

Thomas d'Aquin et la lumière de l'être

“Thomas Aquinas and the light of the being”

Romain DEBLUË

Docteur

Université Lettres-Sorbonne, France

Abstract

The analogy between light and knowledge is a road much travelled by in the history of philosophy. Yet there is another similar, although not identical, one, a more mysterious one : the representation not of intelligence as a shining creative light nor a shiny created light, but of the being itself as light (*lux* or *claritas*). Although Thomas Aquinas uses this trope sparingly, he does so in a way both significative and enigmatic. To him, because forms are always acts, and the actuality of all acts is the *actus essendi*, the principle of actuality of all things is light, and not just the principle of intelligibility (essence). To be is to shine. In other words, to be is to be intelligible. But things are in fact more complex than they seem at first sight. Indeed, Thomas Aquinas claims that, because they are drawn from nothingness by God's almighty power, all creatures are darkness. It is precisely the opacity of light in this ontological analogy that is to be untangled in this paper, in order to reveal the originality of this innocent and yet ground-breaking image : *esse est quoddam lumen*, the being is some sort of a light. But what restrictions does this *quoddam* cover ? What mysterious games are light and shadow playing, in the depths of the created being?

« *Ut filii lucis ambulate.* »
(Eph V, 8)

L' analogie de la lumière et de la connaissance est, dans l'histoire de la philosophie, l'une des routes les plus fréquentées qui soit. Dès Platon, qui puise dans le registre de la *vue* pour décrire l'essence éternelle de toute chose¹, il devenait classique de comparer la connaissance à une vision, et par conséquent l'intelligence à une lumière. La tradition chrétienne ne fera certes pas exception : lumière naturelle, lumière de grâce, lumière de gloire – toute intellection peut être exprimée comme *lumen*. À l'appui, bien sûr, outre la philosophie grecque, l'Évangile selon saint Jean surtout : « *In ipso vita erat, et vita erat lux hominum : et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.* » (I Jn IV,5). Le Christ, en tant que Verbe de Dieu, est la Lumière ; et cette image se déploiera avec la richesse

¹ En grec en effet, εἶδος, la « forme » ou « idée », est un déverbal de εἶδω, « voir ».

que l'on sait, tout au long de ce texte. Pour un penseur tel que Thomas d'Aquin, cette analogie, si elle n'est certainement pas à négliger, n'est guère originale. Il en est une autre, cependant, proche mais non pas identique, qui demeure beaucoup plus mystérieuse : c'est l'image non plus de l'intelligence comme lumière, illuminante ou illuminée selon qu'elle est créée ou créatrice, mais de *l'être* comme lumière (*lux* ou *claritas*). Deux occurrences la manifestent de manière particulièrement nette : « *quantum habet de forma et actu, tantum habet de luce* » ; et : « *ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius* »¹. Donc : « quant une chose a de forme et d'acte, autant elle a de lumière » ; et : « l'actualité même de la chose est en quelque manière sa lumière ». Puisque, chez Thomas d'Aquin, la forme est toujours un acte, et que l'actualité de tous les actes est l'*actus essendi*, on comprend que le glissement ait pu s'opérer. Ce n'est plus seulement le principe d'intelligibilité (l'essence) qui est lumière, mais c'est le principe d'actualité de toute chose. Être, c'est rayonner.

C'est dire que l'*esse* thomasien est intrinsèquement intelligible, parce qu'il est soit lumineux (dans le cas de l'être créé), soit Lumière (dans le cas de l'Être créateur). Tout n'est cependant pas aussi simple qu'à première vue. Car, ailleurs, Thomas d'Aquin n'hésite pas à écrire ceci que « *creatura est tenebra in quantum est ex nihilo* »². Dans la mesure où elle est tirée du néant par la toute-puissance divine, toute créature est ténèbres. L'origine (*ex nihilo*) de tout étant créé, en somme, laisse au-dedans de lui des traces d'ombre... Est-ce simplement la faute, si l'on ose dire, aux défauts de l'intelligence humaine, encore affaiblie par le péché originel ? Auquel cas il faudrait supposer que, si l'être est intelligible en soi, donc lumineux *en soi*, il n'en est pas moins obscur, ténébreux, opaque parfois *pour l'homme*. Ou bien au contraire faut-il postuler une obombration dans l'être même de la créature, qui ne tienne pas – ou pas seulement – à ce que Thomas nomme *imbecillitas intellectus nostris* ? C'est donc à démêler, dans une analogie *ontologique*, l'opacité de la lumière que nous voudrions nous employer, afin de faire voir toute l'originalité de cette image aussi innocente en apparence qu'inédite : *esse est quoddam lumen*, l'être est en quelque façon lumière. Mais précisément, quelles restrictions emporte ce « *quoddam* » ? À quels jeux mystérieux, dans les profondeurs même de l'être créé, l'ombre et la lumière sont-elles donc occupées ? Souvenons-nous donc au seuil de ce propos, de l'encouragement lancé par Victor Hugo, dans deux vers des *Quatre vents de l'Esprit* : « en toute chose on peut / De la nuit et du jour étudier le nœud »³.

