



HAL
open science

”Le théologien et la philosophie: de l’usage gilsonien d’une comparaison thomasiennne”

Henry Donneaud

► **To cite this version:**

Henry Donneaud. ”Le théologien et la philosophie: de l’usage gilsonien d’une comparaison thomasiennne”. *Studio Filosofico Domenicano. Divus Thomas - Etienne Gilson (1884-1978) e la filosofia moderna, Divus Thomas (126/3 (2023))*, p. 216-251, 2024, 978-88-55435-073-7. hal-04533596

HAL Id: hal-04533596

<https://hal.science/hal-04533596>

Submitted on 5 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le théologien et la philosophie : de l'usage gilsonien d'une comparaison thomasienne

Historien de la philosophie médiévale, Etienne Gilson parvint à la conclusion, d'abord toute empirique, que le moyen âge doit sa fécondité philosophique à la théologie : où la philosophie médiévale a-t-elle donné ses meilleurs fruits, sinon en théologie, par la théologie et pour la théologie ? Parce qu'ils poussèrent l'intelligence de la foi aussi loin que le permettait leur raison croyante, les théologiens médiévaux produisirent des doctrines philosophiques originales, différentes de celles qu'ils avaient reçues de l'Antiquité, et dont la postérité a irrigué les philosophies modernes.

Difficilement contestable au plan de la science historique, ce constat gilsonien suscita pourtant la perplexité de philosophes de tout bord, rationalistes comme catholiques, pareillement inquiets, en modernes qu'ils étaient de propos plus ou moins revendiqué, de cette atteinte portée à l'indépendance radicale de leur discipline par rapport à la théologie¹. D'où la nécessité, pour Gilson, d'une part de rendre raison conceptuellement, en philosophe, de la possibilité de ce fait pourtant bel et bien évident aux yeux de l'historien² ; d'autre part, en historien, de trouver dans les écrits des docteurs médiévaux des attestations littérales de cette conception aujourd'hui incomprise d'un travail philosophique réalisé en théologie par des théologiens. Ce dernier point importait particulièrement à l'historien, dans son désir de prouver, textes à l'appui, qu'une telle conception de la « philosophie chrétienne » ou « philosophie dans son état chrétien³ » ne correspondait pas seulement à une reconstitution *a posteriori*, si fidèle fût-elle aux données de l'histoire, mais avait bel et bien été comprise, enseignée et justifiée explicitement par les docteurs médiévaux eux-mêmes.

A cette fin, Gilson avait mis la main, dès le début des années 1940, sur la notion de *revelabile*, vocable emprunté à l'article troisième de la première question de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, dont il s'agit d'ailleurs de la seule occurrence dans toute son œuvre. Gilson s'enthousiasma pour ce *revelabile*, au point d'en faire la clé de voute de son interprétation du statut théologique de la philosophie chez le docteur angélique :

Le *revelabile* est en effet un agent provocateur. Pourtant, je n'ai pas couru après. C'est absolument l'*unique* formule authentiquement thomiste que j'aie jamais rencontrée pour désigner *le philosophique-en-tant-qu'inséré-dans-une-théologie*. Or je voulais précisément exposer ce philosophique-là, pour les raisons historiques que j'ai rappelées une fois de plus.

¹ Cf. Lettre d'Etienne Gilson à Henri Gouhier du 10 novembre 1930, dans Henri GOUHIER, *Etienne Gilson. Trois essais : Bergson - La philosophie chrétienne - L'art*, Paris, Vrin, 1993, p. 45 : « Brunschvicg et le P. Mandonnet vous s'unir pour m'anathémiser. »

² Cf. Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932¹, p. 39 ; 1998², p. 33 : « [La notion de philosophie chrétienne] ne correspond pas à une essence simple susceptible de recevoir une définition abstraite ; elle correspond bien plutôt à une réalité historique concrète dont elle appelle la description. Elle n'est que l'une des espèces du genre philosophie et contient dans son extension les systèmes de philosophie qui n'ont été ce qu'ils furent que parce qu'il a existé une religion chrétienne et qu'ils en ont volontairement subi l'influence. »

³ Etienne GILSON, Intervention lors de la séance de la Société française de philosophie du 21 mars 1931 à la Sorbonne, *Bulletin de la Société française de philosophie* 31 (mars-juin 1931), p. 72 : « Ce que je cherche dans la notion de philosophie chrétienne, c'est une traduction conceptuelle de ce que je crois être un objet historiquement observable, la philosophie dans son état chrétien. » Gilson empruntait cette dernière expression à Jacques Maritain ; cf. lettre d'Etienne Gilson à Jacques Maritain du 21 avril 1931, dans *Etienne Gilson / Jacques Maritain. Deux approches de l'être. Correspondance 1923-1971*, Géry PROUVOST (éd.), Paris, Vrin, 1991, p. 59 : « La philosophie chrétienne, c'est bien, selon vos expressions, la "philosophie" dans son état chrétien. »

Ce terme n'a donc d'autre fonction que de désigner ce qui est l'objet propre et premier de « l'historien de la philosophie de saint Thomas d'Aquin »⁴.

Nous avons montré naguère comment cette interprétation gilsonienne du *revelabile* thomiste, si droite soit-elle dans son intention et pertinente dans ses enjeux doctrinaux, se heurte à des apories exégétiques insolubles et ne résiste pas à une lecture un peu rigoureuse du texte de S. Thomas⁵. Il existe bien un « révétable gilsonien⁶ », mais qui ne correspond pas au « révétable thomasien » et ne saurait s'appuyer sur lui pour désigner le statut théologique de la philosophie.

Au seuil des années 1960, Gilson pensa trouver dans le *corpus* thomasien un autre appui textuel en faveur de sa conception de la philosophie chrétienne telle qu'elle aurait été comprise et expliquée par Thomas d'Aquin. Il s'agit, dans le même troisième article de la première question de la *Somme de théologie*, de la comparaison entre la *sacra doctrina* et le sens commun : de même que ce sens interne recueille dans leur globalité toutes les modalités de la perception sensible (le sensible en général) que les cinq sens externes perçoivent chacun dans leur singularité (le visible pour la vue, l'audible pour l'ouïe, etc.), de même la *sacra doctrina* considère sous la lumière de la révélation, sans offusquer l'unité qui lui vient de celle-ci, des réalités variées qui relèvent par ailleurs de sciences fort diverses (la métaphysique pour les créatures spirituelles, la physique pour les réalités corporelles, la morale pour les actes humains).

Gilson saisit l'intérêt de cette comparaison pour son propos de théoricien de la philosophie chrétienne à la fin des années 1950. D'après Henri Gouhier, cette période correspond au moment où Gilson, après l'avoir évitée par souci d'opportunité, entend se réapproprier la notion de « philosophie chrétienne », en la légitimant à nouveaux frais en « son sens proprement "gilsonien"⁷ ». Gilson, de fait, fit alors abondant usage de la comparaison entre théologie et sens commun, y recourant au moins dans quatre ouvrages de cette période. La première attestation figure dans un livre publié en anglais en 1960 et resté longtemps sans traduction française, *Elements of Christian Philosophy*⁸. La même année, la comparaison intervient aussi bien dans *Introduction à la philosophie chrétienne*⁹ que dans *Le philosophe et la théologie*¹⁰. Cinq ans plus tard, Gilson l'insère dans un développement élaboré à nouveaux frais pour la sixième édition de *Le Thomisme*, à la fin du chapitre sur les preuves de l'existence de Dieu¹¹.

⁴ Etienne GILSON, lettre à Marie-Dominique Chenu du 5 février 1942, dans Francesca A. MURPHY, « Correspondance entre Marie-Dominique Chenu et Etienne Gilson. Un choix de lettre (1923-1969) », *Revue thomiste* 105 (2005), p. 25-87 (47).

⁵ Cf. Henry DONNEAUD, « Note sur le *revelabile* selon Étienne Gilson », *Revue thomiste* 96 (1996), p. 633-652.

⁶ Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Thomas d'Aquin, Dieu et la métaphysique*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2023, p. 63. Certains ont pu s'étonner que cet auteur ne marque aucune distance envers l'exégèse gilsonienne du *revelabile*, malgré les mises au point déjà anciennes et largement reçues de Jean-Pierre Charlier et Yves Congar : cf. Thomas MICHELET, *Sacra doctrina. Mystère et Sacramentalité de la Parole dans la Somme de théologie de S. Thomas d'Aquin*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2019, p. 121.

⁷ Henri GOUHIER, *Etienne Gilson. Trois essais...*, p. 60.

⁸ Cf. Etienne GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, New York, Doubleday, 1960, p. 31-35. Trad. française par les moines de Fontgombault, *Éléments de philosophie chrétienne*, Fontgombault, Petrus a Stella, 2018, p. 41-48. Nous donnerons la pagination dans les deux éditions. D'après Laurence K. SHOOK, *Etienne Gilson*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, p. 341, l'original anglais fut rédigé principalement durant l'été 1958, à Paris.

⁹ Cf. Etienne GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1960¹, p. 83 ; 2007², p. 90-91. Nous donnerons la pagination dans les deux éditions.

