NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

85 Nº 4 1963

Connaissance de Dieu et philosophie. La connaissance explicite

J. LEGRAND (s.j.)

p. 357 - 386

https://www.nrt.be/es/articulos/connaissance-de-dieu-et-philosophie-la-connaissance-explicite-1709

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Connaissance de Dieu et philosophie *

LA CONNAISSANCE EXPLICITE

Nous avons parlé jusqu'ici de la connaissance implicite ou « naturelle » que nous avons de Dieu. L'esprit créé, disions-nous, est essentiellement capacité de connaître et d'aimer Dieu ; et s'il est capable de le connaître, c'est parce qu'il est capable de l'aimer. En cet amour prend sa source le désir naturel, désir d'être actuellement uni à Dieu, tendance à une actualisation aussi parfaite que possible de ces aptitudes qui définissent la créature spirituelle ; et c'est, pour l'intelligence, l'aspiration à s'assimiler, selon qu'elle en est capable, la plénitude infinie d'intelligibilité que Dieu est pour elle.

Mais l'esprit humain est la forme d'un corps qui le rend solidaire du monde matériel ; sur son aptitude à connaître et à aimer Dieu va dès lors se greffer une aptitude à connaître et à aimer le monde, afin de parvenir, dans et par le monde, à se connaître et à s'aimer soi-même. Par le désir naturel, qui éveille l'activité de l'intelligence et tend à la mise en valeur progressive de toutes ses ressources, l'homme vise donc son union avec Dieu, ou sa béatitude, en cherchant à réaliser, par la médiation du monde, la prise de possession intelligible de lui-même, la conscience de soi actuelle et totale ; et c'est dans cette intériorisation croissante qu'il parvient à tirer au clair ce lien mystérieux qui, dans les profondeurs de son être et à la racine de son activité, l'unit déjà intimement à son Créateur.

Nous avons vu ensuite comment et dans quel sens toute chose du monde, dans la connaissance directe que nous en donne la perception, avec le jugement d'existence qu'elle implique, peut être considérée, selon la terminologie de S. Thomas, comme l'objet d'une connaissance par connaturalité, issue précisément de notre double connaturalité, avec le monde et avec Dieu. Mais comme nous n'avons pas l'intuition de nous-même, cette liaison se situe à un niveau de notre réalité spirituelle inaccessible au regard de notre conscience. C'est donc par le détour d'un raisonnement que nous pourrons, à partir du monde, repérer de manière explicite et certaine le pôle de cette intentionnalité radicale que nous exerçons à notre insu et qui conditionne toute notre activité de sujet connaissant.

Expliciter tout ce qui se cache sous la représentation sensible de l'objet connu, c'est détailler les rapports de dépendance qui le fondent

---

* Voir la première partie de cet article dans le numéro de mars 1963, pp. 239-269.

sur les plans du réel auxquels nous sommes proportionnés par les diverses formes d'amour qui se partagent notre nature. Vous est-il arrivé, en promenade, de cueillir un bouton de coquelicot, d'en ouvrir délicatement l'enveloppe encore close et d'en inventorier le contenu? Toute la fleur y est déjà, mais ses pétales chiffonnés sont comprimés et serrés les uns contre les autres dans leur gaîne fermée. Ainsi de l'objet connu par connaturalité : l'amour et la connaissance, en le constituant, ont déposé en lui des couches de significations dont seule une exploration méthodique et rationnelle retrouvera l'ordre et les ramifications; mais tout y est, et la science n'en tirera pas davantage. L'objet perçu, avec toutes les possibilités significatives qu'il recèle, c'est la totalité du savoir que le sujet connaissant y a investi en s'assimilant ce qu'il reçoit du monde [1].

A cause de notre propension naturelle vers le monde extérieur, cette explicitation se fera d'abord, spontanément, sans retour sur nous-même : d'emblée, nous passons du monde à Dieu, et Dieu nous apparaît alors dans la perspective du monde, avec tout le prestige de l'intelligibilité que nous trouvons dans les choses. C'est après coup, par un approfondissement réflexif de la conscience qui se découvre elle-même à l'œuvre dans le monde, que nous nous rendrons compte des correctifs nécessaires et que nous purifierons cette connaissance de Dieu de toute référence au sensible pour ne conserver que les traits distinctifs de notre condition spirituelle. Ce sera, de toutes les formes de connaissance à portée de notre nature, la plus pure et la plus exacte que nous puissions en avoir, celle que la philosophie se réserve de formuler.