¹ Respectivement : *Commentaire de la première Épître de saint Paul à Timothée*, ch. VI, lectio 3 ; et : *Commentaire du Liber de Causis*, lectio 6.

² *Quaestiones disputatae de Veritate*, Q. 18, art. 2, ad. 5.

³ Et encore, dans le poème *Dieu* : « Tout être à deux aspects, ténèbres et rayons ».

1. Quelques principes de l'ontologie thomiste

Sans doute n'est-il pas inutile de commencer par quelques considérations sur l'ontologie fondamentale de Thomas d'Aquin, lesquelles ne pourront qu'être d'abord par trop générales, mais dont les propos qui les suivent auront précisément pour tâche de préciser, et d'approfondir. D'abord, on ne peut guère comprendre ce qui est en jeu dans l'œuvre de l'Aquinate, au point de vue de la métaphysique, si l'on commence par dire : « l'être », sans aucune précaution ni précision ultérieure. Il faut tout de suite ajouter en effet que, du moins à notre connaissance, la substantivation du verbe *esse* est une impossibilité grammaticale dans la langue latine, – à moins de dire « un être », mais il ne nous semble pas, à notre connaissance, qu'une telle formule apparaisse dans aucune œuvre de Thomas. En son latin, *esse* apparaît *exclusivement* sous la forme d'un infinitif actif. Ce qui peut tromper parfois le lecteur, c'est que plusieurs fois, il écrit, par exemple, de Dieu : « *suum esse* », « son être ». Soit. Mais là encore, ce serait une dangereuse erreur de considérer qu'un possessif, en latin, ne peut se rapporter qu'à un nom. Ne dit-on pas, dans un jargon qui n'est pas très agréable à l'oreille en français : « son agir » ? Pourquoi pas « son action » ? Parce que ce mot, malgré sa terminaison, pousse inévitablement qui le lit, pour la seule raison qu'il est un *nom*, à se fabriquer une conception *substantive* de ce qui cependant veut désigner un acte, ou bien un ensemble d'actes. De même, donc, dans le latin simple et très souple de Thomas d'Aquin : « *suum esse* », cela doit s'entendre en conservant à « *esse* » toutes les résonances de son statut verbal. La grande vérité du thomisme en effet, c'est que « être » constitue un *acte*, comme nous l'avons dit d'emblée. Dès lors que je tombe dans la duperie de l'être, comme s'il y avait la matière à une substantivation, je me condamne à passer au loin de l'intimité même, ontologique, de la pensée de Thomas d'Aquin. Disant « l'être », je songe à une chose ; or, si je tiens absolument à dire « l'être » – car il est de fait que la langue française, à moins d'être forcée à chaque instant, nous y contraint un peu – je dois garder à l'esprit que ce n'est pas d'une chose dont je parle, mais de l'acte le plus profond et le plus fondamental de toute chose¹.

Mais alors, si « être » signifie exercer un acte, immédiatement il convient de se demander *ce qui* exerce cet acte. La plus simple réponse est la suivante : tout ce qui possède une forme, parce

¹ Par manière de parenthèse, indiquons que, au fond, le terme d'*existence*, dont l'équivalent latin est fort peu prisé par Thomas d'Aquin, ce terme donc contribue bien plutôt à obscurcir la pensée de l'être comme acte, qu'à la rendre plus aisée. En effet, dire « l'existence » c'est d'abord la mettre au même plan, ou bien prendre le risque qu'elle soit mise au même plan que « l'essence ». C'est dès lors ne plus voir que, chez Thomas, *essentia* dérive de *esse*, – et par conséquent, *être* est la condition de possibilité d'*essence*, lesquelles ne sont pas deux réalités de statut égal, puisque l'être est *l'acte de l'essence*, et l'essence est, en quelque façon, *ce qui* est actualisé, ou bien plutôt ce qui s'actualise.