¹⁰ Cf. Etienne GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960¹, p. 113-115 ; Paris, Vrin, 2005², p. 92-94. Nous donnerons la pagination dans les deux éditions.

¹¹ Cf. Etienne Gilson, *Le thomisme*. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, « Études de philosophie médiévale, 1 », Paris, Vrin, 1965⁶, p. 96.

1. La comparaison de la théologie et du sens commun sous le prisme gilsonien

Cette comparaison entre le sens commun et la théologie intéresse Gilson dans la mesure où il la lit au prisme de sa propre préoccupation : trouver, sous la plume de S. Thomas, une attestation supplémentaire de la manière dont la théologie a compétence pour intégrer sous son regard, sous sa conduite et pour sa finalité propre, des connaissances produites par une pluralité de sciences humaines, au premier rang desquelles la philosophie. De même que le sens commun unifie les données collectées par chacun des sens externes pour en obtenir une perception plus élevée et universelle, celle du sensible en tant que tel, de même la théologie, se saisissant des connaissances produites par diverses branches de la philosophie (métaphysique, physique, morale), les intègre dans sa démarche, les unifie et les élève à un degré plus haut de vérité, par rattachement à l'organisme de la révélation qui est participation à la science que Dieu a de lui-même et de toutes choses :

La théologie, telle que saint Thomas la conçoit, a qualité pour connaître *ea quae in diversis scientiis tractantur*, et non seulement pour en connaître, mais pour les rapprocher et les distinguer, pour les comparer et les juger. Comme le sens commun connaît les sensibles divers dans l'unité de sa propre lumière, tout de même, sans être aucune des disciplines philosophiques particulières, la théologie les connaît dans une lumière unique, analogue à celle de la science de Dieu¹².

L'option exégétique de Gilson pourrait passer inaperçue aux yeux du lecteur pressé. Elle est pourtant de grande conséquence et s'impose avec évidence pour qui veut lire sa formulation avec attention. Qu'est-ce que la théologie « connaît dans une lumière unique, analogue à la science de Dieu » ? Sont-ce des réalités naturelles, ici transmises à la lumière de la révélation mais que les disciplines philosophiques particulières peuvent par ailleurs envisager sous une autre lumière, inférieure, moins universelle ? Ou sont-ce ces disciplines philosophiques elles-mêmes ? Dans le premier cas, la théologie ne s'intéresse pas en tant que telles aux autres disciplines, la comparaison ne portant que sur son unité supérieure, semblable à l'unité plus haute du sens commun par rapport aux sens particuliers : alors que les autres sciences se diversifient selon la diversité des objets matériels dont elles traitent, la théologie, elle, traite de ces mêmes matières sous l'unité de sa raison formelle qui est la lumière divine qu'elle porte sur eux. Dans le second cas, au contraire, la théologie éclaire de sa lumière propre non plus seulement ces objets matériels (Dieu, les êtres créés, les actes humains), mais les disciplines philosophiques qui étudient ces objets chacune de façon spécifique. Elle se voit ainsi attribuer un droit de regard et d'usage de ces disciplines, ayant compétence non seulement pour traiter des mêmes objets qu'elles, mais pour « rapprocher et distinguer, comparer et juger » les connaissances produites par ces disciplines.

Or telle est bien l'interprétation que choisit Gilson : ce sont les disciplines philosophiques particulières, et pas d'abord leurs différents objets propres, que la théologie « connaît dans une lumière unique », supérieure aux leurs, parce qu'« analogue à la science de Dieu ». Le regard spécifique de la théologie ne porte pas tant sur les réalités de nature que sur les sciences humaines particulières qui étudient ces réalités à la lumière de la raison. Et, pour intégrer en elle le contenu de ces disciplines philosophiques diverses, la théologie n'en reste pas moins une science « une », sans division, du fait de sa lumière propre ou raison formelle qui élève tout ce qu'elle éclaire au rang de « révétable ».

Cette option est confirmée, et même explicitée, dans les lieux parallèles, comme ici dans *Le thomisme* :

¹² Cf. Etienne GILSON, *Le philosophe et la théologie...*, p. 115/94.

Le sens commun ne voit, n'entend ni ne touche : il n'a pas d'organes pour le faire, mais tous les rapports des sens extérieurs lui parviennent comme à un centre d'information ; il les compare, il les juge, il en sait finalement sur chacun d'eux plus que celui-là n'en sait lui-même. Semblablement, la doctrine sacrée n'est ni physique, ni anthropologie, ni métaphysique ; elle n'est même pas morale, mais elle peut connaître de toutes ces connaissances dans une lumière une, plus haute et, à vrai dire, d'un autre ordre. C'est sa fonction même d'unir cette multiplicité dans son unité¹³.

La comparaison avec le sens commun se voit pressée très loin. Ce sens interne, de fait, n'a pas la capacité d'entrer directement en contact avec les réalités sensibles extérieures. Qu'est-ce à dire qu'il est « comme un centre d'information », sinon qu'il ne reçoit d'informations que par la méditation des sens externes ? Sa fonction propre n'est pas de recueillir à l'extérieur des données sensibles, mais seulement de comparer et juger celles que lui transmettent les autres sens. On comprend que son objet spécifique n'est pas le réel extérieur, mais les informations qu'il reçoit des sens au sujet du réel extérieur. Par transposition, l'image du sens commun implique que la théologie elle aussi ne se saisisse pas directement du réel, sur lequel elle n'a pas de prise immédiate, mais qu'elle a pour fonction de « connaître toutes ces connaissances » particulières qu'élaborent chacune des disciplines philosophiques, en unifiant le contenu sous sa lumière plus haute, celle de la révélation. Elle « connaît » des « connaissances », c'est-à-dire qu'elle porte son regard non pas tant sur le réel directement en sa diversité que sur la manière dont les disciplines philosophiques connaissent ce réel, afin d'y porter sa lumière supérieure qui en unifie et élève les données variées sous l'unité supérieure de la science divine à laquelle elle participe. De même que le sens commun a compétence pour assumer et unifier les données particulières que lui fournisse les sens externes, la théologie, de même, a compétence pour assumer les connaissances produites par les sciences philosophiques et les intégrer dans l'unité supérieure de la doctrine sacrée.

A scruter de près son usage de la comparaison, on remarque ainsi que Gilson n'établit pas l'analogie entre d'une part le sens commun et son objet formel propre (le sensible), d'autre part la théologie et son objet formel unifié (le révélable), mais entre d'une part le sens commun et les sens externes particuliers, d'autre part la théologie et les sciences philosophiques. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas de justifier l'unité formelle du sens commun ou de la théologie, mais de comprendre quel usage légitime tant le sens commun que la théologie peuvent faire des données leur venant des facultés ou habitus inférieurs :

Souvenons-nous de la comparaison lourde de sens proposée par saint Thomas au début de la *Somme de théologie* (1, 1, 3, 2^m) : la théologie est aux autres sciences dans un rapport analogue à celui du sens commun aux cinq sens. Le *sensus communis* lui-même ne voit ni n'entend : c'est l'affaire des sens externes, mais, faculté supérieure, il recueille, compare et juge les données des cinq sens sous une raison formelle plus universelle. Le théologien fait quelque chose de semblable. Se tournant vers les philosophies et théologies, il rejette d'abord sans fausse complaisance ce qu'il y aperçoit de mal venu ou, plus encore, de faux, mais dans certaines d'entre elles, il lit au contraire, comme en filigrane, des vérités plus plénières que celles que leurs auteurs ont eu conscience de connaître. Lui-même vient d'en avoir claire conscience parce que, venant après eux, et grâce à eux, sa raison naturelle a procédé plus avant sur la même route qu'éclaire pour lui la lumière de la révélation¹⁴.

La comparaison avec le sens commun ne sert pas ici, selon Gilson, à illustrer l'unité formelle de la *sacra doctrina*, mais à justifier la manière dont le théologien, œuvrant dans la *sacra doctrina*, a compétence pour recueillir certaines vérités dégagées par les philosophes et les déployer de manière plus pleine que n'avaient pu le faire leurs auteurs. Rien d'étonnant à ce que Gilson déploie analogiquement la comparaison en ces termes. C'est sous cet angle que l'image thomasiennne sert le mieux son propos, puisqu'elle semble attester que S.

¹³ Etienne GILSON, *Le thomisme*⁶..., p. 96.

¹⁴ Etienne GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*..., p. 83/90-91.

Thomas lui-même a compris la tâche de la théologie comme celle d'un habitus supérieur habilité à se saisir des données élaborées par la philosophie pour les conduire plus avant sous la lumière de la révélation.

Cette manière de voir en dit pourtant plus long sur la doctrine gilsonienne que sur celle de S. Thomas. Elle pourrait même frôler l'abus exégétique, s'il était avéré que, en ce troisième article de la première question de la *Somme de théologie*, S. Thomas ne traite pas du tout de la relation entre théologie et philosophie, mais précisément et uniquement de l'unité formelle de la *sacra doctrina*¹⁵.

