

## Nature humaine et grâce chez saint Thomas d'Aquin :

### Quelle est la nature de l'homme thomasiens ?

En mai 2000, l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin organisait à l'Institut catholique de Toulouse un colloque intitulé « Surnaturel, une controverse au cœur du thomisme au XX<sup>e</sup> siècle », dont les actes ont été publiés par la *Revue thomiste* en janvier-juin 2001<sup>1</sup>. Dans sa contribution, « Nature et grâce chez Thomas d'Aquin », le P. Torrell écrit : « *Notre seul objectif est de serrer au plus près la pensée du Maître d'Aquin, par une lecture aussi précise que possible de ses textes, en tenant compte comme il se doit des divers lieux parallèles, du rapport à ses sources et à ses contemporains (saint Bonaventure, notamment), et, le cas échéant, de sa propre évolution intellectuelle. Même ainsi balisé, le champ demeure très vaste, et nous ne ferons guère que poser quelques jalons sans pouvoir souvent aller jusqu'au bout de l'investigation qui s'ouvre à la recherche.* »<sup>2</sup> Et il signale en note qu'il n'y a pas d'étude globale récente sur le sujet en dehors principalement d'un article du P. Nicolas, « L'idée de nature dans la pensée de Thomas d'Aquin »<sup>3</sup>. Notre but est de combler cette lacune en entreprenant une étude systématique de la conception que Thomas se fait de l'homme dans son existence concrète : quelle est, selon lui, la nature de la nature humaine ?

Cela pose immédiatement la question des rapports entre celle-ci et la grâce car, comme l'écrit Maritain, « *L'homme à qui s'adresse la morale de saint Thomas n'est pas l'homme d'Aristote ni la nature humaine prise à l'état d'abstraction, c'est la nature humaine prise dans les conditions concrètes de la nature déchue et réparée. Le péché originel et la grâce – la grâce surtout – jouent là un rôle essentiel qui risque d'être insuffisamment marqué.* »<sup>4</sup> Il s'agit alors d'étudier les propriétés de la nature humaine dans les deux états où elle a existé ou existe de fait : l'homme dans son état originel et l'homme dans l'état de nature corrompue, ce dernier état ne pouvant être traité de manière univoque. Il faut distinguer en effet ce que peut désormais la nature humaine sans la grâce et avec elle, ce qui inclut la prise en compte des différentes étapes de l'humanité par rapport au salut ; là encore on ne peut faire abstraction d'une certaine perspective historique, l'économie de la rédemption se réalisant progressivement à travers le temps de la loi naturelle, puis celui de la loi ancienne, pour se parfaire dans celui de la loi nouvelle ou de la grâce, lui-même ouvert sur l'état de gloire<sup>5</sup>. Or

---

<sup>1</sup> *Surnaturel – Une controverse au cœur du thomisme au XX<sup>e</sup> siècle*, Actes du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin les 26-27 mai 2000 à Toulouse, *RT*, T. 101, n°1-2 (janvier-juin 2001).

<sup>2</sup> « Nature et grâce chez Thomas d'Aquin », *ibid.*, p. 167.

<sup>3</sup> « L'idée de nature dans la pensée de Thomas d'Aquin », *RT* 74 (1974), p. 533-590.

<sup>4</sup> E. GILSON – J. MARITAIN, *Correspondance 1923-1971 – Deux approches de l'être*, Paris, Vrin, 1991, p. 25.

<sup>5</sup> Cf. F. DAGUET, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin – Finis Omnium Ecclesia*, préface du Cardinal Schonbrun, Paris, Vrin, 2003, chap. 7 : « L'Eglise dans le temps et dans l'espace », p. 349-382.

les capacités réelles de la nature humaine ne sont pas les mêmes en fonction de ces différentes époques, par exemple en ce qui concerne la connaissance ou l'observation de la loi naturelle<sup>6</sup>. Que peut la nature humaine à chacune de ces étapes ? Qu'est-ce qui était naturel à Adam dans l'état de nature intègre et l'aurait été pour ses descendants si Adam n'avait pas péché ? Outre la grâce, quels biens naturels le péché a-t-il détruits ou diminués, et quels sont ceux qui subsistent intacts ou sont restaurés par la grâce rédemptrice, et dans quelle mesure ?

