telle est la question, du point de vue de Thomas d'Aquin, cette réponse est erronée. L'être est bien plus complexe que la simple existence ou non-existence. L'être possède une nature propre.

Autrement dit, il existe certains attributs transcendants propres à tout être . Des attributs qui transcendent les différences entre espèces, genres et classes plus larges, et qui s'appliquent à chaque être.

Vous voyez. Tout être. Or, être ou ne pas être, exister ou ne pas exister, c'est en quelque sorte une notion d'existence dépouillée, euh, dépourvue de ces attributs transcendants de l'être.

La nudité de l'existence. Un écho creux de la nôtre, pour reprendre les mots de Tennyson. Vous voyez.

Ah oui, on le comprend avec le concept de matière, et je crois que ça a été abordé lors d'une des discussions de la conférence. J'ai oublié laquelle. Pour Thomas d'Aquin, la matière est pure potentialité.

Mais parler de pure potentialité, c'est dire : « Oh, elle est chargée, même la matière nue, chargée de possibilités pour le bien. » Voyez-vous ? Alors que le concept de matière dans la science mécaniste du XVIIIe siècle est celui d'une entité dépourvue de toutes, euh, qualités secondaires : couleur, odeur, toucher.

Vous voyez. Mort, inerte, impersonnel, sans vie. De sorte que Tennyson n'aurait jamais pu écrire dans Memoriam à propos de ce désert s'il avait eu à l'esprit la conception de l'être chez Thomas d'Aquin.

Le monde de Thomas d'Aquin n'est pas un désert. Il l'était dans la science mécaniste. Mais pas dans la science aristotélicienne convertie par Thomas d'Aquin au christianisme.

Donc, euh, chaque fois que nous pensons à l'être, cette notion inclut les notions de bonté, de vérité et de beauté. Des attributs transcendants. Vous voyez.

Or, dans la mesure où il s'agit d'attributs transcendants, nous les connaissons ici sur l'échelle, et ici sur l'échelle, et ici sur l'échelle, et encore ici sur l'échelle, à des degrés divers. Et par extrapolation, nous parlons aisément de Dieu par analogie des degrés. Vous voyez.

Ou, plus précisément, en utilisant le principe de proportionnalité. Nous avons donc une connaissance de Dieu par analogie. Or, les deux exemples que je souhaite aborder concernent la vérité et la bonté.

La vérité et la bonté. Et je m'attarde sur ces deux notions car, euh, du moins certains éléments sont disponibles dans l'anthologie. Et nous pouvons, euh, les constater assez clairement .

À la page 529, la question déconcertante est posée : la vérité réside-t-elle uniquement dans l'intellect ? De notre point de vue, c'est une question déconcertante car, de nos jours, si nous devions aborder la question de la nature de la vérité, nous finirions probablement par dire que la vérité est une propriété des propositions, une propriété des propositions qui correspond à un état de choses extra-mental .

Et puisque les propositions sont pensées, et que les propositions sont vraies, alors la vérité réside dans l'intellect, dans la pensée. Dans la pensée correcte. Dans la pensée de propositions correctes.

On pourrait dire que la vérité réside dans l'intellect . Autrement dit, la vérité est une catégorie épistémologique. Mais comme vous le lirez dans cet article, Thomas d'Aquin ne répond pas à cette question de cette manière.

La vérité ne réside pas uniquement dans l'intellect. L'autre possibilité est de savoir si la vérité réside dans la chose, dans l'être même de la chose.

On obtient ainsi une distinction, comme vous le remarquez, entre la vérité épistémique et la vérité ontologique. La vérité ontologique, c'est-à-dire la vérité d'une proposition ou la vérité d'un être.

Que voulez-vous dire par « la vérité d'un être » ? Eh bien, on peut distinguer, je crois, en termes anglais, la vérité sur les philosophes et les vrais philosophes. Qu'est-ce qu'un vrai philosophe ? Un philosophe qui correspond au type. « Quel type » ? Eh bien, ça ressemble à un archétype.