2. Où S. Thomas traite-t-il de la relation entre théologie et philosophie ?

Regardons de plus près non seulement la manière dont S. Thomas utilise en cet endroit la comparaison entre le sens commun et la doctrine sacrée, mais aussi son contexte, celui de l'article et de la question dans lesquelles elle intervient. Il est regrettable que Gilson, au moment d'y recourir, se soit dispensé de ce travail préalable

L'article porte directement sur la qualité « une » de la doctrine sacrée, selon que débute la première objection :

Il semble que la doctrine sacrée ne soit pas une science une¹⁶.

Le problème en jeu est celui de l'unité formelle de cette science dont la variété des objets dont elle traite pourrait trahir le manque d'unité. Une science est spécifiée par son objet ; elle ne peut revendiquer la qualité de science « une », ou unifiée, que pour autant que son objet possède en lui-même une réelle unité formelle. Deux objections suffisent à poser le problème. Une science est « une », selon Aristote, pour autant qu'elle porte sur un seul genre-sujet ; or la doctrine sacrée traite à la fois du Créateur et des créatures, qui ne sauraient rentrer dans le même genre-sujet (obj. 1). La doctrine sacrée ne traite pas seulement de Dieu mais aussi des anges, des créatures corporelles, des mœurs humaines, toutes choses qui relèvent de sciences philosophiques différentes (obj. 2). Ce n'est donc pas la relation de la doctrine sacrée avec les autres sciences qui occupe ici S. Thomas mais, très précisément, la manière dont la doctrine sacrée peut revendiquer la qualité de science « une ». Non que la première de ces deux questions ne méritât attention de sa part, mais l'article 3 n'était tout simplement pas le lieu logique pour en traiter. D'autres articles, plus avant dans la question, offrent des lieux plus adéquats.

La logique sous-jacente à la construction de la première question de la *Somme de théologie* a été judicieusement mise à jour par J. Weisheipl¹⁷. En rupture avec tous les traités de *sacra doctrina* des docteurs antérieurs, S. Thomas élaborait un plan original, selon un rigoureux *ordo disciplinae*. Une fois démontrée la nécessité ou raison d'être de la *sacra doctrina*, réponse à la question *an sit* (a. 1), et avant d'aborder le problème de son mode de procéder (*de modo*, a. 8-10), Thomas s'attache à son essence ou *quid sit* (a. 2-7). Les cinq

¹⁵ La manière gilsonienne de comprendre la comparaison avec le sens commun est pourtant couramment présentée comme une exégèse fidèle de la manière dont S. Thomas traitait la question ; cf. Jean-Luc SOLERE, « La philosophie des théologiens », dans Jean-Luc SOLERE et Zénon KALUZA (éd.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, « Textes et traditions », Paris, Vrin, 2022, p. 1-44 (22-23) : « Formellement, on sait comme Thomas d'Aquin par exemple se représente la possibilité [pour les théologiens de faire de la philosophie au sein même de leurs œuvres théologiques] : le statut de la théologie par rapport aux autres disciplines est analogue à celui du *sensus communis* par rapport aux cinq sens. »

¹⁶ THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 3, obj. 1 : « Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia. »

¹⁷ Cf. James WEISHEIPL, « The Meaning of *Sacra Doctrina* in *Summa theologiae* I, q. 1 », dans *The Thomist* 38 (1974), p. 49-80 (64-67). Cf. aussi nos commentaires sur ce sujet : Henry DONNEAUD, « Insaisissable *sacra doctrina* ? A propos d'un réédition récente », dans *Revue thomiste* 98 (1998), p. 179-224 (183-186) ; id., *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*, « Bibliothèque de la Revue thomiste – Études, 1 », Paris, Parole et Silence, 2006, p. 555-560.

articles chargés de définir cette essence spécifique sont eux-mêmes agencés selon une logique allant de la qualité la plus générique, être une science (a. 2), à la plus spécifique, son sujet propre (a. 7). C'est donc immédiatement après avoir assuré sa qualité de science, que Thomas s'occupe de démontrer son unité formelle (a. 3), avant d'aborder sa nature plus spéculative que pratique (a. 4), sa précellence sur les autres sciences (a. 5) et enfin sa qualité de sagesse (a. 6).

Conformément à cette logique, ce n'est pas dans l'article 3 consacré à l'unité de la doctrine sacrée que S. Thomas évoque la relation de celle-ci avec les sciences philosophiques, mais plutôt dans l'article 5 consacré à sa plus grande dignité par rapport à celles-là, comme aussi dans l'article 8 portant sur l'usage qui peut y être fait du mode argumentatif, en particulier de raisonnements philosophiques. C'est bien dans ces deux articles, 5 et 8, que Thomas légitime le recours à la philosophie par la doctrine sacrée, celle-ci « recevant » de celle-là des connaissances qui aident à une « plus grande manifestation » des vérités qu'elle a reçues de Dieu, c'est-à-dire qui permettent d'en mieux dégager l'intelligibilité :

Cette science [la doctrine sacrée] peut recevoir quelque chose des disciplines philosophiques, non du fait qu'elle en ait besoin par nécessité, mais afin de mieux manifester ce qu'elle-même transmet. En effet, elle ne reçoit pas ses principes des autres sciences mais immédiatement de Dieu par révélation. Ce pourquoi elle ne reçoit pas des autres sciences comme de la part de supérieures, mais elle utilise celles-ci comme des inférieures et des servantes. C'est ainsi que les sciences architectoniques utilisent celles qui sont à leur service, comme la politique [utilise] la militaire¹⁸.

Si la doctrine sacrée « reçoit » des connaissances de la philosophie, elle le fait comme une maîtresse disposant des services d'une servante, les « utilisant » et faisant servir à sa tâche propre qui est la transmission des vérités révélées par Dieu, de la façon la plus intelligible possible. Même si S. Thomas ne va pas jusqu'à dire, comme Gilson, que la doctrine sacrée est ainsi amenée à « produire¹⁹ » de la philosophie, - « la philosophie chrétienne » au sens gilsonien, - on devine aisément et implicitement que, pour lui, c'est bien le théologien, ouvrier attiré de la doctrine sacrée, qui procède à cette utilisation de la philosophie dans la science sacrée, pour la fin propre de celle-ci. Gilson, tout en explicitant cette position plus loin que ne l'a fait S. Thomas, n'outrepasse pas la pensée de ce dernier et en rend même un compte à notre avis assez exact.

Thomas, pourtant parcimonieux dans son expression et soucieux d'éviter les redites, tient à formuler une seconde fois, peu après et en des termes quasi identiques, cet usage spécifiquement théologique de la philosophie en doctrine sacrée, à l'article 8 :

La doctrine sacrée utilise également la raison humaine : non pas certes pour prouver la foi, car alors le mérite de la foi serait supprimé, mais pour manifester certaines autres choses qu'elle transmet. Donc, puisque la grâce ne supprime pas la nature mais la parfait, il convient que la raison naturelle se mette au service de la foi, tout comme l'inclination naturelle de la volonté se soumet à la charité. Aussi l'Apôtre dit-il (2 Co 10, 5) : « Rendant tout intellect captif dans la soumission au Christ²⁰. »

La compétence reconnue à la doctrine sacrée d'« utiliser » la philosophie en la mettant à son service s'appuie ici sur le principe *gratia non tollit naturam*..., mais reçoit la

¹⁸ THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 5, ad 2 : « Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. »

¹⁹ Etienne GILSON, *Le philosophe et la théologie*..., p. 115/94.

²⁰ THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 8, ad 2 : « Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. X, *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*. »

même finalité qu'à l'article 5, celle de « manifester », c'est-à-dire expliquer certaines données révélées, en les rattachant de façon démonstrative à d'autres vérités de foi qui en sont la cause. La raison philosophique est en effet apte, en se déployant à l'intérieur de la doctrine révélée, d'en dégager certains liens de causalité et d'en dévoiler ainsi l'intelligibilité, plus profondément et explicitement que ne le font par eux-mêmes l'Écriture sainte ou un dogme de foi. Dans cette utilisation de la raison humaine au service de la doctrine sacrée, il n'est pas exagéré de penser que, pour S. Thomas, le théologien « produit » en effet de la philosophie, pour autant que celle-ci lui permet de progresser dans la manifestation de la vérité révélée.

Un tel doublet est pour le moins signe que Thomas tient à assurer avec solidité et insistance la légitimité de l'usage de la philosophie en théologie, par la théologie et pour la théologie. Gilson ne saurait avoir trop raison sur ce point. Pourtant, en ces articles 5 et 8 de la première question de la *Somme de théologie*, il ne recourt nullement à la comparaison avec le sens commun, là où pourtant son interprétation gilsonienne lui mériterait sa meilleure place.

Rappelons aussi que c'est d'une métaphore différente dont avait usé S. Thomas, dans le *Super Boetium de Trinitate*, lorsqu'il avait examiné en détail cette question de l'utilisation de la philosophie par le théologien, à savoir la métaphore de l'eau introduite dans le vin. L'objection voulait que l'usage de la philosophie en doctrine sacrée aboutisse à un mixte, et donc à la corruption de l'une et de l'autre, et en particulier à la dénaturation de la doctrine sacrée. A quoi S. Thomas répondait :

On peut dire cependant que lorsque l'une parmi deux choses passe sous la domination (*in dominium*) de l'autre, on ne parle pas de mélange, mais seulement lorsque l'une et l'autre choses sont altérées dans leur nature. Ainsi, ceux qui utilisent des démonstrations philosophiques en doctrine sacrée en les ramenant à l'obéissance de la foi, ne mélangent pas l'eau au vin, mais changent l'eau en vin²¹.

