

## Rendre raison de la foi : une lisibilité du Divin ?

### Plan

#### *Introduction :*

Gratuité déraisonnable de la foi donnée ? "*Credo quia absurdum*"

Élucidation critique de la foi : ni "*pistis*" ni "*doxa*", volonté de croire.

La folie de la foi : une "raison parallèle" ? Y a-t-il un double régime de la raison ?

"Croire en" : une connaissance amoureuse.

Reste l'impératif d'unifier la raison : dans son usage naturel aussi bien que dans son travail au cœur de la foi, chez le théologien, répond-elle aux mêmes principes ?

#### I □ *Cogitatio fidei : "une connaissance amoureuse".*

Exégèse du Buisson ardent : « Je suis celui qui suis » [Exode 3-14]. Un jeu de mot pour faire échec à la raison dans son effort pour intelliger le divin ou une affirmation ontologique qui ouvre la *cogitatio fidei* ?

Le schème augustinien : l'autorité de la foi sur le mouvement de l'intelligence - inquiétude du cœur - tension de la volonté.

Les cercles de Dante : l'homme se voit en Dieu.

Lecture du dogme eucharistique dans les *Confessions* : affronter le méta-raisonnable de la gratuité.

L'analyse inversée de la nutrition.

L'homogénéité de la raison et l'unité de la vérité en question.

#### II □ *Le choc de l'inspiré et du raisonneur.*

Une foi qui prétendrait rendre caducs les principes de la raison ? [Rousseau, *Emile IV*]

La controverse de l'omnipotence infinie de Dieu dans la critique leibnizienne de Descartes. Vers un Dieu-ratio qui ne peut vouloir l'impossible ni créer arbitrairement les vérités éternelles.

Le principe de contradiction prévaut jusqu'au cœur du discours théologique.

La grammaire du monde chez saint Thomas d'Aquin : La Raison créatrice tisse le cosmos comme un texte dont la syntaxe est ouverte à l'entendement naturel de l'homme.

#### III □ *De la création à l'Incarnation : les audaces de lecture d'une raison autonome.*

L'agnosticisme de saint Thomas dans la controverse de l'éternité du monde : renvoyant dos à dos averroïstes et augustinien radicaux, le *De aeternitate mundi* pense possible l'idée d'un monde créé sans commencement.

Repenser le "*in principio*" : une intelligence de la foi qui laisse droit à l'erreur et qui présuppose une proportion entre l'intellect humain et le Dieu Logos.

La *Convenientia* : l'Incarnation, un mystère raisonnable ?

#### *Conclusion :*

Jusqu'où le non-croyant peut-il accepter de suivre ?

L'intangibilité aconfessionnelle des principes de la raison, garante du dialogue des cultures religieuses : saint Thomas, Maimonide, Averroès.

# Rendre raison de la foi : une lisibilité du Divin ?

## Introduction :

Le 7 janvier 1797, (25 nivose an V) au plus fort de la bataille de Rivoli, un officier esseulé et hagard s'en vint trouver Bonaparte et lui avoua que son régiment tout entier avait été fait prisonnier par les Autrichiens ; lui seul avait pu revenir de ce piteux assaut. Quelle fut la réponse du futur 1<sup>er</sup> Consul ? On eût pu s'attendre à ce qu'il le dégradât, voire à ce qu'il le fît fusiller pour l'exemple. Il lui dit : « Et si je te confie le commandement de tout un bataillon, iras-tu les chercher ? » Il va sans dire qu'après une réponse affirmative et stupéfaite, notre officier s'engouffra avec ses hommes dans la fournaise de la canonnade et ramena victorieuses les deux unités.

Il y a, dans l'attitude de Bonaparte, quelque chose qui reste emblématique de la démarche même de la foi : une prise de risque à la limite de l'absurde, tant les apparences semblaient confirmer l'incompétence, voire la trahison de celui auquel il s'apprêtait à donner une responsabilité plus grande encore, responsabilité dont pouvait dépendre l'issue de la bataille.

La foi est cette confiance donnée au-delà de la logique prudentielle. S'il y a don, il y a acceptation du risque de la non réciprocité. La foi se tisse d'abord au cœur du lien intersubjectif, tant il est vrai que l'autre est cette énigme qui me transcende toujours, lui dont les réactions peuvent déjouer toutes mes attentes. Certes, la confiance du chef de guerre n'est pas donnée gratuitement, puisque par ce geste il escompte une réaction héroïque de son médiocre subalterne : "escompte", "compte", on est bien dans la "*ratio*" au sens étymologique latin du calcul comptable. Le choix du général est raisonnable dans sa finalité ; il l'est moins dans le contexte de la relation à cet officier et dans l'urgence de la bataille : il n'y a aucune caution, aucune assurance qui garantisse que cet homme n'est pas un incapable ou un traître. La *fides* de Bonaparte est donc déraisonnable, non qu'il s'agisse d'une naïve croyance en l'homme, mais du choix de marcher dans la nuit et de s'y tenir : toutes les apparences font de sa décision une inconséquence, et jusqu'à l'issue finale, il sera tenaillé par le soupçon, par la perspective du désastre ou de la trahison, mais il persistera néanmoins.

Transposons maintenant notre analyse au plan de l'attente religieuse : « *et si le ciel était vide... et si en plus, il n'y a personne...* » chante Alain Souchon.

En dépit de ce soupçon qui peut le ronger, l'homme de foi choisit de croire en Dieu. S'agit-il d'un auto-aveuglement, forme ultime de l'illusion ? Non point, mais bien plutôt d'une installation douloureuse dans la nuit : le tragique de la condition humaine, le triomphe manifeste du mal semblent lui infliger un démenti, mais il persistera en refusant preuves et signes.

Dans la relation amicale, la demande de preuves d'amitié sera vécue comme une offense qui annule le lien qu'elle prétend consolider. Dans la foi religieuse, choisir

de croire sans voir, c'est se situer bien au-delà de la dimension de la "*pistis*". Saint Thomas apôtre est bien l'homme de la "*pistis*", - il accorde son crédit à la résurrection, s'il peut toucher et voir – rejoignant ainsi la logique du 2<sup>ème</sup> segment de la Ligne, dans la *République* de Platon (VI), ou celle du prisonnier de la Caverne, désenchaîné et capable de voir les effigies d'argile à partir desquelles étaient générées les ombres. Il est l'homme de l'échange et non du don. Or le mérite de la foi exclut cette tentation de toucher et de vérifier, assortie de la promesse évangélique : « Heureux ceux qui auront cru sans avoir vu. »

Pour cette même raison, la foi n'est pas non plus "*doxa*" : refusant la séduction de l'apparence, elle ne se décline pas sur le mode du "je ne puis m'empêcher de croire que... qu'il y a un Dieu..." ou encore dans un autre registre, "qu'elle est amoureuse de moi..."

Ni *doxa* ni *pistis*, la foi est située par Kant dans le *Canon de la Raison Pure* entre l'opinion et la science, toutes trois participant de la croyance... L'opinion est incertaine subjectivement et objectivement, ce en quoi elle diffère de la "*doxa*" platonicienne, beaucoup plus dangereuse parce que sûre d'être installée dans la vérité.

*"Si la croyance n'est que subjectivement suffisante et si elle est en même temps tenue pour objectivement insuffisante, elle s'appelle foi."*

C'est bien cette distorsion qu'il faut interroger : non seulement la foi s'installe dans sa certitude tout en ayant conscience de l'absence de toute caution objective, mais elle revendique cette absence et fait de la recherche des signes et des miracles, comme un désaveu de l'adhésion première.

La foi, comme adhésion donnée sans retour, est acte de la volonté. Croire, c'est vouloir croire et même vouloir vouloir, alors même que spontanément on est incliné au dégoût, au rejet, au soupçon, voire au désespoir.

Ce vouloir croire contre toute évidence et contre tout enracinement dans une caution du réel, marquerait une rupture totale avec la raison, jusqu'au "*Credo quia absurdum*" de Tertullien. La foi serait-elle déraison, c'est-à-dire à terme, folie ? Non pas le rêve éveillé de celui qui s'illusionne, adhérent à un dieu-fantasme, projection idéalisée de l'homme selon la thématique de Feuerbach dans *l'Essence du Christianisme*, mais bien plus grave, la haine de la raison, une haine que l'on pourrait pressentir, en lecture immédiate, dans le discours de saint Paul : « *le langage de la croix est folie pour ceux qui se perdent... il est pour nous, puissance de Dieu... Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse de ce monde ?* » [ *Première Épître aux Corinthiens 1-18-20* ]

Dans la profession "*Credo quia absurdum*", le pivot terrible est le "*quia*", "parce que" ; ce n'est pas en dépit de l'absurdité apparente de la condition humaine, en dépit de l'absence de toute preuve expérimentale que je persiste à croire, mais "parce que" : pour la raison même que rien dans la sagesse des hommes ne peut un tant soit peu étayer les assertions du dogme... dans un contexte chrétien un Dieu Trinité, Créateur et Rédempteur, Incarné et Ressuscité... je donnerai tout mon assentiment intellectuel et tout mon être, ma vie même, à ces paroles qui

prétendent me révéler Dieu et dont "l'absurdité" témoigne, non point du non-sens en soi, ni du délire, mais d'une "autre raison" que la raison naturelle, révélatrice d'une vérité inaccessible, incompréhensible, insaisissable, c'est-à-dire absolument transcendante par rapport aux facultés humaines d'investigation et de lecture du monde.