que la forme est principe d'être¹. Cependant, il faut tout de suite ajouter que cette caractéristique, à savoir : autant de forme, autant d'être, ne vaut qu'au sein de la Création, c'est-à-dire pour toute créature, c'est-à-dire pour tout étant (*ens*) dont l'être dépend d'un autre – qui est Dieu, Être par soi, ou comme dit plus précisément Thomas d'Aquin, « *ipsum esse per se subsistens* », « l'être même subsistant par soi »². Une matière sans forme ne peut être, ni une forme sans matière ; et de même, une essence (qui est un principe formel) n'est pas par elle-même et par elle seule : elle nécessite d'être *actualisée*. Un exemple très simple le fera voir. Dans l'Univers, lorsque même les physiciens du XXI^e siècle parlent de « matière », ils expriment toujours par ce terme quelque chose de déterminé, – donc quelque chose qui possède une forme, que d'ailleurs la physique a pour tâche de décrire à l'aide de la mathématique, afin que par exemple le boson soit distingué et discerné du photon. À l'inverse, la forme de l'humanité n'existe jamais par soi, sans informer une matière, c'est-à-dire tel ou tel homme concret qu'il m'est donné de rencontrer de par le monde. « Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition », écrivait Montaigne. Certes ! et précisément, « l'humaine condition » ne se peut observer existante qu'à condition d'être la forme de *cet homme-là*, ou bien de *cet homme-ci*. Dès lors, on comprend que, s'il y a bien une ordination de la matière à la forme, puisque c'est la forme qui donne l'être, il n'en demeure pas moins qu'il y a une dépendance réciproque, quoique très asymétrique³, entre la forme et la matière : la matière sans forme n'est pas, mais une forme sans matière non plus, – sauf, dit Thomas d'Aquin, dans ce que la philosophie nomme les « substances spirituelles », c'est-à-dire les anges.

Mais tout de suite, le Dominicain précise ceci de capital que le principe de *composition* qui préside à l'existence de toute créature n'est pas ruiné par eux, car les anges aussi, au point de vue ontologique, sont des composés. De matière et de forme ? Certainement pas. Il se trouve cependant que matière et forme ne constituent pas la *composition fondamentale* de la créature, qui est celle d'être et d'essence. Pour le présent propos, il n'est pas nécessaire d'entrer dans les détails, qui sont innumérables. Disons seulement que toute forme est un acte, et que l'*esse* est l'actualité de tous les actes : « humanité », « blancheur », « animalité », etc, toutes ces formes actualisent des matières qui deviennent tel homme, telle blancheur, tel animal ; et de même, c'est l'*esse*, ce qu'il y a donc de plus formel dans le réel, puisqu'il est ce qu'il y a de plus actuel

¹ Il serait laborieux ici de signaler toutes les références possibles à l'appui de cette affirmation, puisque c'est en tous lieux de son œuvre que Thomas d'Aquin répète, en diverses formules, que « *forma dat esse* », la forme donne l'être. Cf. par exemple : *Contra Gentes* (abr. *CG*), livre II, ch. 54 & ch. 73.

² *Somme théologique* (abr. *ST*) I, q. 4, a. 2, Réponse.

³ Dans son *Commentaire à la Métaphysique* d'Aristote, Thomas d'Aquin est très net sur ce point, qui écrit : « *species id est forma prior est materia. Materia enim est ens in potentia, et species est actus ejus. [...] Unde oportet quod forma sit magis ens quod materia* » (n°1278).

en lui, qui est le principe ultime et suprême par quoi tel homme *est*, – non pas simplement une idée, car je puis très bien me figurer un homme, composé de matière et de forme, mais un étant concret, lequel pourrait se tenir là devant moi.

Ce qu'il convient ici de retenir, c'est que toute créature est toujours *composée* : si elle est matérielle, alors en elle se présente une double composition, de matière et de forme, d'abord, puis de ce premier composé avec l'*esse* ; si elle est purement spirituelle, alors elle ne sera composée que d'être et d'essence, sans l'intervention d'aucune matière. Aucun étant créé n'est jamais simple ; au contraire de l'Être créateur, Dieu, dont la simplicité est une détermination que Thomas d'Aquin exprime en disant qu'il est acte pur, « *actus purus* », c'est-à-dire non pas un être sans essence, mais un être *qui est sa propre essence*. Telle est la considération et la conclusion qui se tient au principe de ce que l'on a souvent nommé « l'analogie de l'être », formule jamais employée par l'Aquinate, et qui signifie que *ens*, « étant », se dit en deux sens différents, mais non pas sans rapports : en Dieu, cela désigne un acte pur, un acte simple ; au sein de la Création, spirituelle et matérielle, cela désigne toujours une composition d'acte et de puissance ; et par-là, toute créature, c'est-à-dire tout étant créé, porte à l'intime de lui-même la trace de son origine, qui est l'Être même, et de sa *provenance*, qui est le néant. Or, c'est précisément cet aspect de la créature que nous allons à présent essayer d'éclairer, si l'on ose dire, par un examen de la notion de lumière, telle du moins qu'elle est employée par Thomas d'Aquin dans le contexte ontologique précis que nous venons de dire.