Mais cela implique aussi de réfléchir par contraste à la consistance propre de la nature humaine et à sa relative autonomie par rapport à la grâce, sans quoi l'anthropologie thomasienne ne pourrait être abordée que sous l'angle théologique. Là se pose la question des rapports entre la nature humaine thomasienne et celle d'Aristote (ou de ses commentateurs, arabes en particulier). Si l'Aquinat s'en inspire très certainement, que lui emprunte-t-il et comment traite-t-il ce qu'il lui emprunte ? Transpose-t-il tel quel l'homme d'Aristote à l'intérieur d'une image de Dieu, biblique et patristique ? A supposer qu'une pareille opération soit possible, on peut s'interroger sur la nature étrange de cet homme double et sur la cohérence qui en résulterait pour l'anthropologie de Thomas : l'homme thomasiens est-il un hybride ? C'est ce que le P. de Lubac appelle *“l'ambiguïté du thomisme”*<sup>7</sup> : *« Car la “nature” à laquelle il se référerait, toute spirituelle qu'elle était, ne différait pas essentiellement des autres natures dont se composait son univers. C'était cette nature “philosophique” telle que l'avaient conçue les Anciens qui ne croyaient point en un Dieu créateur, quoique corrigée du dehors par l'intervention de l'idée de création. Ce n'était plus tout à fait cette Image de Dieu, dont les Pères de l'Eglise avaient si fortement buriné les traits en s'inspirant moins de Platon que de la Bible (...). Or, partout, chez saint Thomas, ces deux conceptions de la nature aristotélicienne et de l'image patristique se mêlent, sans qu'on puisse dire si elles s'y combinent vraiment ou si elles s'y heurtent, ni laquelle des deux finalement réussit à dompter l'autre. Si vigoureux que soit son esprit de synthèse, il ne réussit pas toujours à fondre les éléments reçus de deux traditions diverses en une parfaite unité. »*<sup>8</sup> C'est donc la valeur de cette synthèse qu'il faut examiner.

Une manière radicale d'envisager la question est d'affirmer qu'il y a en réalité deux Thomas : le philosophe, commentateur linéaire d'Aristote, et le théologien saint Thomas : *« Ainsi, saint Thomas n'a pas fait simplement une œuvre théologique, formulation géniale, ordonnée et satisfaisante des enseignements donnés par Dieu à l'homme. Il a fait aussi, à*

---

<sup>6</sup> Cf. par exemple *Super ad Gal.*, chap. 3 ; lectio 7.

<sup>7</sup> H. DE LUBAC, *Surnaturel – Etudes historiques*, nouvelle édition avec la traduction intégrale des citations latines et grecques, préparée et préfacée par M. Sales, Paris, Letthiellieux / Groupe DDB, 2010, p. 436.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 434-435.

*travers tous ses commentaires d'Aristote et en quelques autres occasions, une œuvre philosophique. (...) Par son œuvre philosophique, Thomas d'Aquin a réalisé, enrichi, de façon rigoureuse mais pédagogique, l'œuvre d'Aristote. »*<sup>9</sup> Appliquée au problème qui nous occupe, cette conception fait de l'homme philosophique de Thomas un simple développement de celui d'Aristote, à chercher dans les seuls commentaires des œuvres du Stagirite, couronné par l'homme grâcié du théologien, tel qu'il se déploie dans les œuvres théologiques. Mais une telle solution, outre son caractère profondément dualiste, fait-elle droit à ce qu'il y a de proprement original dans la conception philosophique que Thomas d'Aquin se fait de l'homme, par exemple à propos de la nature de l'âme humaine ou de ce qui définit la personne humaine ? Gilson fait remarquer à ce sujet : « *Beaucoup de thomistes trouvent une grande consolation dans la pensée que Saint Thomas lui-même fut un philosophe aristotélicien, ou, si l'on préfère, qu'il fut un aristotélicien en tant qu'il fut un philosophe. On aurait tort de les contredire, car il semble aussi difficile de réfuter cette proposition que de la démontrer. Le concept d'"aristotélicien" est trop vague pour que deux dialecticiens puissent se contredire à son sujet. (...) On se dit donc que si Saint Thomas avait voulu avoir une philosophie aussi indépendante de toute révélation religieuse que l'avaient été celles des philosophes antiques, il aurait choisi celle d'Aristote. Et il n'y a rien à opposer à cela, sauf ceci, que si Saint Thomas l'avait fait, il n'y aurait qu'un aristotélicien de plus ; nous n'aurions pas de philosophie thomiste. »*<sup>10</sup> Y a-t-il une anthropologie philosophique proprement thomasienne et que vaut-elle ?