Le propre du mélange (mixtion), selon Aristote dans le *Traité de la génération et de la corruption*, c'est qu'il suppose que soit altérée la nature de l'un et de l'autre des composants mélangés. C'est ainsi, en effet, que S. Thomas comprend Aristote : « Le mélange est l'union de l'une et de l'autre choses mélangeables et corrompues selon leur forme²². » Mais, explique Aristote, on ne parle pas de mélange ou mixtion lorsque l'un des éléments domine l'autre, au point que l'élément minoritaire se fond dans l'autre et se trouve comme converti en lui, « comme de l'eau, qui, perpétuellement mélangée en quantité de plus en plus grande avec du vin, finit par diluer le vin et le convertir en eau²³ » :

Si un grand nombre ou une grande quantité de l'un [des éléments] est uni à un petit nombre ou à une petite quantité de l'autre, le résultat n'est pas une mixtion mais un accroissement de l'élément dominateur (*κρατοῦντος/dominantis*) ; il y a en effet transformation d'une des choses en celle qui domine : c'est ainsi qu'une goutte de vin ne se mélange pas avec dix mille congés d'eau, car sa forme (*τὸ εἶδος/forma*) est dissoute et elle est transformée (*μεταβάλλει/versatur*) en la totalité de l'eau²⁴.

S. Thomas n'avait plus qu'à transposer l'exemple tout en l'inversant, pour des raisons évidemment théologiques, car en régime chrétien, ce n'est plus l'eau qui domine, mais le vin. Ainsi, l'introduction d'un peu de philosophie en théologie, au service de la théologie et

²¹ THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 5 (Léonine L, p. 100) : « Et tamen potest dici quod quando alterum duorum transit in dominium alterius, non reputatur mixtio, sed quando utrumque a sua natura alteratur. Unde illi, qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed aquam convertunt in vinum. »

²² THOMAS D'AQUIN, *Super De generatione et corruptione*, I, 25 (Vivès XXIII, p. 342) : « Mistio est miscibilium alterorum et corruptorum secundum formas unio. »

²³ ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, I, 5, 322a34-35 (Tricot, p. 78).

²⁴ *Ibid.*, I, 10, 328a23-28 (Tricot, p. 112-113).

sous sa domination de la théologie, n'aboutit pas à un mélange qui corromprait la nature de l'une et de l'autre, mais à la transformation de la philosophie en théologie.

Dans le cas de la théologie utilisant la philosophie, il n'y a pas mélange car le passage de la seconde sous la domination de la première n'aboutit pas à l'altération de la nature de la première, mais au fait que la philosophie devient de la théologie, est intégrée dans la nature de la théologie. S. Thomas ne file pas la métaphore, mais on devine que sans cesser d'être elle-même matériellement (les démonstrations philosophiques restent ce qu'elles sont, à savoir des connaissances acquises à la lumière de la raison), la philosophie est disponible pour se laisser élever et intégrer dans l'organisme de la doctrine sacrée où elle n'intervient que comme une servante soumise à sa maîtresse. Celle-ci fait servir la part de vérité à laquelle la philosophie est parvenue par la raison naturelle à la manifestation de vérités plus hautes, celles qui nous arrivent par la lumière de la révélation. La nature d'une servante n'est pas corrompue mais accomplie par le fait qu'elle se met concrètement au service de sa maîtresse.

Gilson ne manque pas d'évoquer cette métaphore thomasiennne, en particulier dans *Le philosophe et la théologie*, dans la mesure où elle sert directement son propos d'élucidation du statut de la philosophie chrétienne :

Des théologiens qui s'inquiétaient plutôt du sort de la science sacrée que de celui de la philosophie, reprochaient [à saint Thomas] de mêler l'eau de la philosophie au vin de l'Écriture, mais il réfuta l'argument par une comparaison tirée de cette physique même à laquelle on lui reprochait de faire appel. Dans un simple mélange, répondit-il, les composants conservent leur nature et subsistent au sein du composé, comme le vin et l'eau se retrouvent dans l'eau rougie, mais la théologie n'est pas un mélange ; elle ne se compose pas d'éléments hétérogènes dont les uns seraient de la philosophie, les autres de la foi en la parole de Dieu. Tout y est homogène en dépit des différences d'origine : « Ceux qui recourent à des arguments philosophiques en Écriture sainte ne mêlent pas de l'eau à du vin, ils changent l'eau en vin. » Traduisez : ils changent de la philosophie en théologie comme Jésus changea de l'eau en vin aux noces de Cana. C'est ainsi que la sagesse théologique, empreinte en l'esprit du théologien comme le sceau de la science de Dieu lui-même, peut intégrer la totalité du savoir à sa transcendante unité²⁵.

Gilson a évidemment bien compris comment la métaphore, sous la plume de S. Thomas, exprime non pas l'altération mutuelle de la philosophie et de la théologie, comme dans le cas d'un mélange, mais la conversion de la philosophie en théologie. Il semble pourtant avoir mal interprété la démonstration d'Aristote relative au mélange ou mixtion. Il écrit en effet que, « dans un simple mélange les composants conservent leur nature et subsistent au sein du composé, comme le vin et l'eau se retrouvent dans l'eau rougie ». Aristote puis Thomas avaient pourtant dit autre chose, en expliquant comment, dans un mélange, les composants tout à la fois demeurent et ne demeurent pas, ne sont pas corrompus sans pourtant rester les mêmes :

Puisque parmi les être, les uns sont en puissance (*ἐνεργεία/potentia*) et d'autres en acte (*δυνάμει/actu*), il peut se faire que les choses entrant dans le mélange existent en un sens, tout en n'existant pas. Le composé peut être, en acte, autre que les composants dont il provient, mais chacun d'eux peut être encore en puissance ce qu'il était essentiellement avant la mixtion, et ne pas avoir péri. [...] Il apparaît que les corps formant la mixtion, non seulement de séparés qu'ils étaient d'abord s'unissent, mais peuvent aussi être séparés de nouveau du composé. Ainsi les composants ni ne persistent en acte, [...] ni ne sont détruits, soit l'un ou l'autre, soit tous les deux, car leur puissance est conservée (*σώζεται ἡ δύναμις αὐτῶν/salvatur virtus eorum*)²⁶.

²⁵ Etienne GILSON, *Le philosophe et la théologie...*, p. 112/91-92.

²⁶ ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, I, 10, 327b22-31 (Tricot, p. 109).

Pour qu'il y ait mélange, il est nécessaire que les mélangeables ne soient pas absolument corrompus, et qu'ils ne soient pas absolument les mêmes qu'auparavant. Ils sont en effet corrompus quant à leur forme, et demeurent quant à leur puissance²⁷.

Dans un mélange, les éléments mélangés se trouvent corrompus quant à leur forme ou actualité, ce qui implique qu'ils ne conservent pas leur nature propre, même s'ils gardent la capacité de la recouvrer. Si la philosophie devait être mélangée avec la théologie, ni l'une ni l'autre ne garderaient leur nature, la philosophie ne deviendrait pas théologie et la théologie ne serait plus théologie. Le résultat en serait un mixte, « quelque chose d'intermédiaire et de commun à l'une et à l'autre²⁸ ». Mais puisque la théologie est l'élément le plus fort, ou dominateur, la philosophie se trouve bel et bien convertie en théologie ; elle n'est plus formellement de la philosophie, tout en le restant en puissance, car l'élément dominé demeure en puissance dans le dominant qui seul reste en acte²⁹.

De fait, en prolongeant la métaphore, nous pouvons imaginer que des philosophes soucieux de dégager une philosophie thomiste « séparée » puissent extraire les éléments d'origine philosophique qui se trouvent dans la théologie de S. Thomas, puisque la philosophie y demeure à l'état de puissance. Mais formellement, dans l'œuvre de S. Thomas, ces éléments philosophiques sont vraiment et formellement devenus de la théologie. Voilà la part de vérité que Gilson a perçu avec raison dans cette métaphore, même s'il en a un peu malmené l'interprétation.

3. Portée de la comparaison du sens commun sous la plume thomasienne

Reste que ce que S. Thomas a enseigné sur les relations entre philosophie et théologie dans les articles 5 et 8 de son traité *de sacra doctrina* de la *Somme de théologie*, comme aussi dans le *Super Boetium de Trinitate*, il n'en a pas parlé dans l'article 3, là où pourtant il use de la comparaison avec le sens commun et où Gilson imagine qu'il en a parlé. Regardons ce texte de plus près.

Le corps de l'article n'évoque en aucune manière les sciences philosophiques. Pas un mot sur la philosophie, dans un article où Gilson prétend qu'il y est question de la philosophie en sa relation avec la théologie. Un tel silence serait pour le moins étrange, si S. Thomas voulait y démontrer quelque chose au sujet de la relation entre la doctrine sacrée et la philosophie.