2. Les ténèbres de la créature

Afin de tâcher de parler un peu correctement de la lumière, il n'est pas de commencement meilleur que de porter notre attention sur les *ténèbres*. La créature, dit Thomas d'Aquin dans un texte déjà cité, « est ténèbres dans la mesure où elle provient du néant ». Tout ce qui, dans un étant créé, est trace en lui non pas de son origine divine, mais de sa provenance qui est le néant, tout cela est ombre et obscurité en lui. Pour bien l'entendre, il faut surtout ne pas négliger le contexte où ces mots furent écrits. Le titre de la Question qui les contient, dans le *De Veritate*, est le suivant : « *utrum homo in statu innocentiae Deum per creaturas viderit* », « si l'homme, dans l'état d'innocence, voyait Dieu à travers les créatures ». Ce qui ne semble qu'une distinction théologique très négligeable, c'est en réalité une considération de la plus haute importance ; car il s'agit en effet de savoir si les créatures, *en elles-mêmes*, sont transparentes à leur Principe, ou bien si le fait que, trop souvent, le regard de la connaissance humaine s'arrête à elles, et ne sache pas remonter jusqu'à la contemplation du Créateur, si ce fait donc doit être exclusivement expliqué par une certaine incapacité de l'esprit humain, après le péché originel.

Autrement dit : y a-t-il, en quelque mesure, une opacité intrinsèque des étants, – ou bien l'homme est-il seul responsable de ce qu'il est incapable de connaître même l'*esse* d'une seule mouche ?

On devine la réponse de Thomas d'Aquin : même dans l'état d'innocence, *esse* demeurait un mystère pour l'intelligence humaine ; certes, un moindre mystère qu'à présent que la Chute a répandu de nouvelles ténèbres dans l'âme humaine, mais non point cependant une pleine et totale évidence. Adam, bien sûr, connaissait Dieu *per creaturas*, et de manière bien plus parfaite que nous, homme d'après la Chute, pouvons des créatures remonter à Dieu. Pourquoi ? À cause qu'Adam possédait, pleinement, une double connaissance du Créateur : par les créatures, d'une part ; mais aussi et surtout « *per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae* », « par une inspiration intérieure, qui vient d'une irradiation de sagesse divine ». Au sens fort, Adam *retrouvait* Dieu par les créatures, mais sans en avoir jamais perdu la connaissance intime : il ne l'y *trouvait* donc pas, au sens où la connaissance seulement naturelle peut affirmer parfois qu'elle a découvert par l'examen de l'Univers la nécessité, par exemple, d'un Premier Moteur (Aristote).

Cependant, cela ne signifie certes pas que, même dans cet état d'innocence, Adam connaissait chaque étant comme Dieu seul le connaît, de l'intérieur et donc de façon exhaustive. Dieu connaît toute chose par son dedans, pour la simple raison qu'il est, en tant qu'Être subsistant par soi, à *l'intime de tout étant créé* : c'est par l'effet d'une certaine présence ontologique de Dieu à l'intime de la créature, que celle-ci ne retombe pas au néant. Pour le dire en abrégé : l'Être créateur est au cœur de chaque créature, et c'est cette présence en elle qui la maintient dans l'être. La Création est une relation de dépendance ; et la plus fondamentale, et la plus profonde, puisqu'elle est relation de dépendance quant à la *totalité de ce qu'est* l'étant créé. Un animal, par exemple, tient sa vie de ses parents ; sa dépendance à leur égard est donc grande, mais non pas totale. Ce même animal, en tant que créature, c'est-à-dire au plan de l'être, tient le sien, tout entier, de Dieu, par mode d'efficience. C'est Dieu qui produit dans l'être tout ce qui est. Par suite, l'Intellect divin est le seul capable de connaître *par leur être même* chaque créature qu'il a faite de rien. L'analogie avec l'homme est évidente : l'homme ne connaît par le fond, en somme, et exhaustivement, que ce qu'il est capable de produire. Ou bien plutôt : l'homme n'est capable de produire que cela qu'il connaît suffisamment pour en maîtriser (à peu

près) toutes les déterminations¹. Dieu donc sait ce que signifie « *esse* » ; il est donc le seul créateur de tout ce qui est, parce que seul il est capable de donner, plus profondément que la vie, l'être. Dès lors, il faut bien comprendre que les ténèbres de la créature, ses ténèbres ontologiques, sont bel et bien en elle, – et non pas simplement le résultat de la tentative de connaissance d'elle par l'homme ; car c'est en elle-même qu'elle provient du néant. Ainsi Thomas d'Aquin pouvait-il écrire : « *creatura est tenebra in quantum est ex nihilo ; in quantum vero est a Deo, similitudinem aliquam eius participat* », « la créature est ténèbres dans la mesure où elle provient du néant ; mais dans la mesure où elle est de Dieu, elle participe quelque similitude de Lui ». La ligne de partage est très nette. Tout ce par quoi un étant *est*, tout cela est lumière – à cause que tout cela vient de Dieu. Tout ce par quoi un étant est *créé*, tout cela est ténèbres – à cause que c'est alors en lui le sceau de sa finitude, en tant que provenir du néant, c'est n'être pas la source de son propre être, n'être donc pas absolument *par soi*, mais par la vertu d'un autre. Tout ce qui est lumineux dans l'être créé vient de la Lumière en soi ; et tout ce qui est opacité en lui, vient de la ténèbre en soi, c'est-à-dire de ce qui absolument n'est pas. Pour connaître, il faut donc, comme l'écrivait déjà Grégoire de Nazianze, « que notre lumière trouve contact avec la Lumière »². Venons-en donc à l'examen non plus de l'aspect par quoi la créature est ténèbres, mais maintenant de la lumière qu'elle porte en elle, ou bien plutôt qu'elle est.