Heh. C'est exact. Un véritable philosophe est celui qui reste fidèle à l'essence même de la philosophie.

Vous voyez ? Oui, le credo ne dit-il pas que Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme ? Que voulez-vous dire par « vrai homme » ? Vrai homme ? L'homme ne serait-il qu'une simple hypothèse ? Non. Un vrai homme est un homme qui se conforme à l'essence même de l'humanité. Il est pleinement humain.

Conformément au principe. Vérité ontologique. On a donc ces deux conceptions de la vérité, dont l'une se réfère simplement à une proposition, la vérité propositionnelle.

Vous voyez, lorsque nous parlons théologiquement de révélation propositionnelle, nous parlons d'une révélation qui peut être exprimée en termes de propositions. Elle peut être pensée, comprise. Des propositions qui sont soit vraies, soit fausses.

Vous voyez ? Alors, soit une vérité épistémique, la vérité des propositions, soit une vérité ontologique, les êtres vrais. Fidèle au genre. Oui.

Et vous voyez, c'est ainsi en ce qui concerne cette affaire de vérité. Fidèle à la nature, quoi ? Eh bien, les archétypes résident dans l'esprit de Dieu. Les archétypes fournissent les modèles selon lesquels Dieu crée.

Vous voyez ? Cette vérité archétypale. Autrement dit, Dieu conçu comme vérité est le Logos. Oui.

Le Logos. Il intègre le concept de Logos d'Augustin à la philosophie aristotélicienne. Il s'agit de Dieu le Logos.

En lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance. Vous vous souvenez de cette phrase de l'épître aux Colossiens ? Vous voyez ? Ainsi, en ce sens, toute vérité trouve sa source en Dieu. Car toute vérité propositionnelle est une vérité soit sur Dieu, soit sur un aspect de sa création.

Vous voyez ? Le point de référence, lorsqu'on parle de quoi que ce soit dans la nature, ce sont les archétypes divins. Dire que ceci est vrai, c'est affirmer, en réalité, que Dieu le sait. Voilà le point de référence.

Parlons de la vérité. Et Dieu, en tant qu'être véritable, est l'incarnation même de l'être. Il possède des attributs transcendants d'être à la perfection.

Ce au-delà duquel rien de plus grand ne peut être conçu. Il s'agit donc de la vérité ontologique. Ceci, de toute évidence dans la tradition d'Augustin et des Pères de l'Église, signifie que la source de la vérité telle que nous la connaissons, qu'il s'agisse de la vérité ontologique ici-bas ou de la vérité propositionnelle, est Dieu.

Dieu est la source de toute vérité. Dieu est la norme de la vérité. En ce sens, toute vérité est vérité de Dieu, quelle que soit sa source, pourvu qu'elle soit vraie.

Vous voyez ? La vérité propositionnelle. La vérité ontologique. C'est toujours grâce à Dieu, le Créateur.

Voilà donc le thème qui traverse ce premier article. Sa définition de la vérité, la vérité propositionnelle, est que la vérité est l'équation entre la pensée et la chose. C'est une sorte de définition par correspondance.

La vérité est l'équation entre la pensée et la chose. Lorsqu'une proposition correspond à la réalité, on a affaire à une proposition vraie. Or, il se demande si la vérité ontologique ou la vérité épistémologique prime.

Sa réponse est la suivante : la vérité réside d'abord dans l'intellect, et donc dans l'être. Autrement dit, la vérité se trouve d'abord dans l'esprit de Dieu, dans ces archétypes, puis dans les êtres créés, qui sont vrais ceci, vrai cela, vrai autre. Lisez donc attentivement cet article.

C'est un texte riche qui s'inscrit dans la tradition d'Augustin. Il passe ensuite au cinquième article, qui traite de la question de savoir si Dieu est vérité.

Et c'est là qu'il développe l'aspect logos des choses. Bien, passons maintenant à la bonté de Dieu. Je reviendrai plus tard sur la volonté de Dieu, mais concernant la bonté de Dieu, nous nous intéresserons, je crois, aux pages 534 et 535.