La doctrine sacrée est une science une. En effet, l'unité d'une puissance ou d'un habitus doit se prendre de son objet considéré non pas matériellement mais selon sa raison formelle d'objet. Un homme, par exemple, un âne et une pierre se rejoignent dans la raison formelle une du coloré, qui est l'objet de la vue. Donc, puisque l'Écriture sainte considère certaines choses selon qu'elles sont divinement révélées, comme nous l'avons dit plus haut, toutes les choses, quelles qu'elles soient, qui sont connaissables par révélation divine

²⁷ THOMAS D'AQUIN, *Super De generatione et corruptione...*, I, 25, p. 342 : « Ad hoc quod sit mixtio, necessarium est quod miscibilia non sint simpliciter corrupta, nec sunt simpliciter eadem ut prius : sunt enim corrupta quantum ad formas et remanent quantum ad virtutem. »

²⁸ ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, I, 10, 328a31 (Tricot, p. 113).

²⁹ Comme en écho inquiet à la métaphore de S. Thomas, S. BONAVENTURE, *In Hexaëmeron* XIX, 14 (Quaracchi V, p. 422) n'a pas manqué de dresser un garde-fou inverse, au cas où la philosophie prétendrait devenir l'élément dominateur, au point que la *sacra doctrina* en serait corrompue et transformée en philosophie : « Il ne faut pas mélanger de l'eau de la philosophie dans le vin de l'Écriture sainte en telle quantité que le vin devienne de l'eau ; ce serait le pire des miracles. Et nous lisons que le Christ a fait du vin à partir de l'eau, non l'inverse. »

communiquent dans la raison formelle d'objet une de cette science. Elles se trouvent ainsi comprises sous la doctrine sacrée comme sous une science une³⁰.

La comparaison sur laquelle s'appuie ici S. Thomas concerne la puissance visuelle : de même que la vue est une puissance « une », même si elle porte sur des réalités matériellement diverses, telles qu'un homme, un âne ou une pierre, de même la doctrine sacrée reste une science une même si elle porte sur une variété d'objets matériels. L'unité de ces deux puissances tient à l'unité de leurs objets formels respectifs, ces objets qui sont en relation spécifique de corrélation avec la puissance informative qui les fait être ce qu'elles sont, à savoir le fait d'être coloré pour la puissance visuelle, le fait d'être révélé pour la doctrine en laquelle Dieu se révèle. En cette explication, nul besoin de recourir à la philosophie, encore moins d'envisager le type de relation qui pourrait unir ces deux disciplines. Ce problème n'a rien à faire en cet article.

La comparaison avec le sens commun, incluant l'évocation adjacente des sciences philosophiques, n'intervient qu'en réponse à une objection. Cette objection, la seconde de l'article, n'affirme pas que la théologie ne saurait recourir à la philosophie à peine de perdre son unité, du fait par exemple que l'une et l'autre discipline ne possèdent pas la même lumière et que leur mélange corromprait la nature de chacune d'elle. Une telle perspective aurait été gilsonienne ; elle est ici absente. L'objection s'en tient strictement à la relation entre une faculté ou une science et leurs objets respectifs. Puisque les sciences philosophiques sont multiples et diversifiées par la variété des objets qui spécifient chacune d'elles, la doctrine sacrée, traitant elle aussi de ces mêmes divers objets divers, devrait s'en trouver elle aussi diversifiée, et donc plurielle :

Dans la doctrine sacrée, on traite des anges, des créatures corporelles, des mœurs humaines. Or ces choses relèvent de sciences philosophiques diverses. La doctrine sacrée ne n'est donc pas une science une³¹.

Rien ici qui concerne l'utilisation abusive de la philosophie par le théologien. Seulement une difficulté liée à la variété concrètes des matières dont traite la doctrine sacrée. La mineure ne parle de la philosophie que pour constater qu'elle est elle-même plurielle, selon la pluralité des objets dont elle traite. Il n'est pas question de son utilisation par la théologie.

La solution se doit de résoudre l'objection qui lui correspond, non une autre. Aussi S. Thomas ignore-t-il ici la perspective gilsonienne. Il s'en tient au seul problème de l'unité de la *sacra doctrina*. Et c'est ici, pour cet enjeu bien délimité, qu'il introduit la comparaison avec le sens commun :

Rien n'empêche que des puissances de l'âme ou des habitus de rang inférieur soient diversifiés par rapport à des matières qui, prises ensemble, tombent sous une seule puissance ou un seul habitus de rang plus élevé, car une puissance de l'âme ou un habitus de rang plus élevé considère son objet sous une raison formelle plus universelle. Ainsi, l'objet du sens commun est le sensible, qui comprend le visible et l'audible, de sorte que le sens commun, bien qu'il soit une puissance une, s'étend à tous les objets des cinq sens. De même, des choses qui se trouvent traitées dans des sciences philosophiques diverses, la doctrine sacrée peut, en étant une, les considérer sous une seule raison, à savoir en tant que divinement révélables.

³⁰ THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 3, resp. : « Respondeo dicendum sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti, puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una. »

³¹ *Ibid.*, obj. 2 : « In sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Huiusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia. »

C'est ainsi que cette science est comme une certaine impression de la science de Dieu, qui est la science une et simple de toute chose³².

Le raisonnement, ici, n'est pas syllogistique, mais il argumente par absence de contrariété, en s'appuyant sur une comparaison. Le fait qu'une variété d'objets matériels relèvent, au plan de la lumière naturelle, d'une pluralité de disciplines n'implique pas qu'il doive en aller de même au plan de la lumière de la révélation, comme si la science surnaturelle devait se diversifier autant que les sciences philosophiques. La justification de cette affirmation tient au fait que la lumière de la révélation, en tant que participation à la science de Dieu, est en elle-même supérieure à celle de la raison, et capable d'embrasser un plus grand nombre d'objets matériels dans l'unité de sa lumière propre. C'est pour prouver *de facto* cette assertion qu'intervient la comparaison, empruntée au domaine des réalités physiques, du sens commun dans sa relation aux cinq sens externes. Le sens commun ne voit pas son unité altérée du fait qu'il porte sur des objets relevant de sens externes divers, car il est par lui-même capable de saisir tous ces objets sous une raison formelle plus haute. Il ne s'agit donc aucunement, pour S. Thomas, de dire que le sens commun se laisse informer par les cinq sens et donc, par analogie, que la doctrine sacrée peut elle aussi recevoir des connaissances de la part des divers sciences philosophiques. Son seul propos, par l'analogie avec le sens commun, est de prouver que la doctrine sacrée ne compromet pas son unité en se portant sur des réalités qui, au plan de la lumière de la raison, relèvent d'une pluralité de disciplines.

De plus, une lecture attentive du texte de S. Thomas interdit de penser que la doctrine sacrée aurait à se saisir des connaissances élaborées dans les sciences philosophiques. L'objet dont elle traite, pour S. Thomas, ce sont des réalités extra-mentales, des matières évoquées dans l'objection, (anges, créatures corporelles, mœurs humaines), dont la philosophie traite par ailleurs sous une autre lumière : « *ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur* ». Il n'est pas question ici d'une assomption des connaissances philosophiques dans la doctrine sacrée, mais seulement du constat que celle-ci a compétence pour traiter des mêmes réalités que les sciences philosophiques puisque sa lumière propre est spécifique, et que donc ces mêmes réalités, considérées sous cette lumière de la révélation, qui n'est pas celle de la raison, forment ensemble un objet formel différent, en l'occurrence unifié par le fait que la révélation participe de la science parfaitement une de Dieu. Disposant d'un objet formel spécifique, et surtout unifié, - du fait de la supériorité de la lumière qu'elle met en œuvre, - la doctrine sacrée peut revendiquer la qualité d'une science une, alors que les sciences philosophiques, traitant des mêmes objets matériels, doivent se diversifier selon la spécificité de chacun de leurs objets.

S'il était besoin de confirmer cette lecture précise du texte de S. Thomas, assez éloignée de l'usage qu'a cru pouvoir en faire Gilson, le lieu parallèle de cet article dans le prologue du *Commentaire des Sentences* vient à point. Tant l'objection que la solution enseignent la même doctrine avec seulement un vocabulaire différent, et surtout sans recours à la comparaison du sens commun.

Il semble qu'au-delà des doctrines physiques, il ne doit pas y avoir une doctrine seulement mais plusieurs. De toutes les choses, en effet, dont il est instruit au moyen de raisons tirées des créatures, l'homme peut être instruit au moyen de raisons divines. Or les sciences procédant au moyen de raisons tirées des créatures sont multiples, différant par le genre et

³² *Ibid.*, ad 2 : « Ad secundum dicendum quod nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia, ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium. »

l'espèce, comme la science morale, la science de la nature et les autres. Les sciences procédant au moyen de raisons divines doivent donc être multiples³³.