3. Lumière du Créateur

À propos de la « lumière inaccessible » que Dieu habite, dans son *Commentaire à la première Épître de saint Paul à Timothée*, l'Aquinate écrit ceci : « La lumière, dans les choses qui tombent sous les sens, est le principe de la vue ; c'est de là que le moyen par lequel on connaît, de quelque manière que ce soit, prend le nom de lumière ; et chaque chose est connue par sa forme, et en proportion de son acte [d'être]. Elle possède ainsi autant de lumière qu'elle possède de forme et d'actualité [d'être]. Donc les choses qui sont des actes, mais non pas l'acte pur, ne sont pas la lumière ; ils sont lumineux. Mais la divine essence qui est un acte pur, est la lumière même »³. L'on comprend alors comment la métaphore de la lumière recoupe l'analogie

¹ Ajoutons qu'évidemment, dans le cas de l'homme, cette maîtrise n'est jamais totale à *strictement parler*. Sans quoi toutes les productions humaines seraient parfaites, et toujours et sans la moindre exception, elles atteindraient à leurs buts. Aucun ordinateur n'aurait jamais aucun *bug* ; aucune fusée n'exploserait jamais dans l'espace ; aucune panne automobile ne serait possible. Si ce n'est pas le cas, c'est bien parce qu'il est impossible à l'homme de maîtriser par la seule puissance de son intellect, la totalité des paramètres du monde où ses inventions sont par lui jetées.

² Grégoire de Nazianze, *Discours I-III*, p. 131.

³ « *Lux in sensibilibus est principium videndi ; unde illud quo aliquid cognoscitur quocumque modo, dicitur lux. Unumquodque autem cognoscitur per suam formam, et secundum quod est actu. Unde quantum habet de forma et actu, tantum habet de luce. Res ergo, quae sunt actus quidam, sed non purus, lucentia sunt, sed non lux. Sed divina essentia, quae est actus purus, est ipsa lux.* » (ch. VI, lectio 3)

de l'étant : l'Être par soi est dit ici proprement Lumière, cependant que les créatures, qui sont par participation, elles, sont dites lumineuse, – non pas source de leur propre lumière, mais rayonnantes donc par la vertu d'une clarté reçue d'un autre. « Pas d'être éblouissant qui ne soit ébloui », proclame un vers de Hugo dans *La Légende des siècles*. Le principe en outre est ici rappelé par Thomas, que nous évoquons d'emblée : autant d'être, autant de clarté ; c'est-à-dire : autant d'être, autant d'intelligibilité. L'être est ce par quoi, en somme, la créature *tient à Dieu*, car elle tient son être de Lui. Or, Dieu est parfaite transparence à soi-même, il se connaît intégralement, et son Verbe n'est pas autre que son être même, se distinguant seulement du Père et de l'Esprit-Saint par une différence de relation – mais subsistante¹. En lui, être et essence s'identifient. Ce qui n'est le cas dans aucune créature : tel homme vivant n'est jamais, purement et simplement, l'actualisation totale de l'essence « humanité ». Nul étant créé n'épuise l'essence qu'il actualise. De là, une conséquence double : non seulement il ne suffit pas de connaître d'abstraite façon la notion d'humanité, pour connaître Pierre, Paul ou Jacques ; mais en outre il ne suffit pas de connaître Pierre, Paul ou Jacques, pour connaître l'humanité, ou bien plutôt pour en *épuiser* la connaissance.