Une autre façon d'aborder le problème est de reconnaître qu'elle existe et qu'elle est à chercher dans l'ensemble de l'œuvre de l'Aquinate, mais qu'il faut la dégager de la synthèse théologique dans laquelle elle se trouve le plus souvent parce qu'elle en est totalement séparable, sinon historiquement, du moins conceptuellement. C'est la tentative récente de B. C. Bazan dans son introduction aux questions 75 et 76 de la Prima pars où il présente l'« *esquisse d'une anthropologie philosophique* » de saint Thomas<sup>11</sup>. En effet, puisque ce dernier a affirmé que la philosophie et la théologie sont des sciences qui diffèrent génériquement, « *il est évident par conséquent que nous pouvons abstraire sans risque d'erreur la philosophie thomasienne de son contexte théologique, dès lors que l'intelligibilité de cette philosophie ne dépend pas de la théologie à laquelle elle est souvent unie dans la*

<sup>9</sup> A. CLEMENT, *La sagesse de Thomas d'Aquin*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1983, p. 147 et 165.

<sup>10</sup> *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1960 ; présentation et bibliographie choisie de Th.-D. Humbrecht, O. P., 2<sup>ème</sup> éd. augmentée, « Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche », 2011, p. 45-46.

<sup>11</sup> *L'âme et le corps – Somme de théologie, 1<sup>ère</sup> partie, questions 75 et 76*, introduction par B. C. Bazan, traduction par J.-B. Brenet, Paris, Vrin, 2016.

*réalité historique des textes, et dans l'unité de la conscience pensante de Thomas.* »<sup>12</sup> La méthode consiste alors à étudier la conception qu'il se fait de la nature de l'homme selon un ordre purement philosophique<sup>13</sup>, par des arguments exclusivement rationnels, pour ensuite s'interroger sur la cohérence interne d'une telle anthropologie<sup>14</sup>. Mais la question est justement de savoir s'il peut y avoir une intelligibilité de cette philosophie en dehors de la théologie qui la finalise, en particulier dans le cas de la nature de l'homme dans son être comme dans son agir. Car si saint Thomas a élaboré une anthropologie philosophique pour rendre intelligibles des données de foi concernant la nature de l'homme et de sa destinée, on peut s'interroger sur la légitimité d'une telle démarche. Plus précisément, une fois rompu le fondement de la cohérence interne de la pensée thomassienne, il devient évident que ce que l'on présente comme sa pensée philosophique risque de manquer d'unité. Mais il reste à se demander d'où vient l'absence de cohérence<sup>15</sup>. C'est donc la question de la possibilité et de la légitimité de la philosophie chrétienne, telle que définie par Gilson, qui est à nouveau posée, et avec elle, celle de la nature même de la philosophie thomassienne : « *J'appelle philosophie chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison.* »<sup>16</sup>

Pour répondre à ces questions, notre méthode consistera d'abord à revenir au texte même de Thomas d'Aquin par une lecture chronologique et exhaustive de ses œuvres, afin de tenter de dégager l'idée qu'il se fait de la nature concrète de l'homme, de ses propriétés et de sa finalité, tant dans sa dimension individuelle que communautaire<sup>17</sup>, et d'en présenter une

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 17-18.

<sup>13</sup> « Si Thomas a distingué génériquement la philosophie de la théologie en laissant suffisamment d'indications concernant les principes (points de départ), la méthode et le processus que la première utilise pour connaître ses objets, il suffit de suivre ces indications pour présenter fidèlement sa pensée philosophique sans se sentir contraints de le faire suivant l'ordre présent dans ses œuvres théologiques. » Ibid., p. 18.

<sup>14</sup> « Dans notre exposé, nous chercherons à établir si les thèses que Thomas propose concernant la nature de l'être humain, de l'âme et de l'intellect, sont cohérentes avec les principes philosophiques auxquels il adhère dans sa physique et sa métaphysique, ou si, sous la pression d'intérêts non philosophiques, il les contredit. » Ibid., p. 19.