Les mêmes réalités dont traitent les sciences philosophiques, la doctrine sacrée peut également en traiter, puisque Dieu lui-même, à la science duquel participe la doctrine sacrée, connaît lui aussi toutes ces choses. Or les sciences philosophiques sont diversifiées selon les genres et espèces des différentes créatures. La doctrine sacrée devrait donc elle aussi se trouver diversifiée selon la même variété de ces objets matériels dont elle s'occupe elle aussi.

S'il n'en est pas ainsi, c'est que la lumière divine de laquelle procède la doctrine sacrée ne se laisse justement pas diversifier par la multiplicité des genres d'objets qu'elle connaît :

Il faut répondre que la lumière divine, de la certitude de laquelle procède cette science, est capable de manifester une pluralité de choses qui, en philosophie, sont l'objet de sciences diverses qui pour parvenir à la connaissance de ces choses, procèdent à partir des raisons de ces choses. C'est pourquoi il ne convient pas de démultiplier cette science³⁴.

La multiplicité des sciences naturelles ou philosophiques tient au fait que la raison humaine s'y déploie à partir des créatures, et se doit donc de procéder selon la singularité de chaque genre et de chaque espèce de créatures, en respectant cette diversité. La lumière divine, au contraire, est capable ou « efficace » (*efficax*) pour percevoir toute chose d'en-haut, dans l'unité d'une seule et unique science, celle que Dieu a de lui-même et de toutes choses, sans avoir besoin de se diversifier selon chaque genre ou espèce d'objet. La doctrine sacrée, fondée sur la certitude de la science divine à laquelle elle participe dans la foi, bénéficie de la même unité de regard sur tout ce dont elle traite.

4. Comment Gilson a-t-il déplacé la question ?

Maintenant que nous avons établi que S. Thomas n'emploie pas la comparaison du sens commun, au troisième article de la *Somme de théologie*, dans le sens que lui prête Gilson, pouvons-nous comprendre comment ce dernier a pourtant cru pouvoir le faire ? Le passage des *Elements of Christian Philosophy* offre le meilleur lieu pour cela, car il contient un commentaire détaillé de cet article. Il s'agit chronologiquement du premier texte dans lequel Gilson exploite la comparaison avec le sens commun et en donne l'explication la plus fouillée. Gilson s'y laisse saisir sur le vif en son travail de lecteur et interprète de S. Thomas. Dans les autres lieux parallèles, il ne fera que reprendre en plus bref les explications fournies ici. Le commentaire de l'article s'étale sur près de dix pages de l'édition française, dont huit consacrées au traitement de la seule seconde objection et de sa solution³⁵.

La présentation de l'article expose de façon précise et juste tant la difficulté qu'affronte S. Thomas que sa manière de la résoudre :

La doctrine sacrée ne peut être une science unique (*one science*), parce que son objet n'a pas d'unité. Mais si elle n'est pas *une*, elle *n'est pas* du tout. A cette difficulté, la réponse se trouve bien sûr dans l'unité de l'objet de la théologie qui fait partie de la doctrine sacrée. Cette raison formelle consiste en ce qu'elle est « divinement révélée ». Par conséquent, tout ce qui est révélé par Dieu tombe sous l'objet formel d'une unique et même science. C'est

³³ THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, prol., q. 1, a. 2, obj. 1 : « Videtur quod non una tantum doctrina debeat esse praeter physicas doctrinas, sed plures. De omnibus enim de quibus instruitur homo per rationes creaturarum, potest instrui per rationes divinas. Sed scientiae procedentes per rationes creaturarum sunt plures, differentes genere et specie, sicut moralis, naturalis et cetera. Ergo scientiae procedentes per rationes divinas, debent plures esse. »

³⁴ *Ibid*, ad 1 : « Ad primum ergo dicendum, quod divinum lumen, ex cuius certitudine procedit haec scientia, est efficax ad manifestationem plurium quae in diversis scientiis in philosophia traduntur, ex eorum rationibus in eorum cognitionem procedentibus ; et ideo non oportet scientiam istam multiplicari. »

³⁵ Etienne GILSON, *Elements of Christian Philosophy...*, p. 29-35/38-48, dont p. 31-35/41-48 pour le traitement de la seconde objection.

la science qui considère tous ceux des objets qui ont en commun pour raison formelle d'avoir été divinement révélés³⁶.

Gilson résume ici parfaitement le corps de la réponse de S. Thomas, tout entier centré sur la démonstration de l'unité de la doctrine sacrée. C'est l'unité de son objet formel, à savoir tout ce qui tombe sous la lumière de la révélation, qui assure à la théologie sa qualité de science une. Aucune mention, ici, des sciences philosophiques, dont S. Thomas ne parlait pas et qui n'importent pas directement à l'unité de la théologie.

C'est avec la seconde objection et le long développement dont elle est l'objet, que les choses se corsent, Gilson se croyant autorisé, voire poussé à déplacer le problème ici en cause, de sorte qu'il rejoigne son problème à lui, celui de la « philosophie chrétienne ». La dérive débute dès l'introduction du développement. Elle s'introduit avec discrétion, mais de façon décisive pour la suite :

La dernière objection est la plus sérieuse, et elle a directement trait à notre problème. Non seulement les objets examinés par le théologien sont variés, mais certains d'entre eux sont également examinés par le philosophe. Par exemple, la doctrine sacrée traite des anges, mais les philosophes traitent également des anges sous le nom de substances séparées. La doctrine sacrée aborde les corps matériels en traitant de l'œuvre de la création mais ces mêmes corps relèvent de l'étude de l'astronome, du physicien, du biologiste et des autres scientifiques, dont les sciences se distinguent radicalement de la théologie. Même la moralité, problème si important pour les théologiens, est discutée par les philosophes sous le nom d'éthique. Si la doctrine sacrée inclut des disciplines qui appartiennent à des sciences philosophiques distinctes, elle ne peut être une science unique³⁷.

Les cinq premières phrases de ce paragraphe commentent avec une apparence de justesse l'objection posée par S. Thomas. Puisque ce dernier a bien écrit que « ces choses [anges, créatures corporelles, mœurs humaines] relèvent de sciences philosophiques diverses³⁸ », Gilson est fondé à dire que parmi « les objets examinés par le théologien [...], certains sont également examinés par le philosophe ». Mais on remarque alors comment, dès la deuxième phrase, Gilson n'arrête pas son attention au fait que ces objets soient variés (ce qui est le cœur de l'objection) mais la déporte sur le fait que le théologien traite de certains objets communs avec le philosophe. Or ce dernier point, valorisé par Gilson, puisque c'est en fait « son problème », n'intéressait ici S. Thomas que *in obliquo*, pour autant que cette variété d'objets entraînait une diversification des sciences philosophiques, et pouvait amener à penser que la théologie devait elle aussi s'en trouver diversifiée. Dans les trois phrases suivantes, énumérant les exemples puisés dans le texte de S. Thomas, Gilson se concentre exclusivement sur cette communauté d'objet entre théologie et philosophie, alors que S. Thomas n'énonçaient ces exemples que pour illustrer la variété des disciplines philosophiques.

Survient alors la dernière phrase dans laquelle, Gilson modifie explicitement la position du problème, en posant une affirmation qui n'a de conditionnel que sa tournure et qui ne peut trouver aucun appui dans ce texte de S. Thomas : « Si la doctrine sacrée *inclut* des disciplines qui appartiennent à des sciences philosophiques distinctes, elle ne peut être une science unique. » Rien dans l'objection élaborée par S. Thomas ne permet de dire que la doctrine sacrée « inclut » des disciplines relevant de la philosophie. Gilson passe indûment du fait que théologie et philosophie ont des objets communs au fait que la théologie « inclut » des données provenant de la philosophie. Là où S. Thomas s'en tenait à une identité de rapport – philosophie et théologie ont des objets matériels communs mais divers – Gilson pose comme

³⁶ *Ibid.*, p. 30/39-40.

³⁷ *Ibid.*, p. 31/41-42.

³⁸ THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 3, obj. 2 : « In sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Huiusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia. »

acquis – on ne sait d'où – que la théologie intègre en son sein des connaissances empruntées à la philosophie.

Gilson prête en fait à S. Thomas une nouvelle objection, une objection qui n'est pas de S. Thomas, mais de son cru à lui, interprète et disciple de S. Thomas. Une objection que S. Thomas n'avait pas formulée en cet article. Cherchant à résoudre « son problème » à lui, celui du statut de la philosophie chrétienne, Gilson emprunte certains matériaux de la comparaison avec le sens commun pour formuler une autre objection portant sur un autre problème. S. Thomas objectait que la diversité des objets étudiés par les sciences philosophiques devait entraîner le manque d'unité de la théologie du fait que celle-ci porte sur ces mêmes objets matériels. Gilson lui attribue une autre objection, pourtant introuvable dans le texte utilisé : puisque la théologie inclut des connaissances puisées dans des sciences philosophiques diverses, elle s'en trouve elle aussi diversifiée et doit donc renoncer à son unité.