Revenons aux quelques lignes du *Commentaire* de saint Paul. L'on y apprend que la métaphore de la lumière appliquée à l'être même des choses, comme l'on pouvait le prévoir, dérive et vient de la plus classique et plus ancienne habitude de comparer la connaissance à la vue, et par conséquent le moyen de cette connaissance à la lumière. Car pour connaître un étant, il ne suffit évidemment pas que l'éclaire un intellect capable de connaissance ; encore faut-il que cet étant soit, en soi, connaissable. Puisque l'intelligence humaine est mesurée par les choses, et non pas mesurante d'elles – au contraire de l'Intellect divin, qui est créateur –, toute connaissance en acte ne peut advenir qu'en présence d'un étant connaissable, ou encore : d'un étant *en puissance d'être connu*. Or, précisément, cette puissance d'être connu, c'est cela même que Thomas d'Aquin désigne comme la lumière de la chose, ce par le moyen de quoi elle peut être connue. Et l'auteur de la rapporter d'une part à la forme de chaque étant, et d'autre part leur actualité, c'est-à-dire leur acte d'être. La raison de cette double détermination se voit aisément si l'on se souvient de ce que la forme donne l'être, non par efficience mais par causalité formelle, et que par conséquent l'in-forme est toujours synonyme de néant : n'est que

¹ Ce n'est évidemment pas le lieu d'entrer dans le détail de la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin. Pour une introduction remarquable à cette matière, on lira : Gilles Émery, op, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 2004.

ce qui possède une forme, n'est donc que ce qui est *aliquid*, quelque chose de déterminé¹. « *Esse a forma nullo modo separari potest* », écrit fortement Thomas d'Aquin : « être ne peut d'aucune façon être séparé de la forme »².

En conséquence, puisque la forme est principe d'être, elle est aussi principe d'intelligibilité : autant de forme, autant d'actualité, et par-là même autant d'intelligibilité, c'est-à-dire littéralement de clarté. Disons-en moins de mots qu'un étant possède autant de lumière que d'acte, – ce par quoi il tient à l'obscurité du néant, c'est ce qui en lui est puissance. Ou bien plutôt faut-il dire que si, dans un état créé, il demeure toujours de l'être en puissance, c'est à cause que cet étant n'a pas l'être par soi. Voilà pourquoi tel homme, par exemple Pierre, Paul ou Jacques, ne permettra jamais à un intellect fini de connaître intégralement et exhaustivement l'humanité – ni d'ailleurs ne sera jamais connu lui-même tout entier. Dans le premier cas, pour la raison qu'aucun individu n'actualise la totalité de l'humanité ; dans le second cas, pour la raison qu'aucun individu n'est seulement « humanité », tous étant composés de forme et de matière, c'est-à-dire d'acte et de puissance (car la matière *peut* exister, mais non par elle seule : elle nécessite d'être actualisée par une forme, et de subsister dans elle). La pensée de Thomas d'Aquin est donc une ontologie que l'on pourrait dire une ontologie de la *translucidité*, au sens étymologique de ce terme : le réel concret, les étants sont *traversés* par la lumière qu'ils tiennent de l'Être par soi, et les ombres qu'ils contiennent sur leur surface sont le signe seulement de ce qu'ils sont lumineux par participation à la Lumière en soi, et non pas lumière pure et simple eux-mêmes. Aussi peut-on bien dire, avec Tzara dans *Midis gagnés*, qu'il est ici question « de l'être fondé en soleil et ravissement ». Quelques lignes du *Commentaire* de l'Aquinate à l'Évangile selon saint Jean, disent le fondement en Dieu de cette participation lumineuse des étants : « comme la lumière est non seulement visible en elle-même et par elle-même, mais rend encore visible tout le reste, ainsi le Verbe de Dieu n'est pas seulement lumière en Lui-même : Il est aussi Celui qui manifeste tout ce qui est manifesté. Car toute chose se manifeste et se fait connaître par sa forme. Or toutes les formes sont par le Verbe, qui est l'Idée contenant parfaitement ce que sont les vivants : Il est donc non seulement la lumière en soi, mais encore la lumière qui manifeste toutes choses — Tout ce qui est manifesté est lumière. »³ Tout ce que

¹ Rappelons que « *aliquid* », « quelque chose », est pour Thomas d'Aquin un transcendantal, comme l'un, le vrai, le bien, la chose, le bon. C'est-à-dire qu'il est coextensif à l'être.

² *Questiones disputatae de anima*, Q. 14, Réponse.

³ « *Nam sicut lumen non solum in seipso et per se visibile est, sed etiam omnia alia per ipsum videri possunt, ita verbum Dei non solum in se lumen est, sed etiam est omnia manifestans quae manifestantur. Cum enim unumquodque manifestetur per suam formam et cognoscatur, omnes autem formae sint formae sint per verbum, quod est ars plena rationum viventium : est ergo lumen, non solum in se, sed omnia manifestans ; omne quod manifestatur, lumen est.* » (*Lectura super Ioannem*, ch. I, n°119). La dernière phrase est une citation par l'auteur de l'Épître de saint Paul aux Éphésiens (V, 13) : « *omne enim, quod manifestatur, lumen est* ».