Tel est bien le point critique autour duquel s'organise la controverse du fidéisme : y a-t-il un double régime de la raison ? ou une double vérité ? Cette thèse attribuée à tort, au Moyen Age à Averroès, semble inscrite dans la dichotomie paulinienne évoquée plus haut. Aucune rencontre n'est alors possible entre foi et raison : les uns proclament leur misologie, les autres dénonceraient dans la foi le délire d'une raison parallèle qui, investie de sa cohérence interne, la systématiquement de l'édifice doctrinal, fonctionnerait dans le déni du réel. C'est très exactement la définition que Bergson donne de la folie dans *l'Energie Spirituelle* : « *le fou ne raisonne pas mal, il raisonne à côté de la réalité, en dehors de la réalité, comme un homme qui rêve.* » [ *L'âme et le Corps*. p. 851-Édit du Centenaire ]

Notre petit voyage nous mènera, non au pays de la théologie naturelle, -celle qui ose dire quelque chose de Dieu avec la seule raison et qui ne relève donc pas de la foi- mais dans les contrées plus lointaines où cette théologie naturelle entre au contact de la théologie révélée, où la raison accepterait de se laisser transcender par un discours de Dieu sur lui-même. Notre défi au long de ce parcours sera d'échapper au "*Credo quia absurdum*", de montrer dans quelle mesure l'acte de foi présuppose et enveloppe une intelligence de sa démarche comme de son objet.

La foi d'abord, qui semble une mort de l'entendement, -on pense à la nuit mystique dans la *Montée du Carmel* de saint Jean de la Croix-, est-elle-même ordonnée à sa propre mort, la vision béatifique, espérance paulinienne de connaître Dieu comme il se connaît. [ *I Corinthiens XIII* ]. Elle est donc ordonnée à l'intelligence de Dieu. ( *intus legere*, lire à l'intérieur ou de l'intérieur )

En deçà de cet accomplissement eschatologique, la foi, don total de confiance implique dans sa marche nocturne l'inlassable reprise, la rumination de la parole à laquelle elle s'est donnée. Il ne s'agit pas de "croire que", ni de "croire à", mais de "croire en<sup>1</sup>". L'attente d'un accomplissement repose sur la connaissance de la personne dont on attend tout et que l'on aime : le croyant parce qu'il participe de cet universel désir de connaissance qu'évoque Aristote au début de sa *Métaphysique*, ne peut se résigner à l'adhésion aveugle à un contenu doctrinal dont il ignore ou refuse le sens. Il doit rendre raison de sa foi et non pas seulement "donner ses raisons" de croire, auquel cas nous serions enfermés dans le subjectivisme de l'affect.

Tel sera le premier moment de notre recherche : interroger cette connaissance amoureuse qu'est la foi ; avec saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, la *cogitatio*

---

1 - À cet égard, les expressions "foi en la science", "foi dans le progrès" enveloppent une perspective et une option sur l'avenir ; elles sont un "croire que" : "croire que le progrès technique mettra fin aux souffrances humaines". Cette adhésion à un processus caractérise encore l'attitude de Napoléon lorsqu'il affirme : « je ne crois pas en Dieu mais je crois à la religion. » Il s'agit toujours de proclamer les vertus efficaces de pratiques ou d'institutions, garantes de l'ordre social.

fonde le *credere* et, dans un mouvement circulaire, le *credere* tend à intelliger son objet. Une forme de raison est présente au commencement et au terme.

À l'intérieur de la tradition monothéiste, cet objet de la foi est d'abord sujet premier devant lequel le croyant est posé, précédé, créé, maintenu à l'être en même temps que le monde : Dieu est *logos*, Parole Créatrice en même temps que Raison Suprême de tous les êtres. "*Au commencement était le Verbe*", [Prologue de l'Évangile de saint Jean]. Est impliquée par là-même une architectonique de part en part rationnelle du monde qui est cosmos-ordre. Dès lors, une nouvelle passerelle est jetée entre foi et raison, non plus dans la disposition intérieure, l'habitus du croyant, mais entre le visible et l'invisible : c'est bien une même Intelligence qui appelle l'homme à la foi et qui fonde l'intelligibilité du monde.

Tel sera le deuxième moment de notre démarche : suivre avec saint Thomas cette tentative pour unifier la raison, montrer comment la même raison qui travaille dans la théologie naturelle à ouvrir des voies pour penser Dieu, participe de la Raison qui ouvre quelque chose de son essence dans la théologie révélée.

Au chapitre 7 du Livre I de la *Somme contre les gentils*, est annoncé le pari programmatique de l'œuvre entière : montrer que la foi, bien que dépassant les limites de la raison ne lui est point contraire, que les vérités de foi relèvent non d'un irrationalisme, mais d'une hyper-rationalité qui laisse intact le principe de contradiction. Ce dernier traverse tout le champ du *logos* depuis les constructions argumentatives de l'homme jusqu'au cœur de la Trinité créatrice.

Comment la foi peut-elle être capable de raison ?

## I □ **Cogitatio fidei : une connaissance amoureuse.**

*"Je suis Celui qui Suis".*

Ce qui pourrait apparaître comme un bégaiement tautologique est l'auto-désignation de Dieu offerte à Moïse dans l'épisode biblique du Buisson Ardent. [Exode 3-14]

Comment penser cette rencontre sur le Mont Horeb et comment donner sens à une parole dont la formulation même semble un jeu absurde ? Ce jeu de mots, faisant échec à la curiosité de l'homme, traduirait-il la méta-rationalité ou l'irrationalité de la foi ?

Trois attitudes sont possibles face à ce texte de l'Exode : la critique positiviste met en œuvre une raison, plus que jamais elle-même lorsqu'elle pèse, soupèse et soupçonne ; l'irruption théophanique du Buisson Ardent est alors le mythe fondateur tissé par une communauté en quête de son identité.

Le regard d'un Averroès sera différent ; il y verra une fable pédagogique pour les simples. Dans le *Traité sur les rapports entre la religion et la raison*, l'Écriture est présentée comme une représentation imagée, une construction rhétorique propre à nourrir les foules ; seule la philosophie donne accès à l'unique vérité et ouvre l'intelligence aux relations nécessaires, apodictiques, de la démonstration.

La troisième attitude, celle de la foi, refusera de ramener l'épisode du Buisson à l'intemporalité du mythe, puisqu'y est affirmée l'irruption d'un événement, une intervention de Dieu au cœur de l'histoire des hommes ; elle refusera également de le lire comme une fable édifiante. Pourtant, elle enveloppe elle aussi, un soupçon : à Dieu qui lui annonce la libération prochaine de son peuple esclave en Egypte, Moïse laisse entendre que les autres ne le croiront pas et il demande à l'Invisible qui lui parle dans le feu du Buisson, comme une caution, un sceau, son nom propre : « *Que leur répondrai-je s'ils me demandent quel est son nom ?* »

Moïse soupçonne donc , une part "déraisonnable" dans la révélation du Buisson Ardent ; il réclame alors un signe, et non une preuve ; il ne réclame pas une marque de puissance qui s'imposerait d'elle-même et qui anéantirait tout soupçon, mais un nom secret qui appelle en retour l'acte libre d'une quête herméneutique.

Là-même s'esquisse une réconciliation entre les désignations divines que le *Mémorial de Pascal* sépare et oppose : « *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non des philosophes et des savants.* »

Le nom historique de Dieu qui enveloppe une proximité familiale ou tribale, se laisse également interpréter comme la désignation ontologique -*Sum qui Sum*- de l'Être en tant qu'Être.

L'enquête intellectuelle qui est la première modalité de l'acte de foi, traverse et dépasse la déception devant cette répétition en apparence enfantine et désinvolte ("Je suis qui je suis, tu n'as pas à le savoir") pour accéder à l'origine même du discours ontologique, une ontologie qui pourrait rappeler *l'epekeina tès ousias* de Platon, à tel point que saint Augustin était persuadé que l'auteur de la *République* avait eu connaissance de ces versets du Livre de l'Exode [ *Cité de Dieu VIII. 11* ], à la différence qu'ici l'analyse grammaticale, du *Eyeh asher Eyeh* nous renvoie à la première personne du singulier, le *Sum* personnel, à un *ego* qui manifeste son éternité par la redondance du présent ou, selon la traduction, par l'immuable pérennité qui traverse le présent et le futur "*Je suis qui je serai*".