Des questions sur la vérité ? Des commentaires ? Concernant l'essentiel et l'accidentel, la vérité accidentelle est-elle la même chose que la vérité épistémique ? Oui, enfin, l'essence et l'accident sont fondamentalement des notions métaphysiques. Autrement dit, l'essence est la nature essentielle d'une chose. Les accidents sont des événements qui ne sont pas essentiels à sa nature, mais qui lui arrivent.

J'avais l'impression qu'on ne pouvait connaître la vérité que par hasard. Ah, je vois ce que tu veux dire. Oui, oui.

Autrement dit, connaître la vérité sur quelque chose n'est pas inné. C'est quelque chose qui nous arrive. Exactement.

Oui, c'est exact. Nous avons une capacité d'apprentissage. Mais seulement par accident.

Oui, mais l'acquisition d'une véritable connaissance dépend des conditions qui la rendent possible. En ce sens, il s'agit plutôt d'un accident que d'une nécessité naturelle. C'est exact.

Pour être sûr d'avoir bien compris, quand il dit que la vérité réside d'abord dans l'esprit de Dieu, puis dans celui des êtres créés, parle-t-il de vérité psychologique ? Non, il dit que la vérité réside d'abord dans l'intellect. Dans ce contexte, je pense

qu'il parle de vérités sur la nature, et même de la nature même des choses. Vous verrez.

Parce que Dieu existe, la vérité de toute chose créée réside d'abord dans l'intellect de Dieu. D'abord dans l'intellect . Or, on pourrait objecter : « Certes, mais en Dieu, son être véritable, sa véritable nature divine, n'est-il pas antérieur aux vérités contenues dans son esprit ? » Ce à quoi Thomas d'Aquin répondrait, je crois, que non, et l'inverse n'est pas vrai non plus.

Car être Dieu, c'est être omniscient, tout-savoir. Vous verrez. Et si Dieu n'était pas omniscient, si la vérité n'était pas dans l'intellect, il ne serait pas Dieu.

Vous verrez, car c'est l'un des attributs transcendants de... D'accord. Oui. Oui.

D'accord. Voyez-vous se perpétuer la tradition que nous suivons depuis les Grecs ? Cette tradition se développe, se christianise progressivement dans l'Église primitive, chez saint Augustin, et plus tard chez Thomas d'Aquin. Soyez attentifs, car c'est cette vision philosophique chrétienne du monde qui va se désintégrer soudainement .

Quand Guillaume d' Ockham entre en scène, tout semble s'effondrer. Nous y reviendrons lundi, ou peut-être mercredi prochain. Mon Dieu !

La bonté. C'est là un autre de ces attributs transcendants. La bonté de Dieu se manifeste dans sa providence.

Autrement dit, le bien est présent en toute chose, à travers toute sa création. L'être tout entier est bon. Autrement dit, une pomme possède sa propre forme de bien.

Un chien est bon en ce sens qu'il est, par nature, bon. Un être humain est bon en ce sens qu'il possède une qualité propre qui s'inscrit dans la bonté globale et harmonieuse de la création . C'est bien là le cas.

Là où règne le mal, le mal est une privation du bien. Une privation, en quelque sorte. Ainsi , une brebis galeuse est une brebis qui n'est plus fidèle à sa nature profonde.

En réalité, si la situation se dégrade suffisamment, elle finit par disparaître complètement. Là où il n'y a pas de bonté, il n'y a pas d'être. Tout être est, à un degré ou un autre , bon.

Vous voyez. La bonté se manifeste donc dans la création, à tous les niveaux, dans tous ses aspects. Même dans ce qui est encore corrompu, il y a, dans une certaine mesure, la preuve de la bonté divine qui confère à l'être des attributs transcendants à des degrés divers.

Et le passage sur la prédestination, le 531, comme vous le voyez. Thomas d'Aquin aborde la prédestination en lien avec la providence divine qui permet que certaines choses se produisent. La providence est la bonté de Dieu qui permet qu'une chose arrive pour de bonnes fins.