la créature a d'être, elle l'a par une mystérieuse participation à l'Être divin ; non bien sûr qu'elle prenne (une) part à cet acte pur, et transcendant à toute la Création, mais elle exerce au plan du créé, analogiquement, le *même acte* que celui que Dieu est par soi, de manière pure et de manière simple. De même, donc, tout ce que la créature possède d'intelligibilité, c'est-à-dire de lumière, elle l'a par une participation au Verbe divin, Intellect de Dieu, qui contient toutes les formes en lui-même. Telle est donc la raison transcendante pour quoi tout étant non seulement *est* à proportion de sa forme, mais est connaissable à proportion d'elle aussi : parce qu'il est éclairé par la Lumière en soi, qui est le Verbe, il en acquiert un éclat propre, lequel le rend capable de se manifester et faire connaître *en lui-même*. Car Thomas dit bien que « *unumquodque manifestatur per suam formam et cognoscatur* », par sa forme, et non par l'Exemplaire de toute forme contenue dans le Verbe. L'intellect de l'homme connaît bel et bien les choses dans elles-mêmes ; et la pensée réaliste de l'Aquinat se tient donc à mille lieues de, par exemple, la doctrine de Malebranche qui affirmait la connaissance de toutes choses en Dieu¹.

C'est pour cette raison que la forme, comme lumière de l'être, dans toute créature est obscurcie dans ses profondeurs par la provenance de l'étant créé à partir du néant (*ex nihilo*). C'est à cause que, réellement, nous connaissons les choses dans elles-mêmes, et par le moyen de leur propre forme, que notre connaissance d'elles ne sera jamais telle que celle de Dieu, c'est-à-dire translucide totalement. Il y demeurera toujours un reste d'ombre, parce que connaître une chose intégralement, c'est la connaître par sa cause – et la connaître par conséquent en Dieu, pour ce qui est de son *esse*. Qu'est-ce donc que cela signifie, de façon concrète ? Au vrai, un fait très simple ; à savoir que : j'aurai beau pénétrer du mieux que je le peux, par exemple, la notion de l'humanité, je ne connaîtrai jamais *qui* est cet homme-là, devant moi, vivant et se mouvant et pensant. Dans son actualité ontologique, il échappera pour moi toujours à toute tentative de le définir. Sa finitude empêche sa définition – non pas pour le Créateur, mais pour la créature. Comprenons bien cependant : l'être de la créature n'est pas inépuisable en soi, car précisément il est reçu dans une essence, qui le limite, le faisant être ceci ou cela. Pour l'Intellect divin, connaître sans aucun reste d'obscurité est possible : « *non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus : omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus* » (Heb. IV, 13). Pourquoi ? À cause, au fond, que l'Être par soi subsistant n'a aucune familiarité, si l'on ose dire, avec le néant, – ni donc avec la puissance. Dieu est acte pur et simple ; et d'ailleurs, Thomas répète en de nombreux lieux que « *est cognoscibile unumquodque, secundum quod*

¹ À ce propos, voir par exemple : Ferdinand Alquié, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, p. 21-23.

est », « toute chose est connaissable dans la mesure où elle est »¹. La définition du néant est de n'être, *en soi*, absolument pas connaissable. En tant donc que provenance, lorsque le néant « contamine », en quelque sorte, l'étant créé, il lui inflige une défaillance d'intelligibilité. Ce qui est, purement et simplement, est aussi connaissable purement et simplement – c'est Dieu. Ce qui est de manière composée, parce qu'il est créé, c'est-à-dire extirpé hors du néant par la vertu créatrice de l'Être par soi, cela ne peut pas être connaissable purement et simplement – du moins par l'intellect qui lui est proportionné, à savoir celui de l'homme.

Le Psalmiste proclamait à Dieu : « *in lumine tuo videbimus lumen* », « dans ta lumière nous voyons la lumière » (Ps XXXVI, 9) ; et c'est bel et bien la conclusion à quoi l'on est conduit lorsque l'on tâche de suivre, dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, le fil d'une métaphore d'apparence insignifiante, mais qui plonge jusqu'au principe de son ontologie. Ce n'est que par une participation à la Lumière en soi, c'est-à-dire au Verbe de Dieu, que l'homme peut connaître les étants créés ; participation tant de son intelligence que de la chose connue elle-même, par le moyen de sa forme qui la fait intelligible. Être capable d'intellection, ou bien être capable d'intelligibilité, – cela deux fois *revient au même*, littéralement, puisque cela deux fois revient à participer l'Être divin. Et l'on comprend alors que, au contraire de ce que l'on pourrait penser, à trop vouloir s'en tenir à la seule comparaison de l'intellect avec la lumière, l'on comprend donc que pour connaître un étant, il ne suffit pas de l'éclairer : encore faut-il que lui-même, en quelque manière, rayonne. Connaître n'est pas seulement projeter de la clarté ; c'est en recevoir aussi de la chose à connaître. L'éclat de l'étant vient au-devant de l'intellect, et la connaissance peut alors se définir la *rencontre* de deux irradiations : celle de l'intelligence qui s'avance vers l'étant, et celle de l'étant qui rayonne alentour de lui, dans l'exact mesure où il possède une forme, par quoi il est.