Le premier "*Sum*" affirme cette présence avant tous les siècles jusqu'à son irruption temporelle dans le désert de l'Horeb face à Moïse. Le "*qui*", "*Asher*" hébreux, manifeste l'acte personnel qui se projette dans le deuxième *Sum*, comme une promesse d'éternité pour celui, l'intelligence participante, qui accepte librement de perpétuer dans sa vie cette rencontre du Buisson Ardent, cette conjonction du temps et de l'éternité, de l'aujourd'hui de la caducité humaine avec l'Aujourd'hui de Dieu. En termes grecs, pour reprendre l'expression d'Aubenque dans le *Problème de l'Être chez Aristote*, "l'aoriste de l'activité humaine, est appelé à imiter le parfait de l'acte divin", bien plus, à s'éterniser en lui selon la thématique de *l'athanatizéin*. [ *Livre X de l'Éthique à Nicomaque* ], à la différence majeure que si cet acte divin peut bien envelopper les désignations de *Métaphysique XI* -premier moteur, premier désirable, premier bien, premier intelligible- ici, au Livre de l'Exode il est une personne, la Personne même.

Le franchissement de l'Esse impersonnel greco-latin, vers un Être personnel et libre sémite sera rendu par le commentaire de Philon d'Alexandrie qui écrira non au neutre *To ontôs on* mais au masculin singulier *o ontôs ôn*.

Nous ne sommes pas dans la tautologie mais dans la transcendance de l'Être personnel, d'un Dieu intelligence, volonté et liberté, duquel participent désormais toutes les intelligences créées.

Si Dieu se pose en face de l'homme comme un *ego* porteur d'une parole, il se désigne simultanément comme le Toi absolu à la parole duquel l'homme peut accorder librement sa foi.

Saint Thomas d'Aquin s'engouffre alors à la troisième question de l'article II si "*Si Dieu est*" de la *Somme Théologique* et au chapitre 22 du Livre I de la *Somme Contre les Gentils*. La répétition induite par le nom divin révèle en Dieu, non seulement, comme l'entendait saint Augustin le "*Je Suis celui qui ne change jamais*", l'immuable soustrait au devenir, assimilable à l'*ousia* du platonisme, mais plus positivement, le "*Je Suis l'Acte pur d'exister, celui dont l'essence est d'exister*".

Ce n'est point une définition de Dieu qui est posée, car la définition d'un concept implique qu'on lui assigne un genre ("le chat est un félin"), et si l'on peut conférer à Dieu des attributs (bon, sage) on ne peut le circonscrire dans un genre qui en traduirait l'essence, (Selon Aristote « *l'être n'est pas un genre* »). Dieu est indéfinissable en ce sens. Il n'y a pas de concept de Dieu. Nommer n'est pas définir, c'est assigner à l'intelligence en recherche un point d'appui. L'*Esse* de Dieu n'est pas un état mais un acte, l'acte même d'exister, à la fois l'intelligence suprême et l'intelligible suprême. Si son essence est son être même, son essence est d'exister, il existe donc par soi comme nécessité absolue.

Devant le flamboiement du Buisson, le dialogue qui s'ouvre pourrait se poursuivre ainsi : "quel es-tu ? quels sont tes attributs ?" Juste, éternel, immuable, miséricordieux, patient et longanime. L'unité du "*Eyeh asher eyeh*" enveloppe, absorbe en elle tous ces attributs et les substantialise. "*Sum qui Sum* : je suis la justice et la miséricorde, l'immuabilité et la providence penchée sur les aléas de vos existences". Bien plus, les termes que le logos, la raison discursive, place même en tension dialectique sont "tout un en moi ; en moi la justice est la miséricorde, l'impassibilité immuable et la providence sont un même acte pur et éminent d'exister".

On voit comment à partir d'une rencontre qui sollicite la foi, se tisse peu à peu la trame du logos, de la raison : après le soupçon de Moïse, le moment de questionnement qui appelle en retour le "Je suis" de Dieu, se noue un dialogue. Tant bien même que ce dernier puisse être renvoyé par la lecture des Lumières à la fiction ou au mythe, il n'en relève pas moins du mouvement de la pensée raisonnante, discours que l'âme se tient à elle-même, selon la formule du *Théétète* de Platon.

Ce dialogue dans la théophanie du Buisson Ardent se poursuit avec le dialogue intérieur du croyant. C'est l'exégèse que nous avons esquissée sur le "*Sum qui Sum*".

La foi dirige la démarche, non point sur le mode du présumé ni du préjugé qui contraint massivement le réel à se conformer à ses exigences, mais sur le mode d'un réveil de la raison mise en inquiétude, sommée de donner, non d'abord des preuves ni des signes, mais des éléments d'intelligibilité, comme des pierres d'attente au cœur de la nuit. C'est cette *cogitatio fidei* qui cherche à intelliger son

objet, à le lire et qui pour parvenir à cette intelligence de Dieu, à cette lecture de Dieu, met en marche le mouvement dialogique de la raison. Si l'on décompose le *fides quaerens intellectum* de saint Anselme ou le *Credo ut intelligam* augustinien, on voit s'esquisser les étapes suivantes que saint Augustin thématise dans le *De vera Religione XXIV 45* : « *Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem, ratio ad intellectum cognitionemque perducet.* »

Ce que reprend par deux fois en IV et en IX, le *De Trinitate* : "*fides inchoat cognitionem*".

Cette autorité de la foi ou plutôt de la parole à laquelle elle adhère, antérieure à tout le processus intellectif, est réellement la ligne de fracture avec l'esprit des Lumières qui refusera que la raison soit précédée ou transcendée d'un quelconque argument d'autorité. Néanmoins, il faut prendre ici "*l'auctoritas*" au sens étymologique de l'instance qui fonde *l'augere*, ce qui fait croître et pousser, ce qui dirige et oriente la montée de la sève, puis le jaillissement de l'arbre. Sous la motion de cette autorité de la foi, le cœur, centre intime où intelligence et volonté ne sont qu'un, accueille non pas d'abord un concept ni un système, mais un appel. "*Tolle lege*", prends et lis ! Appel qui ne s'enracine ni dans l'affectif –au sens du sentiment– ni dans le cognitif, mais dans ce vouloir croire qui fait du croyant un athée... comprenons-nous... athée comme le dira Etienne Borne, de figurations de Dieu "artiste néronien", ou "architecte voltairien" préoccupé des hommes, comme le grand Turc l'est des souris qui hantent les cales de sa flotte. (*Candide*). Celui qui entend le "*Tolle lege*" est athée de ces dieux là ; il est athée aussi dans la mesure où toutes les évidences sensibles, si on ne sait encore les lire comme des *vestigia*, des traces, proclament l'absence de Dieu, dans la mesure aussi où le monde écrasé par le triomphe temporel du mal lui criera : « où est-il ton Dieu ? ». Ce croire contre toute évidence, contre toutes les apparences, cette mort aux phénomènes, inscrivent *l'auctoritas* dont parle Augustin à l'opposé du registre de la *doxa*, comme à l'opposé d'une paisible installation dogmatique. On est dans le cœur inquiet [*Confessions I-1*] qui ne reposera qu'en Dieu.

Cette tension de la volonté, avant que d'initier le travail de la *Cogitatio*, enveloppe déjà une forme de connaissance, le *nosse*, qui précède le *cogitare*. La foi s'appuie sur ce balbutiement de raison qui la précède. [Lettre 120 : « *S'il est raisonnable que la foi précède la raison pour accéder à certaines grandes vérités, il n'est pas douteux que la raison précède elle-même la foi. Ainsi, il y a toujours quelque raison qui marche devant. Nemo diligit antequam scit.* »

Connaissance obscure car incapable d'accéder à un concept de Dieu, elle n'est pas pour autant réductible à la seule subjectivité d'une expérience intérieure. *L'intellectus fidei* révèle le sujet à lui-même comme une trinité intérieure, mémoire/intelligence/volonté.

Cette *inchoatio* de la foi, mémoire de Dieu, tension pour le connaître et désir de l'aimer ( -de même que croire est vouloir croire, aimer c'est vouloir aimer- ) permet au sujet d'accéder à la conscience de cette tripartition de l'âme et, au-delà de cette réflexivité subjective, d'enraciner ces trois instances dans un fondement ontologique, la Trinité divine dont elle est et dont elle se comprend image.