Vous voyez. Et à la page 534, vous voyez cette bonté résumée dans l'article intitulé « Dieu peut-il faire mieux que ce qu'il fait ? ». La réponse est que la bonté de toute chose est double.

L'un appartient à son essence ; la rationalité appartient à l'essence de l'homme. Quant à ce bien, Dieu ne peut créer une chose meilleure que lui-même. On ne peut rendre un homme meilleur qu'il n'est fait bon.

Vous voyez. Mais il existe une autre forme de bonté. La bonté d'un homme consiste à être vertueux, sage ou savant, pour reprendre un autre exemple.

Ce n'est pas l'essentiel ; c'est un résultat, une réalisation. Et à cet égard, Dieu peut améliorer ses créations. Il peut vous rendre vertueux et sage.

Vous voyez. Alors, la bonté de Dieu. Or, ce thème général vous a peut-être rappelé quelque chose qui s'est passé lors de la conférence.

En fait, la première intervenante, samedi matin, a critiqué certains travaux de Tom Morris à Notre-Dame. Son article portait sur la louange à Dieu dans le meilleur des mondes possibles, et plus précisément sur Anselme.

Elle souscrivait essentiellement à cette position, acceptée par Anselme et la tradition, et donc par Thomas d'Aquin : Dieu crée le meilleur des mondes possibles, selon leur essence.

Vous voyez. Contrairement à Morris, qui rejette cette tradition, il affirme : « Non , Dieu aurait pu faire une meilleure création que celle qu'il a faite. » La question a donc fait l'objet d'un débat.

Voir le verset 534 et la réponse à l'objection 3 en haut de la page. Bien que l'ordre actuel des choses soit limité à ce qui existe, la puissance et la sagesse divines ne le sont pas. Par conséquent, bien qu'aucun autre ordre ne convienne ni ne soit bon pour les choses existantes, Dieu pourrait néanmoins créer d'autres choses et leur imposer un autre ordre.

Ce n'est donc pas le seul monde possible. Dieu pourrait créer d'autres mondes possibles, très différents, qui seraient tout aussi valables. Mais pour ce monde-ci , c'est le meilleur monde possible.

D'accord ? Maintenant, vous dites, à ce propos : « Qu'en est-il du problème du mal ? » Sa réponse, comme nous l'avons vu, est que le mal est permis pour un bien supérieur. Ce point est développé plus en détail à la page 535. Là, en répondant à la question de savoir si Dieu est la cause du mal, il écrit que le mal consiste en un défaut d'action causé par le défaut de l'agent.

Mais en Dieu, il n'y a pas de défaut. Par conséquent, le mal, qui consiste en un défaut d'action causé par un défaut de l'agent, ne se réduit pas à Dieu comme cause. Il faut chercher un agent défaillant.

Et cette recherche d'un agent défaillant, bien sûr, revient à accepter l'argument du libre arbitre d'Augustin concernant l'existence du mal. Le mal étant dû au libre arbitre d'agents défaillants : les êtres humains, les anges déchus, etc.

Mais d'un autre côté, le mal, qui consiste en la corruption de certaines choses, est ramené à Dieu comme cause. Et il parle ici de la corruption naturelle des choses, comme celle des pommes qui pourrissent. Et il est manifeste, à mi-chemin de ce paragraphe, que la forme que Dieu veut donner aux choses créées est le bien de l'ordre de l'univers.

Et si le bien de l'ordre de l'univers exige que les pommes pourrissent, alors les pommes pourries, en ce sens, sont une bonne chose. Après tout, que deviendraient les récoltes de pommes sans pommes pourries ? Autrement dit, il n'y aurait pas de pépins pour planter d'autres pommiers et produire davantage de pommes. Donc, les pommes pourries ne contribuent-elles pas au bien de l'univers ? Au bien commun ?

Ainsi, concernant les maux naturels, il soutient que l'argument du bien supérieur s'applique. Quant au mal moral, c'est l'argument du libre arbitre qui prévaut. Mais Dieu le permet même pour le bien supérieur.