<sup>15</sup> Cf. E. Gilson, *Le thomisme, introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6<sup>ème</sup> éd. revue, Paris, Vrin, 1965, p. 15-16 : « Pour un historien, qui doit retracer une doctrine telle qu'elle a existé, rien de plus dangereux que d'en inventer une nouvelle pour la porter au compte de saint Thomas. Ce ne serait pourtant pas le plus grave. Extraire des œuvres théologiques de saint Thomas les données philosophiques qu'elles contiennent, puis les reconstruire selon l'ordre que lui-même assigne à la philosophie, ce serait faire croire qu'il ait voulu construire sa philosophie en vue de fins purement philosophiques, non en vue des fins propres du Docteur Chrétien. Surtout, ce serait courir ce risque infiniment plus grave encore, se méprendre sur le sens proprement philosophique de sa philosophie. Admettons, à titre de simple hypothèse, que la philosophie de saint Thomas ait été, sinon inspirée, du moins aspirée par sa théologie. Je veux dire, supposons que saint Thomas ait trouvé dans son travail de théologien l'occasion de porter la métaphysique au-delà du point où ses prédécesseurs l'avaient laissée : pourrait-on couper la philosophie thomiste de ses attaches théologiques sans courir le risque d'en ignorer l'origine et la fin, d'en altérer la nature et, pour tout dire, de n'en plus comprendre le sens ? » N'en va-t-il pas de même pour l'anthropologie ?

<sup>16</sup> E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932 ; 2<sup>nde</sup> éd. revue, 1998, p. 32-33.

<sup>17</sup> Cf. F. DAGUET, *Du politique chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2015, chap. 2, section 2 : « Les transformations thomassiennes du politique aristotélicien », p. 65-82 : « Qu'il n'y ait chez saint Thomas aucune confusion entre communautés politiques de deux ordres différents, naturel et surnaturel, ne signifie pas que l'ordre surnaturel des choses n'ait pas d'incidence sur les communautés politiques naturelles que sont les cités, même en laissant de côté la question de leur rapport à l'Eglise. (...) Il apparaît bien que l'impact de la Révélation chrétienne conduit Thomas d'Aquin à transformer la

synthèse qui tienne compte de l'évolution de sa pensée. Une telle démarche peut paraître ambitieuse, voire démesurée, nous en avons bien conscience, ainsi que du travail que cela va représenter, mais il nous semble que c'est le seul moyen de pouvoir reprendre la question à nouveaux frais. D'une part, en effet, notre déjà longue fréquentation des écrits de l'Aquinate nous a montré à quel point son œuvre a un caractère vraiment organique. Pour en saisir l'unité et donc le sens profond, il est nécessaire par conséquent de l'envisager dans son ensemble ; autrement, on s'expose à en dénaturer la portée, voire à de vrais contre-sens<sup>18</sup>. Cela est déjà vrai pour des questions précises, a fortiori pour un sujet tel que le nôtre, englobant par nature. D'autre part, la lecture des livres du P. de Lubac sur la question du surnaturel et des critiques positives ou négatives qu'ils ont suscitées, ainsi que la critique de ces critiques, montre un point commun relevé dans toutes ces études : à chaque fois, les auteurs se reprochent mutuellement de n'envisager qu'un aspect de la question ou de ne considérer qu'une série de textes<sup>19</sup>. Seule une lecture intégrale nous paraît à même de remédier à ce défaut. Certes, « pour comprendre un auteur il ne suffit pas, sans plus, de le lire »<sup>20</sup>, mais le minimum requis paraît de commencer par là. Cela permet enfin d'éviter d'aborder le problème selon les perspectives déjà adoptées par ceux qui s'y sont penchés car la manière même de poser un problème peut être déjà une façon de le résoudre, pas forcément dans le sens requis. « Le seul salut est dans le retour à saint Thomas lui-même »<sup>21</sup> : sans prétendre sauver qui que ce soit,

---

*conception aristotélicienne de la cité, et par là du politique, dans une double direction. D'une part, l'ordre naturel dans son ensemble est saisi dans un ordre plus vaste, qui est l'ordre surnaturel ; d'autre part, cela conduit à une relativisation de l'ordre communautaire par l'ordre singulier.* » (p. 66).