Une fois le problème reformulé par ses soins, en des termes et selon une perspective qui ne sont pas de S. Thomas, Gilson peut aborder la comparaison entre théologie et sens commun et la tirer dans la direction qui est sienne. Nous retrouvons ici ce que nous avons déjà décrit comme la manière gilsonienne d'interpréter cette comparaison, en vue de garantir la légitimité thomasiennne du concept de « philosophie chrétienne ». De même que le sens commun rassemble et synthétise les données reçues des sens externes, de même la théologie recueille, unifie et élève les connaissances qu'elle puise dans les diverses disciplines philosophiques. Mais puisque S. Thomas, dans son texte, ne tirait de cette comparaison avec le sens commun qu'une identité de rapport d'unification entre les deux puissances ou habitus (la vue et la doctrine sacrée) et leurs deux raisons formelles d'objet (le sensible et le révétable), Gilson commence par explorer et décrire beaucoup plus largement que ne le fait S. Thomas la nature et la fonction du sens commun, afin de pouvoir, par analogie, transposer ces qualités à la doctrine sacrée.

Il est symptomatique qu'il recourt pour cela au commentaire du *De anima*, œuvre dans laquelle S. Thomas expose pour elle-même, à la suite d'Aristote, la nature du sens commun, en particulier ses fonctions et sa manière propre de se rapporter aux sens externes. Alors que Thomas, dans notre article de la première question de la *Somme de théologie*, n'avait rien dit de précis sur la nature du sens commun, puisque cela ne concernait pas son propos, Gilson, au contraire, en expose et valorise les attributs essentiels, afin de les faire servir à un usage beaucoup plus étendu de la comparaison avec la théologie. Pour que l'objection et la solution fonctionnent au profit de son propre problème, il lui fallait aller chercher ailleurs que dans cette question de la *Somme* des éléments proprement thomasiens relatifs au sens commun et capables d'illustrer, par analogie, comment la théologie assume, inclut et unifie des données provenant de diverses disciplines philosophiques.

Que trouve-t-il dans le commentaire du *De anima* ? Le sens commun est d'abord « une puissance commune » dont la fonction est de « juger les actes des divers sens externes : *potentia judicativa sensuum* ». Il est ensuite « la racine qui est à l'origine de tous les sens : *fontalem radicem omnium sensuum* ». Il possède aussi la faculté « de percevoir simultanément les objets des divers sens, et par conséquent de les comparer et d'apprécier leur différence ». De plus, il surpasse en noblesse tous les sens particuliers puisqu'il reçoit leurs actes « de façon immatérielle ». Enfin, sans se substituer à aucun d'eux, puisqu'il ne perçoit rien sans eux, il en est le « terme commun », la fin, à la manière d'un « centre » vers lequel convergent comme des « rayons » toutes les données des sens externes³⁹.

³⁹ Etienne GILSON, *Elements of Christian Philosophy...*, p. 33/44-45. Gilson a puisé ces données sur le sens commun dans THOMAS D'AQUIN, *In Aristotelis Librum de Anima Commentarium*, III, lect. 3, Turin, Marietti, 1948³, p. 150-152.

Ce faisant, la comparaison entre sens commun et théologie, pris l'un et l'autre dans leur commune puissance unificatrice face à une diversité d'objets matériels, devient, sous la plume de Gilson, transposition analogique de l'ensemble de leurs fonctions. La théologie, dans sa relation avec les branches de la philosophie, se voit attribuer des fonctions analogues à celle du sens commun vis-à-vis des sens externes :

Cette image suggère la notion d'une doctrine sacrée qui se trouve placée pour ainsi dire au centre même de toutes les disciplines philosophiques, qui perçoit ce que celles-ci perçoivent des vérités philosophiques, y compris leurs différences ou même leurs oppositions, mais qui les domine parce qu'elle est capable de juger de ces différences et de les unifier dans sa propre unité, comme un nombre incalculable de rayons divergents s'unissent dans le centre comme en leur origine commune et leur terme commun.

Ces images suggèrent à l'imagination le tableau d'une théologie qui, sans prendre part à l'activité propre de l'une et de l'autre des sciences philosophiques, et les tenant même à distance, demeure néanmoins informées de tout ce qu'elles font. Toutes leurs enquêtes arrivent en dernier ressort à la théologie comme à une sorte de bureau central où elles sont comparées, discernées, jugées, et en même temps ordonnées et unifiées⁴⁰.

Nous sommes évidemment ici très loin du texte de S. Thomas, sinon de sa pensée. En tout cas loin de ce pourquoi S. Thomas use, de façon précise et ciblée, dans la première question de la *Somme de théologie*, de la comparaison avec le sens commun. C'est toute une doctrine sur la nature de la théologie que Gilson fait sortir d'une image, celle du sens commun, dont S. Thomas, dans cette question, limitait l'emploi à l'illustration d'une seule qualité de la théologie, son unité.

Gilson, qui s'y connaissait en matière d'exégèse thomiste, avait certes conscience des limites encadrant l'usage d'une comparaison : « Il ne faut certes pas presser outre mesure une comparaison⁴¹. » Il convient que toutes les qualités du sens commun ne sont pas transposables telles quelles à la théologie :

Il est vrai qu'aucune comparaison n'est parfaite. Les disciplines philosophiques ne naissent pas vraiment de la théologie comme de leur racine commune, pas plus que leurs enquêtes ne lui parviennent en dernier ressort, comme si le fait d'informer la doctrine sacrée était leur fin naturelle⁴².

Puisque S. Thomas n'a jamais usé de cette image pour analyser les relations de la théologie avec la philosophie, il fallait bien que Gilson dégage lui-même les limites d'une telle transposition. Il lui faut lucidement admettre que, si les sens externes tirent leur origine du sens commun en même temps qu'ils y trouvent leur terme, tel n'est pas le cas des disciplines philosophiques qui existent par elles-mêmes dans l'ordre naturel, où elles puisent et leur origine et leur fin propres, indépendamment de la théologie.

Pour autant, il passe sous silence une autre limite affectant son propre usage de la comparaison : alors que le sens commun puise *toutes* ses informations des sens propres, sans lesquels il ne perçoit rien, la théologie, elle, est fort loin de tirer toutes ses connaissances des disciplines philosophiques. Sa source d'information première, propre et essentielle, bien au-delà de la philosophie, est la révélation. La révélation divine la met en possession de vérités bien plus hautes et spécifiques que celles qu'elle peut recevoir de la philosophie. La théologie ne puise dans la philosophie qu'une part accidentelle, non essentielle ni principale, des matériaux sur lesquels elle travaille, au lieu que le sens commun ne sent absolument rien qu'il n'ait reçu des sens externes. La théologie ne se contente pas de rassembler, tel un « bureau central », les données fournies par la philosophie pour les élever grâce à sa lumière propre qui est celle de la révélation. Elle recueille et transmet d'abord et avant toutes les vérités directement enseignées par Dieu, pour la plupart inaccessibles aux sciences philosophiques, et

⁴⁰ *Ibid.*, p. 33/45.

⁴¹ *Ibid.*, p. 32/42.

⁴² *Ibid.*, p. 33/45.

c'est seulement afin d'en dégager davantage l'intelligibilité qu'elle recourt aux services de la philosophie.

Gilson, bien entendu, n'a jamais nié que la doctrine sacrée reçoive des vérités d'ailleurs que de la philosophie, ni que sa tâche principale soit d'élaborer ces données révélées. Lorsqu'il décrit ensuite le travail de la théologie, il commence par ce qui est le plus spécifique de son travail : « considérer l'une des vérités révélées qui surpassent la raison humaine », c'est-à-dire ce que le théologien reçoit non de la philosophie mais de la révélation divine. Le donné de la théologie, c'est avant tout ce que « Thomas d'Aquin appelle le "révélé" par excellence : c'est le genre de connaissance qui ne peut pas être connue si elle n'est pas révélée à l'homme par Dieu⁴³. » Gilson évoque ensuite ces vérités qui tout en ayant été *de facto* révélées par Dieu, « ne dépassent pas de soi la lumière naturelle de la raison ». Même s'il ne s'agit plus ici de « ce qui essentiellement "révélé" (*revelatum*) », le théologien le reçoit de la révélation, puisque cela a été effectivement révélé :

Puisqu'en fait [une vérité de ce type] a été révélée, elle est un objet possible de révélation. Dans le langage propre de Thomas d'Aquin, elle appartient à la classe des vérités divinement révélables : *divinitus revelabilia*⁴⁴.