La *ratio* est alors, dans la mouvance de cette quête, la construction d'une double analogie, ascendante et descendante : -la conscience du moi mémoire/intelligence/volonté permet l'inférence du Père/Fils/Esprit. La contemplation du Père qui lit sa déité et le projet archétypal du monde à créer dans son Verbe, image coéternelle de lui-même, permet à l'homme de se lire lui-même comme trinité des facultés. Dieu se rend peu à peu lisible à l'homme qui tend à le contempler dans l'obscurité et la tension amoureuse de la foi ; il se connaît ainsi comme créé à son image et ressemblance ; dans une certaine mesure, l'audace poétique d'un Dante pourra voir en Dieu même l'image de l'homme. (*Paradis XXXIII-115-120 ; 131*).

« Dans la profonde et claire subsistance de la haute lumière, trois cercles m'apparurent de trois couleurs et de grandeur unique ; et l'un par l'autre, comme iris en iris, paraissait réfléchi, et le troisième semblait un feu, qui de celui-ci et de celui-là s'inspire. Ce cercle ainsi conçu... me sembla peint de notre image. *Quella circolazion... me parve pinta della nostra effige.* »

Le voilà le scandale de l'anthropomorphisme qui minerait l'analogie augustinienne, nous renvoyant alors par réaction au fidéisme, ou à l'agnosticisme : "Si Dieu a créé l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu." À l'inverse l'intuition théologique de Dante est que l'archétype de l'homme est inscrit dans l'être même de Dieu ; son image comme l'image de chacun, le projet d'existence de toute personne préexiste éternellement dans le Verbe de Dieu. "*Come si convenne l'imgo al cerchio e come vi s'indova... là où l'image se noue au cercle*". (*ibid.v.138*)

Cette ouverture sur le mystère trinitaire et sur la participation ontologique à laquelle l'homme est appelé en regard à cette origine, nous fait prendre la mesure d'une distinction non encore totalement consommée entre théologie naturelle et théologie révélée. La *Cogitatio fidei*, ce va et vient entre la foi qui cherche et l'intelligence qui trouve pour chercher davantage encore, initie une lecture du dogme non point démonstrative, ce que saint Thomas lui-même refusera, ni attachée à rendre raison de l'affirmation doctrinale, comme le fera Descartes en tentant d'intégrer l'idée de transsubstantiation, -la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie- aux principes de sa physique de l'étendue. [4<sup>èmes</sup> réponses à Arnauld]. La lecture de l'eucharistie qui s'ouvre alors avec saint Augustin, reprend l'analogie raisonnée de la nutrition, pour l'inverser : « Je me trouvais loin de toi en contrée étrangère, je croyais entendre ta voix d'en haut : "je suis l'aliment des forts, grandis et tu me mangeras ; tu ne me transmueras pas en toi comme la nourriture de ton corps, mais c'est toi qui seras transmué en moi !! " et tu m'as crié de loin, "c'est moi Celui qui Suis" et j'ai entendu comme on entend dans son cœur et je n'avais plus de raison de douter. Il m'eût été plus facile de douter de ma vie que de l'existence de la vérité qui se manifeste à l'intelligence par la Création. » [ *Confessions VII-10 p.144, traduction Trabucco GF* ]

Ce renversement marque à la fois l'échec de la raison devant ce qui est pour elle un impensable en même temps que sa réhabilitation sur un autre plan, pourvu qu'elle accepte -et là est l'*inchoatio fidei*- ce saut, cette "révolution copernicienne" où Dieu devient centre, où les processus du devenir temporel, ne sont plus que reflets inversés de la vie divine et de l'agir de Dieu vis à vis de l'homme.

La nutrition n'est plus appropriation mais au contraire désappropriation de soi et là réapparaît, non pas l'impensable, mais le méta-raisonnable de la gratuité : celle du Dieu qui se donne à l'homme en nourriture, et celle de l'homme qui accepte librement en recevant ce don de se donner à son tour, comme s'il devenait la nourriture qu'il reçoit et participait ainsi de ce mouvement de don total que la scholastique attribue définitionnellement au Bien, *diffusivum sui*.

Seule la foi, "*cum amore notitia*", peut appréhender cette gratuité. La raison seule par définition cherche à instituer des lois nécessaires ou à les lire dans les relations entre les faits. Tentant de penser l'idée de création, elle pourrait postuler un lien nécessaire entre un Dieu principe créateur et ses effets. Mais si c'est par un acte gratuit d'amour et non par une nécessité d'essence que Dieu crée, la raison refuse d'entrer ou se soumet à cette autre logique, celle de la gratuité, celle du Logos-Verbe.

La puissance inchoative de la foi ordonne donc la raison à un dépassement de soi ; la renvoyant au constat de sa finitude, elle l'invite à tenter non de comprendre l'infini, (la *catalepsis* héritée des Stoïciens est prise de possession ; cette ambition d'exhaustivité est dérisoire ici ; autant, et l'image est augustinienne, faire entrer la mer tout entière dans un coquillage) ; elle l'invite plutôt à commencer à le parcourir, à le poursuivre dans la lucidité de ce que Nicolas de Cues appelle "*la docte ignorance*".

La conviction socratique que je ne sais rien, m'appelle à me mettre en chasse et à mobiliser images, métaphores, symboles et concepts pour entrevoir quelque chose de l'infini personnel de Dieu, à l'image du polygone qui démultipliant ses côtés, tend vers le cercle.

La métaphore de la nutrition, l'analogie trinitaire de l'âme, le concept de gratuité peuvent être des points d'appui pour initier le voyage.

## II □ Le choc de l'Inspiré et du Raisonneur :

Il reste une conquête à consentir pour échapper au piège de l'enfermement dans *l'absurdum*, celle d'une homogénéité de la raison, d'une unité de ses lois. Certes l'essence divine infinie est inaccessible à toute tentative de compréhension de la part de l'intelligence humaine : pour reprendre l'expression de saint Jean Chrysostome, Dieu est incompréhensible, *akatalepton*. Cela n'exclut pas pour autant que les principes constitutifs de la raison humaine soit aptes à penser quelque chose de Dieu, non point d'abord son essence intrinsèque, mais sa relation à ce qui n'est pas lui, le créé.

L'intuition fondamentale qui va animer la démarche de saint Thomas d'Aquin, est celle d'une commensurabilité dans l'incommensurable, commune mesure entre raison humaine et sagesse divine, parce que les principes qui fondent celle-là trouvent leur origine en celle-ci. Ils sont les mêmes. Dans son commentaire du

*Livre de Job (13-2)*, reprenant l'audacieuse volonté de l'homme brisé d'entrer en discussion avec Dieu, en *disputatio*, c'est-à-dire en dialogue, saint Thomas pose ce principe de l'unité du vrai : « *Quand quelqu'un dit la vérité, il ne peut être vaincu, quel que soit son interlocuteur, fût-il Dieu.* »

Il y a donc une logique universelle commune à la nature et à la grâce, à tel point que l'un des chapitres liminaires de la *Somme Contre les Gentils* (I-7) assoiera le fondement préalable à toute l'édification du système de théologie naturelle : la vérité de foi ne peut entrer en contradiction avec celle de la raison. C'est une même vérité dont participe le croire et le savoir, même s'il y a entre une attitude et l'autre, différence radicale de modalité.

Comme l'écrit Etienne Gilson dans le *Thomisme* (p.41) : « *il est impossible de savoir et de croire la même chose et sous le même rapport.* »

Si je savais par évidence intuitive ou par démonstration que Dieu existe, je cesserais par là-même de croire en lui, attendu que la croyance enveloppe l'obscurité de l'inévidence et l'absence de toute caution logique, mais pour autant, il est tout aussi impossible conceptuellement et absurde de dire : "je sais que Dieu n'existe pas, mais je crois en lui..." Selon l'expression que Raymond Lulle prête aux averroïstes : « je crois que la foi est vraie et je conçois qu'elle ne l'est pas. *Credo fidem esse veram et intelligo quod non est vera.* »

On dédouble alors la vérité en deux mouvements contradictoires, la certitude athée induite, par exemple de l'observation physique d'un univers où selon l'expression laplacienne, l'hypothèse de l'existence de Dieu serait inutile et, simultanément, l'assentiment total du croyant qui donne à l'affirmation de Dieu et son intelligence et sa vie.