<sup>18</sup> Cf. à titre d'exemple récent le livre d'A. PETAGINE, *Matière, corps, esprit – La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin* (Vestigia – Pensée antique et médiévale, Academic Press, Fribourg, éd. du Cerf, Paris, 2014) et notre recension dans la *Revue thomiste* (RT T. 115, n°1, janvier-mars 2015, p. 154-159) : « Si le livre présente l'intérêt réel d'explorer les différentes acceptions du sujet thomasiens, et d'en dégager la spécificité par rapport aux conceptions modernes, le lecteur reste pourtant sur une étrange impression, celle d'avoir affaire à un connaisseur minutieux et bienveillant de l'œuvre de saint Thomas et des débats philosophiques contemporains sur son interprétation, aussi bien dans l'univers italien que français ou anglo-saxon, mais qui reste en dehors de la compréhension profonde de la pensée de Thomas, faute d'en avoir compris l'unité et le cœur. D'où « la série d'aporias, difficiles à résoudre » (p. 233), qu'il croit déceler dans la conception que l'Aquinate se fait du sujet. Cette mécompréhension se manifeste de manière aigüe sur deux points, justement présentés comme problématiques, celui de l'individuation et celui de la nature de l'âme humaine. Comment Thomas peut-il faire de la matière le principe de l'individuation, alors qu'elle n'est pas réellement sujet ? De plus, comment peut-il parler d'individus à propos des anges : des formes pures ne sont-elles pas universelles puisqu'elles épuisent leur espèce ? « En vertu du principe par lequel l'immatérialité s'oppose à l'individuation, une substance immatérielle ne devrait subir aucune individuation, ni par la matière, ni ex se. » (p. 178) Comment l'intellect peut-il être le sujet individualisant des espèces universelles, et comment l'intellect humain peut-il être individualisé dans les individus humains s'il admet « l'opposition nette entre intellectualité et individuation qu'il a constamment défendue » ? (p. 210) Enfin, comment l'âme humaine peut-elle être à la fois forme substantielle du corps et sujet autonome des activités spirituelles ? (...) En réalité, si le cadre conceptuel dans lequel travaille l'auteur rend problématique la conciliation d'un certain nombre d'affirmations, il n'en va plus de même si on les lit à partir de la doctrine de l'esse qui est à la racine de sa pensée métaphysique, et des élaborations proprement thomasiennes sur la nature de l'âme humaine. Cela tient au fait que M. Petagine s'inscrit dans l'optique selon laquelle la philosophie de Thomas d'Aquin est fondamentalement aristotélicienne (cf. p. 29, 34, 137-138, 227, etc.) » (p. 157).

<sup>19</sup> Cf. par exemple, S.-Th. Bonino, « La théorie des limbes et le mystère du surnaturel chez saint Thomas d'Aquin », *RT*, T. 101, n°1-2 (janvier-juin 2001), p. 132-133, et la note 2 en particulier.

<sup>20</sup> H. DE LUBAC, *Surnaturel – Etudes historiques*, op. cit., p. 22.

<sup>21</sup> E. GILSON, lettre au P. de Lubac du 8 juillet 1956, in *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci – Correspondance 1956-1975*, sous la direction de J. Prévotat, Paris, éd. du Cerf, 2013, p. 59.

nous espérons seulement apporter une modeste contribution à la connaissance de la pensée authentique de l'Aquinat sur un sujet qui est au cœur de ses préoccupations.

A cette fin, nous nous attacherons particulièrement à une étude méthodique du vocabulaire pour préciser les différentes acceptions du concept de nature et de ses dérivés. Nous nous efforcerons enfin de le faire en situant la pensée de Thomas dans le contexte du 13<sup>ème</sup> siècle qui est le sien pour comprendre les problématiques dans lesquelles elle s'inscrit. Ainsi par exemple, en introduisant les actes du colloque sur *Surnaturel*, le P. Bonino signalait l'intérêt d' « *une étude sur la conception de la nature et du surnaturel dans l'aristotélisme radical, (...) car, comme on sait, c'est dans le contexte d'un dépassement du naturalisme "averroïste" que l'Aquinat a élaboré sa théorie du désir naturel de voir Dieu.* »<sup>22</sup> Il ne s'agit donc pas d'une réflexion sur le surnaturel ou les rapports entre la nature et la grâce en général : ainsi, la question des anges ne sera pas traitée pour elle-même, mais ne sera étudiée que dans la mesure où elle peut apporter un éclairage à celle de l'homme. Inversement, nous n'entendons pas nous limiter à l'un des aspects du problème, tel le désir naturel de voir Dieu ou la possibilité d'une morale purement naturelle. De même, sans les méconnaître, on évitera d'entrer dans la question des développements ultérieurs de la scolastique sur le sujet, pour ne pas projeter sur Thomas des problématiques qui ne sont pas les siennes. Notre étude s'inscrit ainsi dans la continuité de la réflexion sur la personne humaine entreprise dans le cadre du mémoire de master<sup>23</sup> : en quoi la spécificité de la personne humaine, marquée par la corporéité, a-t-elle des incidences dans la question des rapports entre la nature et la grâce ?

---

<sup>22</sup> *Surnaturel – Une controverse au cœur du thomisme au XX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 7.

<sup>23</sup> Cf. MARIE DE L'ASSOMPTION, *L'homme, personne corporelle – La spécificité de la personne humaine chez saint Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », préface d'O. Boulnois, Paris, Parole et Silence, 2014.