Par-là, on voit bien que la pensée thomiste est à mille lieues de ce que l'histoire de la philosophie comprend sous le nom de « nominalisme », et dont la caractéristique capitale est de nier toute présence ou bien même toute trace d'universel dans les choses, qui sont alors conçues comme de pures singularités. Pour Thomas d'Aquin, le procès de la connaissance, qui advient par l'abstraction de l'universel à *partir* du singulier, lequel donc le contient en un certain mode ; ce procès donc ne peut avoir lieu qu'à la condition que l'étant et l'intellect n'aient point consommé leur divorce. Nous voulons dire : qu'il y ait réellement, dans la chose même, une présence mystérieuse d'universalité, celle-ci n'étant donc pas fabriquée ni produite par l'intelligence, mais bel et bien tirée hors (*abs-trahere*) de la réalité connue. La profonde formule

¹ ST, Ia, Q. 14, art. 10, Réponse.

de Bossuet convient parfaitement à cette doctrine : « l'universalité se commence par la nature et s'achève par l'esprit »¹. La connaissance est un achèvement, pour le connaissant de même que pour le connu. Connaître (« co-naître », écrivait Claudel) n'est point un acte extrinsèque à la chose même qui est connue ; ce n'est point seulement le sujet qui jette le filet de ses catégories transcendantales sur les seuls *aspects* de la chose, pour n'en saisir donc qu'un phénomène dont les structures d'apparition sont intégralement par lui déterminées. Connaître, au contraire, pour Thomas d'Aquin, cela signifie l'accueil du rayonnement ontologique de la chose, et c'est la réponse que l'intelligence, fécondée par cette clarté de la substance qu'elle connaît, va soudain être capable d'engendrer en elle-même. Le concept réellement est le fruit intime, au-dedans de l'intellect, d'une *conception* : le verbe dans l'âme humaine, *verbum mentis*, en est aussi, en quelque manière, le *filis*.

La lumière rencontre la lumière, et cette rencontre même illumine l'intelligence d'une clarté neuve : « *ut lumen de lumine accensum* »², écrivait Tertullien. Noces de splendeurs cependant toujours entachées d'ombre, à cause que ni l'intelligence finie, ni nul parmi les étants créés ne sont capables d'une complète manifestation d'eux-mêmes : ils ne peuvent se donner pleinement, ni l'homme ne les peut pleinement recevoir, puisqu'ils ne se possèdent pas, puisqu'ils ne sont pas *par eux seuls*. Aussi ne faut-il pas oublier que ce n'est que du Verbe divin que l'on peut affirmer avec exactitude qu'il est « *lumen de lumine* », « lumière née de la lumière ». Ce n'est qu'ainsi parlant que l'on rend à Dieu ce qui n'est qu'au Créateur.

Bibliographie

ALQUIÉ Ferdinand, *Malebranche et le rationalisme chrétien*, Paris, Vrin, 1977, p. 21-23.

BOSSUET, *Œuvres philosophiques*, Paris, Hachette-Lagrance, 1843.

D'AQUIN Thomas, *Somme théologique*, t. I, Paris, Cerf, 2000.

- *Commentaires des épîtres à Timothée I et II, à Tite et à Philémon*, Paris, Cerf, 2020.

- *Commentaire du Livre des causes*, Paris, Vrin, 2005.

- *Questions disputées De Veritate*, t. II, Paris, Editions Sainte-Madeleine, 1999.

- *Métaphysique d'Aristote – Commentaire de Thomas d'Aquin*, t. I, Paris, L'Harmattan,

¹ Bossuet, *Logique*, p. 310.

² Tertullien, *Apologétique*, p. 49.

2012.

- *Somme contre les Gentils*, Paris, Cerf, 1993.
- *Quæstiones disputatæ de Anima*, Léonine, Tome XXIV–1, Paris, Cerf, 1996.
- *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Paris, Cerf, 2006.

DE NAZIANZE Grégoire, *Discours I-III*, Paris, Cerf (Sources chrétiennes n°318), 1985.

EMERY Gilles, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, coll. « Théologies », Cerf, 2004.

TERTULLIEN, *Apologétique*, Paris, Les Belles Lettres, 1961

Notice bio-bibliographique de l'auteur

Romain Debluë est un jeune Docteur en philosophie de l'Université Lettres-Sorbonne, il a publié de nombreux articles, dans le domaine de la philosophie et de la littérature, et un roman. En outre, il a organisé durant plusieurs années un séminaire en Sorbonne consacré aux « philosophes et à la Trinité », dont les actes sont parus sous la forme d'un numéro des *Études philosophiques*. **romaindeblue@hotmail.com**

Version numérique