Nous disions au début, "croire c'est vouloir croire" et nous pouvions déduire de ce volontarisme le paradoxe d'un athéisme du croyant. Nous étions alors dans une perspective non point logicienne, mais existentielle, celle d'une conscience écrasée par le non-sens phénoménal -au sens propre du mot- du réel, et cependant résolue à donner à son existence une origine et une finalité irréductibles à l'absurdité apparente de sa condition : un Dieu qui l'a créé et qui l'attend. Mais à présent, l'athéisme du croyant devient impossible lorsqu'il s'inscrit dans la dimension logicienne d'une raison qui dans son usage scientifique interdirait l'accès à l'hypothèse même de l'existence de Dieu et qui, dans la rencontre des dogmes révélés, s'effacerait pour laisser la volonté acquiescer à ce que l'intelligence ne peut admettre. C'est l'unité du sujet qui est en jeu, menacée par ce vertige schizoïde que l'on a appelé au Moyen-Âge, double régime de la raison. Une façon de liquider la crise est d'adopter la rhétorique de "l'inspiré" dans le dialogue inventé par Rousseau au *Livre IV* de *l'Emile* en décrétant caducs les principes de la raison, lorsque la foi proclame les fondamentaux de la révélation :

L'inspiré : « *La raison vous apprend que le tout est plus grand que sa partie ; mais moi je vous apprends de la part de Dieu, que c'est la partie qui est plus grande que le tout.* »

Le raisonneur : « *Et qui êtes-vous pour m'oser dire que Dieu se contredit ? et à qui croirai-je par préférence, de lui qui m'apprend par la raison les vérités éternelles, ou de vous qui m'annoncez de sa part une absurdité ?* »

L'inspiré : « *A moi, car mon instruction est plus positive ; et je vais vous prouver invinciblement que c'est lui qui m'envoie.* »

Le raisonneur : « *Comment ? Vous me prouverez que c'est Dieu qui vous envoie déposer contre Lui ? Et de quel genre seront vos preuves pour me convaincre qu'il est plus certain que Dieu me parle par votre bouche que par l'entendement qu'il m'a donné ?* »

L'inspiré : « *L'entendement qu'il vous a donné ! Homme petit et vain ! Comme si vous étiez le premier impie qui s'égare dans sa raison corrompue par le péché.* » [p.391-392 GF]

Pour fonder la religion naturelle du Vicaire Savoyard, Rousseau ramène le discours de la théologie révélée à un fidéisme irrationaliste. Le thème de la raison corrompue par le péché originel laisse bien transparaître une caricature du schéma pascalien, celui d'une raison qui abdique et rend ses armes à l'ordre de la foi. L'allusion, dans la bouche du raisonneur, aux "vérités éternelles" réveille une autre polémique où l'unité de la raison est en jeu, celle qui oppose Leibniz à Descartes, et dans ce cas l'inspiré pourrait bien tenir le rôle du second. Si Dieu est créateur des vérités éternelles, alors il aurait pu créer un monde où  $2+2$  fussent égaux à 15000, où l'on eût vu des montagnes sans vallées, où il eût fallu monter pour descendre. Là est le danger, non seulement pour la réconciliation possible de la foi et de la raison, mais pour l'unité de celle-ci. Si notre monde, selon Descartes se voit régi par les règles d'arithmétique de nous connues, si les rayons du cercle sont égaux, si toute élévation du relief laisse s'ouvrir des abîmes, c'est parce que la rationalité physico-mathématique est instituée par Dieu lui-même, ce Dieu cartésien en qui la volonté est puissance distincte de la connaissance, [ *IV<sup>e</sup> méditation* ], en qui l'identité du voir et du vouloir permet la libre création des vérités éternelles. La raison devient alors contingente, puisqu'elle se confond avec un choix divin qui eût pu penser l'ordre du créé de manière fondamentalement différente. L'absolue puissance de la volonté divine chez Descartes n'est en rien précédée par un modèle antérieur auquel elle serait tenue d'acquiescer. Les lois fondamentales de la logique sont créées.

La réponse de Leibniz à Descartes se déploie selon une armature conceptuelle spécifique, mais elle reprend implicitement l'affirmation thomiste que nous allons explorer, celle d'une unité et d'une absoluité inconditionnelle de la raison, absoluité à laquelle la foi va s'articuler.

Nous savons que le Dieu de Leibniz est cet artiste qui choisit entre les possibles le meilleur. Ce choix est nécessaire parce qu'il se conforme à une logique incréée. Il ne peut y avoir de volonté sans motif, [ C'était l'esprit de la 3<sup>ème</sup> réponse à Clarke 2 ] et ce motif demeure l'édifice incréé des vérités éternelles. Ce modèle physico-mathématique préexiste à la démarche créatrice. À lui se conforme un Dieu qui n'est donc pas seulement causalité efficiente de l'univers mais causalité idéale. Selon l'expression d'Yvon Belaval dans *Leibniz critique de Descartes*, (p.440) : "*là où le Dieu cartésien entretient des forces, le Dieu leibnizien entretient un ordre*".

Ce Dieu cause n'est pas volonté pure, auquel cas l'inspiré du dialogue de Rousseau pourrait se trouver conforté ; il est *ratio* : il réalise les essences et ne les crée pas elles-mêmes.

Entre les assentiments de la foi et les réquisits de la raison, "Dieu ne peut déposer contre lui" ; la foi ne peut contredire la raison.

Le volontarisme cartésien réactive la problématique traditionnelle de l'omnipotence infinie de Dieu, telle que Pierre Damien l'affronte au XI<sup>e</sup> siècle dans le traité du même nom ; si la foi nous pose devant un Dieu infini, créateur des temps et des mondes, peut-elle pour autant lui attribuer la puissance non seulement d'effacer les traces ou les effets d'un mal commis dans le temps... que la victime ressuscite, que la jambe repousse... mais aussi de faire que ce mal ne soit point advenu. Il y a dans ce dernier cas un défi vis à vis de la raison physicienne qui ne peut voir les déterminismes naturels enfreints par une quelconque intervention miraculeuse mais vis-à-vis, surtout, du principe fondamental de contradiction, du tiers exclu. On ne peut, à la fois affirmer et nier un prédicat d'un sujet, on ne peut à la fois affirmer et nier l'occurrence d'un événement.

Cette logique aristotélicienne sous-tend toute la démarche de saint Thomas d'Aquin et s'impose même à la foi, en ce que le Logos -Verbum Dei- qu'adore le croyant est cette Raison Créatrice qui tisse le monde comme un texte dont la syntaxe est ouverte à l'entendement naturel de l'homme : *« Les choses qui sont organisées par la providence divine obéissent à une certaine raison. Dieu, par sa providence oriente toutes choses vers la bonté divine, comme vers une fin, non de telle manière que sa bonté reçoive quelque accroissement par les choses qui sont produites, mais de façon à imprimer autant qu'il est possible la ressemblance de sa bonté dans les choses. Mais parce que toute substance créée est nécessairement déficiente par rapport à la perfection de la bonté divine, et pour que fût plus parfaitement communiquée aux choses la ressemblance de la bonté divine, il fallut qu'il y eût de la diversité dans les choses, de sorte que ce qui ne peut être parfaitement représenté par une seule, fut diversement représenté sur un mode plus parfait à travers les choses diverses. Ainsi l'homme, quand il voit qu'un seul mot ne peut suffire à exprimer ce que son esprit a conçu, multiplie diversement les paroles pour exprimer par cette diversité la conception de son esprit. Et nous pouvons contempler l'éminence de la perfection divine aussi dans ce fait que la bonté parfaite, qui est de façon une et simple en Dieu, ne peut être dans les créatures que sur le mode de la diversité et à travers une pluralité. Or ce qui fait la diversité des choses, c'est qu'elles ont des formes diverses, par lesquelles elles sont spécifiées, c'est donc de la fin qu'est tirée la raison de la diversité des formes dans les choses. Or, c'est de la diversité des formes qu'est tirée la raison de l'ordre de choses. »* [ *Somme contre les Gentils* III ch.97 § 1.2.3 ].

Les sciences logiques et naturelles donnent accès à cette intelligence inscrite dans les organismes vivants, dans la continuité régulière des lois physiques et à travers elle, à la grammaire du monde dont la lisibilité nous interdit, fût-ce au nom de la foi en l'omnipotence divine, de concevoir un Dieu qui voudrait l'impossible.

La problématique de la Création mise en place par saint Thomas est structurée sur une tension entre la gratuité et la cohérence logique : le chapitre 23 de la II<sup>e</sup> partie insiste sur le primat du choix gratuit (*arbitrium*), ce qui nous interdit de concevoir un Dieu qui agirait par nécessité de nature. (§2) Il s'agit d'évacuer à tout prix l'idée d'un Dieu réductible à une force physique intramondaine, homogène à ses effets ; mais cet *arbitrium* n'est pas un arbitraire ; au chapitre 24, il anticipe ce que sera la réponse leibnizienne à Descartes, en référant l'acte créateur à la mise en ordre du cosmos selon une sagesse dont la démarche répond à l'analogie poétique de l'artisan.