Mais viennent ensuite tous les matériaux que le théologien puise non plus dans la révélation mais dans les disciplines philosophiques et scientifiques. On devine que c'est ici, et ici seulement, que peut s'appliquer la comparaison entre théologie et sens commun. De même que ce dernier reçoit des sens externes des informations qu'il peut ensuite juger et ordonner, de même la théologie se saisit des connaissances dégagées par les diverses sciences philosophiques pour procéder à leur unification sous la lumière de la révélation. C'est ici que Gilson, loin de S. Thomas qui n'envisageait pas en ce lieu ce type de vérités, invente une exégèse subtile de la notion de « révélé ». Sous ce mot, S. Thomas entendrait « tout objet possible de révélation », à savoir non pas tout ce que Dieu a effectivement révélé, encore moins ce qui ne peut être connu que par la révélation, mais tout ce que Dieu *pourrait* avoir révélé, qu'il l'ait effectivement révélé ou non. Comment donc ce qu'enseignent les sciences philosophiques peut-il, selon Gilson interprétant S. Thomas, entrer dans cette classe du « révélé », et donc trouver place en doctrine sacrée ? Le raisonnement est assez subtil, mais finit par se laisser saisir :

Mais que va faire le théologien de la théologie naturelle, de la physique, de la biologie et des autres sciences ? Exactement la même chose [que ce que fait la théologie avec les vérités effectivement révélées], parce que chaque sujet à propos duquel quelque chose a été révélé par Dieu est du fait même inclus dans la classe du « révélé ». Dans une doctrine sacrée qui considère l'univers comme créé par Dieu, la classe des *revelabilia* embrasse toutes choses. Lorsqu'elle décrit l'œuvre des six jours, l'Écriture ne laisse rien de côté, en sorte qu'il n'est rien que les sciences et la philosophie ne puissent dire qui n'ait pas quel lien avec quelque objet de révélation possible. La façon la plus facile de comprendre cela, c'est de poser la question : qu'y a-t-il qui ne soit pas inclus dans la science que Dieu a de sa propre œuvre ? A l'évidence, rien. Or la doctrine sacrée considère toute chose sous sa raison formelle « d'être divinement révélé ». D'où la conclusion de l'article troisième de la *Somme* : la doctrine sacrée peut traiter d'objets qui sont la matière des sciences philosophiques, non pas certes en tant qu'objets de ces sciences, mais en tant qu'ils peuvent être inclus dans la révélation (*revelabilia*)⁴⁵.

La révélation divine traite de tout ce qui existe, sans aucune exception, puisqu'elle nous enseigne que Dieu a tout créé. Et tout ce que Dieu a créé, il le connaît, dans la science qu'il a de lui-même et de toutes choses, puisque c'est sa science qui est créatrice. Or tout ce que Dieu connaît, il peut le révéler, qu'il l'ait ou non effectivement révélé. Donc puisque les sciences philosophiques et naturelles portent sur des réalités créées par Dieu et connues de

⁴³ *Ibid.*, p. 34/46.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 34-35/47.

lui, toutes ces réalités, comme le savoir que peut en obtenir le philosophe ou le savant par sa raison, relèvent du « révélabl », de ce que Dieu *pourrait* avoir révélé puisqu'il le connaît. La doctrine sacrée, dont la lumière formelle propre n'est pas seulement le révélé mais aussi le révélabl, comme participation possible à la science de Dieu, peut donc non seulement porter son regard sur tout ce qui existe, mais aussi sur l'ensemble du savoir que philosophes et savants ont réussi à dégager par leur raison naturelle, pour autant que cela soit vrai. En assumant ces connaissances naturellement découvertes, le théologien les intègre de quelque manière dans le corps de la révélation, non comme du « révélé », mais comme du « révélabl », que Dieu aurait pu révéler puisque cela est vrai et donc connu de lui.

Gilson en tire la conséquence : « Dans une doctrine sacrée qui considère l'univers comme créé par Dieu, la classe des *revelabilia* embrasse toutes choses. » Ce n'est pas seulement toute réalité qui, en tant que créée par Dieu, appartient à la classe des *revelabilia*, mais aussi tout savoir vrai portant sur l'ensemble de l'univers créé. Puisque tout objet dont s'occupe les sciences philosophiques est « révélabl », toute connaissance même naturelle que l'on acquiert au sujet de cet objet devient elle aussi du « révélabl »⁴⁶. De même que le sens commun élève l'audible ou le visible à la classe plus universelle du sensible, de même la théologie élève toutes les connaissances philosophiques et scientifiques portant sur des réalités « révélabl » (l'ensemble de l'univers créé) à la dignité d'un savoir lui-même « révélabl ».

5. Audace ou témérité du disciple ?

Nous ne pourrions jamais savoir ce que S. Thomas aurait pensé d'une telle notion de « révélabl » élaborée comme clé d'explication de la nature de la philosophie utilisée et produite par le théologien, en théologie et pour la théologie. Non plus comment il aurait apprécié l'usage gilsonien de la comparaison de la théologie avec le sens commun. Il n'aurait certes pas pu les reconnaître comme siens. « Révélabl », sous sa plume, n'a jamais d'autre signification que : « connaissabl par la révélation », ce qui implique que le « révélabl » a été bel et bien révélé, puisque rien n'est connaissabl par révélation qui n'ait d'abord été concrètement révélé⁴⁷. Quant à la comparaison avec le sens commun, il ne l'a jamais employée pour autre chose que pour illustrer la manière dont la doctrine sacrée reste une science « une » malgré la diversité des réalités dont elle s'occupe, sans référence aux relations de la théologie avec la philosophie, évoquées plus loin dans la première question de la *Somme de théologie*.

Mais ne pas se reconnaître dans la manière gilsonienne d'interpréter son texte n'implique pas que S. Thomas aurait désavoué le contenu doctrinal exposé par Gilson, en particulier en ce qui concerne le statut du savoir philosophique à l'intérieur de la théologie. Si S. Thomas ignore le vocable de « philosophie chrétienne⁴⁸ » et s'il se montre peu disert sur le statut de la philosophie en théologie, sinon pour en défendre la légitimité, il n'est pas certain qu'il n'aurait pas reconnu dans les explications de Gilson une tentative pertinente pour rendre raison de ce que lui-même n'a jamais cessé d'ambitionner et réaliser : pousser aussi loin que possible, à l'intérieur de l'œuvre d'intelligence de la foi, la mise à jour de toutes les vérités que la raison peut dégager et démontrer par elle-même, même si une telle démarche formellement

⁴⁶ Cf. Etienne GILSON, *Le thomisme*⁶..., p. 22, où la « révélablité » est définie comme « la disponibilité permanente du savoir total en vue de l'œuvre du théologien. Ce savoir totalement ordonné à la connaissance de Dieu n'est d'ailleurs pas une chimère ; il existe dans la science que Dieu a de soi-même et qu'ont de lui les bienheureux. C'est cette science parfaitement unifiée que notre théologie imite à sa manière, en ordonnant toute connaissance naturelle à la connaissance surnaturelle que nous avons de Dieu par révélation. »

⁴⁷ Cf. Henry DONNEAUD, *Histoire et théologie. Thomistes en dialogue, XIX^e-XX^e siècles*, Nancy, L'Arbre bleu, 2021, p. 347-350.

⁴⁸ Cf. Etienne GILSON, *Le thomisme*⁶..., p. 14 : « L'expression [*philosophie chrétienne*] n'étant pas de saint Thomas lui-même, [...] il est préférable de ne pas l'introduire dans un exposé purement historique du thomisme. »

rationnelle et philosophique se déploie en théologie, sous la conduite et pour le compte d'une lumière plus haute, celle de la révélation, puisqu'aussi bien la grâce ne détruit pas la nature mais la parfait.

Gilson semble d'ailleurs d'être douté de la distance plutôt téméraire qui sépare la comparaison du sens commun telle qu'utilisée par S. Thomas de la manière dont lui-même l'exploite :

Au troisième article de la première question [de la *Somme de théologie*], saint Thomas recourt à une curieuse comparaison dont on s'étonne qu'elle ait trouvé si peu de commentateurs. C'est peut-être qu'en y réfléchissant on est un peu effrayé de voir où elle conduit. On craint donc de s'égarer en la suivant trop loin, d'autant plus que saint Thomas lui-même ne dit pas jusqu'où il désire qu'on la suive. En tout cas, la voici pour qu'on puisse s'y aiguïser le jugement⁴⁹.

On ne saurait résumer en si peu de mots tout ce que nous avons laborieusement tenté de mettre à jour. Gilson reconnaît que S. Thomas n'a pas poussé la comparaison de la théologie avec le sens commun aussi loin que lui-même, en disciple audacieux, se permet de le faire. Il présume pourtant que S. Thomas l'aurait comme laissée ouverte pour un usage ultérieur plus ambitieux, ce que le texte de l'article en question ne précise aucunement mais que le disciple, confiant dans l'esprit reçu de son maître, se plaît à imaginer. La rareté des commentateurs s'étant arrêtés sur cette comparaison, et plus encore le fait qu'aucun ne se soit jamais engagé dans cette direction, semblent stimuler Gilson plus que le retenir. Même l'effroi devant les conséquences qui se déroulent devant celui qui s'y aventure, alors que S. Thomas ne s'y était pas engagé, provoque non de la retenue, mais plutôt un fort zèle à « aiguïser son jugement ».

C'est que l'enjeu en vaut la chandelle : là où les modernes ont cru devoir dresser une barrière infranchissable entre le savoir rationnel et la doctrine révélée, en séparant radicalement la philosophie de la théologie, Gilson, philosophe chrétien, fait feu de tout bois, quitte à abuser matériellement du texte de S. Thomas, pour mettre à jour formellement la grandeur de la servante lorsque, celle-ci, sans se renier en rien, se laisse assumer par la théologie sous la lumière de la révélation, capable d'éclairer toutes choses en leur profondeur ultime.

fr. Henry Donneaud o.p.

⁴⁹ Etienne GILSON, *Le philosophe et la théologie...*, p. 113/92.