*« Ce qui dépend de la volonté, ou bien appartient à ce qui est agible comme les actes des vertus, qui sont les perfections de celui qui agit, ou bien passe dans une matière extérieure et est dit faisable.*

*Il est ainsi clair que les choses créées sont par Dieu comme des choses faites. Or la raison des choses faisables est l'art (Aristote ; Ethique à Nicomaque VI). Toutes les choses créées se rapportent donc à Dieu comme les objets de l'art à l'artisan. Mais l'artisan produit les objets de l'art dans l'être par l'ordre de sa sagesse et de son intellect. Dieu, lui aussi a donc fait toutes les créatures par l'ordre de son intellect. L'autorité divine le confirme, car il est dit dans le psaume 103-11, "Tu as fait toutes choses dans la sagesse". Par là est exclue l'erreur de ceux qui disaient que toutes choses dépendaient de la simple volonté divine sans aucune raison. » [Somme contre les Gentils II-ch.24. § 5-6-7].*

Que la Création soit libre et gratuite ne signifie pas que la volonté divine ait la puissance de se contredire et la raison en Dieu est d'abord cette cohérence de la volonté avec elle-même.

*« Puisque Dieu est agent par volonté, il ne peut pas faire ce qu'il ne peut pas vouloir. » [Somme contre les Gentils II 25 § 20] Ce qui implique au plan de la théodicée, que Dieu ne peut vouloir le mal.*

À l'articulation du logique et de l'ontologique, il ne peut vouloir un sujet dépourvu de son prédicat d'essence :

*« La négation d'un principe essentiel de quelque chose entraîne la négation de la chose elle-même. Si donc Dieu ne peut faire qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, il ne peut faire non plus que l'un de ses principes essentiels lui fasse défaut, tandis que la chose elle-même demeure, comme par exemple que l'homme n'ait pas d'âme. » [Somme contre les Gentils II-ch.25. §13]*

*« Puisque les principes de certaines sciences, comme la logique, la géométrie et l'arithmétique ne sont tirées que des principes formels des choses, dont dépend l'essence de la chose, il s'ensuit que Dieu ne peut pas faire les contraires de ces principes, comme par exemple, que le genre ne soit pas prédicable de l'espèce, ou que des lignes conduites du cercle à la circonférence ne soient pas égales, ou que le triangle rectiligne n'ait pas trois angles égaux à deux droits. » [Somme contre les Gentils II-ch.25. § 14]*

*« Il suit de là que Dieu ne peut pas faire que le passé n'ait point été car cela inclut aussi une contradiction. C'est en effet par la même nécessité qu'une chose est quand elle est, et qu'une chose a été quand elle a été. » [Somme contre les Gentils II-ch.25. § 5]*

Ainsi se trouve résolu le problème posé par Pierre Damien et évacuée toute théologie de l'incohérence. Je citerai Cyrille Michon dans son commentaire du *De Aeternitate mundi* [GF p.137] : *« Dieu ne peut faire le contradictoire car celui-ci n'est rien, il se détruit lui-même. Dire que Dieu ne le peut pas, est-ce limiter sa puissance ? Au contraire, le pouvoir de faire advenir la contradiction est un pouvoir de faire advenir le néant. Dieu peut tout ce qui est réel, parfait, positif, mais non ce qui n'est rien. Dire que Dieu peut faire que les contraires coexistent, ce serait lui attribuer une imperfection au lieu de respecter sa grandeur. »*

Il en va ici, non seulement de la cohérence ontologique de Dieu<sup>1</sup>, mais de l'unité de la raison articulée, entre la logique de la non-contradiction et l'ordre du monde créé.

---

1 - « Dieu peut tout hormis les choses lesquelles, s'il le pouvait, il ne serait pas tout puissant comme mourir, être trompé, mentir... (Pascal : Pensées 654)

Cette unité logico-ontologique de la raison depuis l'intention créatrice du Dieu Logos jusqu'à l'architectonique de son œuvre nous place à l'extrême opposé de l'attitude que Rousseau prête à l'inspiré. Ce dernier, on s'en souvient, sommat la raison naturelle de se soumettre *inconditionnellement*.

### III □ De la Création à l'Incarnation : les audaces de lecture d'une raison autonome.

Si le cosmos ouvre la lisibilité d'un projet de Dieu, la lecture de ce dernier par la raison humaine peut garder une certaine marge d'autonomie vis-à-vis des énoncés de la foi, même lorsque le dogme est engagé. À cet égard la polémique dont se fait écho le *De Aeternitate mundi* et la réponse que saint Thomas y va proposer, atteste cette autonomie de la raison apte à penser certaines affirmations de la foi lorsqu'elles engagent, non point l'essentialité de Dieu mais son rapport au créé.

Peut-on en raison affirmer la création du monde ex nihilo et, par là-même, affirmer l'idée d'un commencement de l'univers ?

Contre toute attente, saint Thomas va trancher dans le vif et renvoyer dos à dos deux écoles antagonistes, ceux qui professent un aristotélisme radical et qui, à ce titre revendiquent totale émancipation de la raison d'avec la foi, les "artiens", et les "théologiens" franciscains héritiers d'un augustinisme intégral, saint Bonaventure et Peckam qui somment la raison de se laisser éclairer par la foi pour aboutir à des affirmations vraies sur l'origine du monde. Selon ces derniers, l'incroyant s'avère incapable d'accéder aux arguments qui professent la création du monde ex nihilo : autrement dit, la thèse selon laquelle le monde est éternel, sans commencement, serait contraire, non seulement à la foi, puisqu'elle évacue l'acte créateur, mais aussi à la raison. Si le monde trouve en Dieu sa cause, par définition en tant qu'effet, il ne peut être toujours.

Selon les premiers, tenants de l'averroïsme latin, la physique aristotélienne fondée sur le principe de l'éternité du mouvement, donc de l'infinité du temps qui en est la mesure, relègue l'idée de création dans l'irrationalité d'un dogme et juge donc impossible que le monde ait eu un commencement.

Saint Thomas liquide la crise en jugeant possibles les deux thèses sans que, dans un cas ni dans l'autre, la foi soit mise en question ; c'est un agnosticisme hérité de Maimonide qui va lui permettre de reconnaître à la fois que la raison ne peut démontrer ni l'éternité, ni le commencement du monde mais qu'en une enquête probabiliste, elle peut penser la possibilité de l'un et l'autre schéma. Le propos du *De Aeternitate Mundi* est de dépasser la contradiction entre les deux concepts création/éternité : faut-il interpréter nécessairement le "*in principio*" de la Genèse, "*au commencement Dieu créa le ciel et la terre*" comme un début chronologique, comme l'irruption subite d'un acte créateur qui initie un premier instant ? "*En archè*", "*au*

*principe*", "Be-reshit", "en tête" : on peut tout aussi bien référer la création à un principe ontologique, ce qui laisserait ouverte la perspective compatible avec la foi, d'une éternité du monde, éternité perpétuellement surplombée par la causation divine.

« La création à partir du néant n'implique pas de commencement temporel. » [ *De aeternitate mundi* § 12 p.154, GF ].

« Il reste à voir s'il est contradictoire pour la pensée que quelque chose qui a été fait n'ait jamais été inexistant, en raison de quoi il serait nécessaire que son non-être l'ait précédé dans la durée, parce qu'il dit avoir été fait de rien. » [ *De aeternitate mundi* § 13 p.154 GF ].

Première remarque : Le fil conducteur du principe de contradiction prévaut ici, ce souci de ne confronter en rien le travail de l'entendement à une théologie de l'impossibilité logique ; une attitude fermée aurait consisté à dire : parce que création et éternité du monde sont incompatibles, la raison spéculative doit se rendre aux raisons de la foi et, éclairée par cette dernière, affirmer le commencement chronologique du monde sous la motion créatrice de Dieu.

L'attitude de saint Thomas sera remarquablement ouverte ; sans rien céder à un panthéisme qui réduirait coextensivement l'éternité de Dieu à l'éternité du cosmos physique, il ose penser une antériorité de Dieu au monde, non point chronologique, mais ontologique.

« Supposons que reste affirmé un ordre envers <le> rien, impliqué par la préposition <de>, si bien que le sens de : "la créature a été faite de rien" (ex nihilo) serait <la créature> a été faite après <le> rien. Cette expression "après" implique absolument un ordre. Mais il y a plusieurs sortes d'ordre, l'ordre de durée et l'ordre de nature ; et si donc, du commun et de l'universel ne découlent ni le propre ni le particulier, il ne sera pas nécessaire, parce qu'on attribue à la créature l'être après <le> rien, quelle soit antérieurement en durée et ensuite elle soit quelque chose, mais il suffit qu'elle soit antérieurement en nature, rien plutôt qu'étant. En effet, tout ce qui convient à une chose en elle-même lui est inhérent antérieurement en nature à ce qu'elle tient seulement d'un autre ; or la créature n'a <l'> être que par un autre ; laissée à elle-même et considérée en elle-même, elle n'est rien ; c'est pourquoi le néant est pour elle naturellement antérieur à l'être. Mais ce n'est pas parce que le néant ne précède pas en durée l'être (ens) qu'il est nécessaire qu'ils soient simultanés ; en effet, si la créature a toujours été, on ne pose pas que dans un temps donné elle ne soit rien, mais on pose que sa nature serait telle qu'elle ne serait rien si elle était laissée à elle-même ; de même, si nous disions que l'air a toujours été éclairé par le soleil, il faudrait dire que l'air a été rendu lumineux par le soleil. Et puisque tout ce qui devient, devient à partir d'un non-existant, c'est-à-dire à partir de ce dont il n'arrive pas qu'il soit en même temps que ce qu'on dit être fait, il faudra dire qu'il est fait lumineux à partir du non lumineux ou du ténébreux ; non pas au sens où il n'aurait jamais été non lumineux ou ténébreux, mais parce qu'il le serait si le soleil l'abandonnait à lui-même. Et c'est plus expressément évident pour les étoiles et les sphères, qui sont toujours illuminées par le soleil. » [ *De aeternitate mundi* § 14 p.155, 157 GF ].

Cette distinction entre ordre de nature et ordre temporel est empruntée à Avicenne (*Philosophia prima VI-2*) : l'antériorité et la postériorité doivent se comprendre non comme un passage, du néant d'abord et ensuite à l'être. De même que l'essence est antérieure aux accidents (le "lion est fatigué", la léonité est compréente avec l'état de fatigue, elle le précède logiquement, mais non

chronologiquement), de même la créature est néant dans la mesure où elle n'est pas "causa sui". Il faut comprendre le néant non comme un état préalable dont elle serait brusquement tirée, mais comme un statut ontologique de radicale dépendance d'avec le principe qui perpétuellement lui confère l'être, comme perpétuellement la visibilité des planètes est référentielle à la radiance du soleil. Cette analogie solaire qui assimile la création à la conservation du néant dans l'être, manifeste chez saint Thomas une audace de briser ce que certains appellent "l'écran romain", la réduction de l'acte à l'activisme, l'oubli de l'"entelecheia" au profit du passage à l'acte. À ce prix est possible l'idée d'un monde créé sans commencement : cette conclusion intervient dans le *De aeternitate mundi* au terme d'une armature syllogistique qui structure tout l'opuscule :

- "...il n'est pas nécessaire que Dieu précède la créature dans la durée."
- "la création à partir du néant, n'implique pas de commencement temporel."
- "Ainsi donc il est manifeste qu'il n'y a aucune contradiction conceptuelle à dire que quelque chose a été fait par Dieu et n'a jamais été non existant."

Il resterait une objection des théologiens franciscains pour réassujettir la raison à une dogmatique du commencement : la liberté de la volonté de Dieu implique la gratuité de l'acte créateur et donc la contingence d'un monde qui ne peut par là-même avoir toujours été. La réponse thomiste retourne l'argument contre ses auteurs : cette même liberté peut choisir tout aussi bien que le monde soit depuis toujours. Cette modalité du possible qui traverse tout l'argumentaire de saint Thomas ouvre une troisième voie dans laquelle peuvent cheminer le croyant et le philosophe, puisqu'à la fois on peut penser l'éternité du monde, selon la thèse des "artiens", tenants de la physique aristotélicienne, et la création, fondement du discours des "théologiens".

La foi ne tranche donc plus ex abrupto les nœuds aporétiques des controverses de la raison, mais sans céder en rien son adhésion à un Dieu personnel et tout puissant, elle s'investit dans une réflexion qui reprend la métaphysique aristotélicienne et même certains concepts du matérialisme ancien.

Cette articulation échappe au non-sens d'un mariage des incompatibles parce que la foi, se repense, réassume ses propres concepts plus qu'elle n'annexe ceux de la philosophie ; elle s'ouvre une autre façon de penser le "*in principio*" qui pourrait donner une seconde vie et un sens nouveau aux schémas issus de la philosophie antique. La modalité du possible place cette rencontre de la foi et de la raison dans une humilité qui laisse à chacune ses propres prérogatives et qui ouvre simultanément une latitude, sinon un droit à l'erreur : alors que les "théologiens" assimilaient la thèse éternaliste à une hérésie, donc à une transgression à la fois intellectuelle et morale du contenu même de la foi en un Dieu créateur, l'ouverture thomasiennne, en rendant compatibles éternité du monde et création, distingue possibilité et certitude : la thèse éternaliste tout en s'avérant possible pourrait tout aussi bien s'avérer fautive ; elle ne serait alors rien de plus qu'une erreur, une aporie temporaire dans la quête de la vérité, non un crime contre la foi. Cette dernière n'est pas tributaire des tâtonnements de la raison et elle laisse à ces derniers, dans

leur espace propre, toute légitimité : en un sens, chacune des deux s'astreint dans la relation à l'autre à une discipline. La foi ne peut générer un discours *d'alogia* ni violer le principe de contradiction ; la raison ne peut, quant à elle, déclarer faux ce qu'elle ne sait absolument être vrai.

« Certains présument tant de leur capacité (*ingenium*), qu'ils se croient capables de mesurer par leur intellect la nature tout entière, estimant vrai tout ce qui leur apparaît, et faux tout ce qui ne leur apparaît pas. » [Somme contre les Gentils I-ch.5. § 4].

« Tout ce qui est dit de Dieu, alors que la raison ne peut le découvrir, ne doit pas être rejeté aussitôt comme faux, comme l'ont pensé les Manichéens. » [Somme contre les Gentils I-ch 3. § 8].

Cette double humilité légitime une tentative de lecture par la raison de la Révélation elle-même, une lecture qui ne s'installe ni dans l'acquiescement dogmatique, ni dans la logique de soupçon, mais dans une pratique inlassablement et patiemment reprise : il s'agit de penser l'objet de la foi, non comme une autre raison, mais comme un ordre de vérité dont la transcendance ne laisse pas d'être proportionnée à l'entendement humain.

L'évacuation définitive d'un *absurdum* de la foi repose sur cette ontologie de la proportion : entre l'intellect humain et Dieu, une proportion non point quantitative, □ impensable entre le fini et l'infini □ mais qualitative : « Il y a assurément une proportion entre l'intellect créé et le fait de penser Dieu, non pas cependant une proportion fondée sur une commune mesure, mais en tant que la proportion signifie n'importe quel rapport d'une chose à une autre, par exemple de la matière à la forme, ou de la cause à l'effet. De la sorte, rien n'empêche qu'il y ait une proportion entre la créature et Dieu selon un rapport de pensant à pensé, comme aussi selon un rapport d'effet à cause. » [Somme contre les Gentils III-ch.54 § 6]

En l'occurrence, la proportion est rapport d'image entre un Dieu qui est Logos en la personne du Verbe :

« Il semble y avoir une très grande proximité entre le Verbe et la nature humaine. C'est en effet, en tant que rationnel que l'homme ressortit à une espèce particulière. Or, il y a une proximité entre le Verbe et la raison : ainsi chez les Grecs, on appelle logos le verbe et la raison. Il est donc parfaitement convenable que le Verbe soit uni à la nature rationnelle. » [Somme contre les Gentils IV-ch 42. § 2].

Thème essentiel que celui de la *convenientia* : "le convenable" de l'Incarnation du Verbe n'enveloppe pas une loi de nécessité qui s'imposerait d'elle-même à la raison et qui pourrait être démontrée, mais il renvoie toujours à cette homologie de l'intelligence humaine à l'intelligence divine :

« Que Dieu se fasse homme n'est pas en effet contraire à l'ordre des choses. Certes, la nature divine dépasse infiniment la nature humaine, mais en fonction de l'ordre qui découle de sa propre nature, l'homme a pourtant Dieu lui-même pour fin et il est né pour s'unir à Lui par l'intellect. L'union de Dieu à l'homme dans une personne fut comme un exemple et un modèle de cette union ; toutefois, les propriétés de chacune des deux matières ont été préservées de sorte que rien ne se perdît de l'excellence de la nature divine, et que la nature humaine ne fut pas tirée, par l'élevation, hors des limites de son espèce. » [Somme contre les Gentils IV-ch. 55. § 1].

Tout en distinguant nature et surnature, l'analyse thomasienne instaure une continuité entre les deux plans qui ne se séparent ni ne se confondent :

l'Incarnation, tout en étant un mystère en tant que réalisation de l'absolue gratuité de l'amour divin n'est ni folie, ni absurde, mais accomplissement du *telos* de la raison humaine.

Le caractère "raisonnable" de l'Incarnation ne s'impose pas à l'acquiescement de l'intelligence, auquel cas la foi deviendrait caduque, mais il se laisse déduire des deux ordres, celui de l'homme et celui de Dieu, dont l'accomplissement respectif va dans le sens d'une rencontre et d'une union.

S'il y a assomption de la nature humaine en Dieu, [*Somme contre les Gentils IV*], assumée par le Verbe, deuxième personne de la Trinité, c'est en accord avec la finalité inhérente à la définition même de la raison présente en tout homme : la contemplation de l'Intelligible Suprême. En un sens, saint Thomas reprend la problématique du *Livre X de l'Éthique à Nicomaque* qui assimile le bonheur à la vie contemplative et à *l'athanatizèin*, pour la réinsérer dans la théologie révélée de l'Incarnation.

Celle-ci devient la réponse ultime au questionnement né de l'éthique aristotélicienne, lorsqu'elle se résout dans l'ontologie du Premier Moteur. Loin d'exiger de l'homme une mort mystique à la raison, la théologie de l'Incarnation le renvoie à son *télos* d'être raisonnable à l'image d'un Dieu-Logos. L'Incarnation permet alors, dans l'argumentaire de la *Somme contre les Gentils*, de résoudre la contradiction inhérente à toute religion : la mise en relation de la créature finie avec la transcendance de l'Être infini. Si Dieu se fait homme, l'homme devient capable de Dieu.

Deux concepts sont mobilisés par saint Thomas au chapitre 54 du Livre IV : la dignité et l'amitié. La pédagogie de l'Incarnation révèle à l'homme qu'aucune créature ne peut prétendre à être sa fin ultime, que le Logos en qui il s'origine et qui vient à sa rencontre en la personne du Christ, peut seul être à la mesure de sa dignité ontologique de créature à l'image de Dieu. Dès lors, l'amitié qui présuppose l'égalité de ceux qui se choisissent va être possible entre l'homme et Dieu ; à travers elle, ils cessent d'être incommensurables.

L'analyse du Livre VIII de *l'Éthique à Nicomaque* fournit un outil conceptuel à Thomas pour penser l'Incarnation comme instauration d'une relation de *philia*. Dieu se laisse lire alors, non comme un objet, fut-il le *Premier Moteur* ou le premier désirable du livre XI de la *Métaphysique*, mais comme Personne.

Cette dignité qui rend raisonnable, selon la *convenientia*, que Dieu ait pu, dans le Christ, se faire personne humaine, s'approfondit encore dans le discours de la *Somme contre les Gentils*, lorsqu'elle s'inscrit au cœur d'une dynamique cosmologique de récapitulation et de retour de tout le créé en Dieu :

« L'homme, terme des créatures, suppose pour ainsi dire, toutes les autres créatures avant lui dans l'ordre de la génération naturelle ; il convenait donc qu'il fût uni au premier principe des choses, de sorte que la perfection des choses s'achevât en manière de circularité. » [*Somme contre les Gentils IV-ch 55 § 4*].

L'Incarnation est sortie de Dieu vers le monde (*exitus*), mais elle est ordonnée au retour des créatures à leur Principe (*reditus*). Le pivot autour duquel s'articule ce passage de *l'exitus* au *reditus* est l'homme en qui s'accomplit toute la hiérarchie des

êtres. Cet anthropocentrisme reprend les schémas néoplatoniciens et annonce des thèmes dominants de l'humanisme de la Renaissance (l'homme microcosme). Il signe un effort de la raison pour penser le plan de l'homme en cohérence avec une vision globale du cosmos, ainsi qu'avec le projet de Dieu envisagé par la foi.

Lorsqu'il s'agit de penser le cœur de la révélation, la raison exprime dans son audace comme dans ses limites ce que Pascal écrit de la nature : « ...*qui a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu et des défauts pour montrer qu'elle n'en est que l'image.* [Pensées 580 Brunschvicg]

À la fois, la raison reconnaît et justifie son impuissance à dire et surtout à comprendre l'essentialité de Dieu et elle proclame tout au long du Livre IV de la *Somme contre les Gentils*, son impossibilité à dépasser le stade du balbutiement, elle en reste à la tentative à l'ep'oson aristotélicien : « *Nous nous efforcerons d'en dire quelque chose.* » [Somme contre les Gentils IV ch 41. § 9].

Pourtant en un même mouvement, elle ose dépasser l'apophatisme de la théologie négative selon lequel, de Dieu on ne peut dire que ce qu'il n'est pas, et emprunte le discours analogique pour désigner, non point Dieu en lui-même, mais la nature de sa relation à l'homme.

Trois thématiques dominantes se dégagent et s'enchaînent : l'ontologie de la vocation contemplative de l'intelligence, l'intersubjectivité d'une amitié Dieu-homme et la cosmologie de la récapitulation. Elles constituent une systémativité investie de sa cohésion propre.

## Conclusion.

Une question ultime jaillit : cette systémativité peut-elle être raisonnablement recevable en dehors de l'assentiment premier de la foi ? Autrement dit, un non-croyant peut-il suivre en quelque façon les enchaînements argumentatifs de saint Thomas ?

Si la raison est bien cette articulation de la pensée en dialogue avec elle-même, elle permet certes de rencontrer l'autre sur la base de principes logiques identiques, d'une universalité des définitions conceptuelles et d'une syntaxe commune. Elle permet aussi, puisqu'il y a dialogue, d'admettre l'altérité jusqu'à emprunter les chemins qui ne sont point nôtres et dont la cohérence interne repose sur une option originelle dont tout peut nous séparer.

Ainsi, un non matérialiste peut cheminer avec François Jacob tout au long de la *Logique du Vivant* et remonter avec lui à l'exergue qui sous-tend tout son propos, la citation de *L'Entretien avec d'Alembert* de Diderot, placée en ouverture : « *Voyez-vous cet œuf ? C'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre.* »

Il pourra bien comprendre et admettre que le généticien enracine sa lecture du génome dans une ontologie matérialiste et place, au terme de sa recherche, une conclusion de foi en la fécondité structurante du hasard et de la nécessité. Cet aboutissement métaphysique devient un principe fondateur sur lequel s'élève tout

l'exposé proprement scientifique de l'écriture biochimique de ce "*texte sans auteur*", qu'est la chaîne d'ADN.

De la même façon et dans la même mesure, un athée pourra, sans rien abdiquer de sa foi, suivre la mise en œuvre d'une raison qui tentera, tout en ayant bien conscience qu'il ne s'agit que d'une tentative -un discours sur Dieu, cause première ou premier moteur, et un discours sur la révélation, c'est-à-dire sur le discours que Dieu même est censé tenir sur lui-même.

La *théologie* ose tenter de lire la *théo* logie : l'équilibre unique et fragile auquel parvient saint Thomas est d'admettre qu'il y a un abîme entre les réalités naturellement accessibles à l'intelligence et celles que seul le saut de la foi peut envisager sans jamais les comprendre et, simultanément, qu'une même raison soutend la *théologie* et la *théo* logie, l'intelligence que l'homme peut avoir de Dieu et l'intelligence que Dieu révèle de lui-même.

Je puis donc refuser d'entrer dans l'acquiescement et l'assentiment de la foi tout en m'ouvrant à ce dialogue que la philosophie parvient avec saint Thomas, Maimonide et Averroès à tisser entre des chemins très différents d'intelligence du divin : les trois religions du Livre, dès lors qu'est réaffirmé le dénominateur commun des principes de la raison, peuvent se reconnaître partenaires d'une même recherche et sans plus faire prévaloir un argument d'autorité, elles s'appuient sur l'intelligence de leur foi respective pour interroger les limites mêmes du discours de l'homme sur la transcendance : Averroès ira bien plus loin que le dominicain de Paris et le médecin de Cordoue dans l'affirmation des prérogatives de la raison : l'intellect uni à Dieu dès cette vie peut se dispenser de la foi pour connaître l'Artisan.

Maimonide réaffirmera les limites de la raison et Thomas le suivra dans l'élaboration du discours apophatique ou théologie négative : Dieu est imprédictible selon les attributs dont dispose le langage humain. Néanmoins, le dominicain, en introduisant la possibilité d'une approche analogique de Dieu, recrée une continuité entre l'activité de la raison et l'objet de la foi, en faisant sortir le Dieu transcendant de la nuit de l'ineffable.

Ce dialogue a pour condition l'articulation de la foi et de la raison : la foi sans la raison en reste au subjectivisme de l'intime conviction et, faute d'oser se penser selon les catégories d'un logos universel aconfessionnel, peut s'enfermer dans le psittacisme mécanique du fanatisme. La raison qui, quant à elle, limiterait son champ d'investigation à ce qu'elle peut expérimenter et à la falsifiabilité des conclusions qu'elle tire de ses expériences, s'interdirait à la fois de penser l'apport culturel des grandes religions et d'affronter les questions fondamentales que posent ces dernières. C'est le dialogue des cultures qui se verrait menacé, ainsi que la possibilité de penser autrement que sur le mode passionnel les défis métaphysiques et éthiques suscités par les évolutions scientifiques et techniques de nos sociétés.

Gérald Antoni.