La connaissance naïve, sans contrôle rationnel assez exigeant, suit l'impulsion du désir naturel qui l'inspire et, traversant le monde, pointe vers l'infini; elle se contente donc d'attribuer à Dieu toutes les perfections du monde en les projetant au-delà sur un écran situé à son horizon le plus lointain. La connaissance vraiment scientifique et critique commencera par s'interroger sur les sources qui l'alimentent, afin de bien délimiter, en elle-même, ce qui prend en Dieu sa source immédiate

1. Dans le vocabulaire de S. Thomas, cette explicitation consistera à passer du « judicium per modum inclinationis » au « judicium per modum cognitionis » (1, q. 1, a. 6, c.); et cette connaissance pourra être plus ou moins parfaite selon le degré de rigueur apporté à l'examen des références intelligibles qu'elle y aura fait apparaître, en particulier pour la référence à Dieu. Ce que la métaphysique se réservera comme étant de sa compétence exclusive, c'est l'explicitation de ce rapport fondamental « secundum perfectum usum rationis » (2. 2, q. 45, a. 2, c.). — Faut-il préciser qu'il s'agit ici de connaissance réflexive? La réflexion fait apparaître distinctement tout ce que l'objet a d'intéressant pour nous, mais aussi ce qu'il y a d'*inadéquat* dans l'enrichissement *actuel* qu'il nous apporte; et du même coup, elle nous révèle les dimensions extrêmes de notre intentionnalité, et donc notre capacité *totale* d'enrichissement *possible*. Par la réflexion, nous ne réalisons pas un progrès par accroissement de l'actuation que nous vaut la connaissance directe. Son rôle se borne à en relever méthodiquement les stratifications intelligibles et à mesurer ainsi, à partir de l'objet connu, l'ampleur corrélative de notre ouverture au réel.

et de le dégager soigneusement de tout ce qui dérive de provenances différentes. C'est par elle que nous commencerons cet exposé; nous reviendrons ensuite sur la connaissance pré-philosophique pour en indiquer le rôle indispensable et mettre en garde contre ses illusions captieuses et toujours renaissantes.

I. *La connaissance philosophique.*

Pour effectuer le triage des matériaux qui ont contribué à la formation de l'objet dans la conscience, nous avons dit qu'il fallait recourir à la réflexion. De quelle réflexion s'agit-il?

Non pas de la réflexion analytique, qui n'est qu'une attention plus pénétrante, décomposant la représentation complexe en ses éléments de plus en plus simples: la réflexion ici requise est de forme transcendantale, c'est-à-dire qu'en isolant dans l'objet les caractères à priori, universels et nécessaires, elle cherche à déterminer quelle est la contribution du sujet à sa formation, — et donc le « modus cognoscentis », puisque « cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis ». — Cette réflexion se transforme en déduction transcendantale dans la mesure où elle établit la nécessité logique de cette structure du sujet pour justifier la possibilité de l'objet et de sa structure. Commençant là où s'achève la connaissance directe, à savoir dans l'objet concret tel qu'il est immédiatement perçu, la réflexion amène ainsi le sujet à se reconnaître dans son œuvre et à y discerner les formes de connaturalité qui en sont les conditions de possibilité.

« Ce que vise d'abord l'acte de notre intelligence, écrit S. Thomas, c'est l'objet dont la représentation m'est donnée dans le phantasme (donc l'objet extérieur, sous ses déterminations sensibles). C'est ensuite qu'elle parvient, par voie de réflexion, à la connaissance de son activité, et ultérieurement à celle des facultés et de l'essence de l'âme elle-même. Ce ne sont pas là, en effet, les objets primaires de notre connaissance intellectuelle (l'objet de la connaissance directe), mais les conditions de sa référence active à l'objet connu (autrement dit, les principes constitutifs de la structure du sujet, corrélatifs aux différents aspects qui sont logiquement requis pour la constitution de l'objet) [2] ».

Par réflexion sur l'objet de notre connaissance directe, nous découvrons donc, sous les déterminations concrètes et contingentes en provenance du monde, la diversité à priori des principes universels et nécessaires qui unifient le donné sensible. Quelles seront ces fonctions synthétiques de la conscience et les formes objectives qui leur corres-

2. « Actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum, et ulterius in... potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparantur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea quibus in objectum feratur » (*Ver.*, q. 10, a. 9, c.). Citons encore: « Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit *in quantum reflectitur supra seipsum*, intelligens se intelligere et *modum quo intelligit* » (*Pot.*, q. 7, a. 9, c.).

pondent? Pour les faire apparaître explicitement, prenons pour thème de notre réflexion le jugement implicite qui accompagne n'importe quelle perception des choses.

Tout jugement s'exprime dans une proposition qui unit deux termes, un sujet et un prédicat. La première synthèse qui s'y révèle à la réflexion, c'est la subsomption du sensible, représenté par le sujet logique, à une détermination conceptuelle, qui en est l'attribut, la forme intelligible. C'est à partir de là que l'esprit humain pourra mesurer, à l'ampleur du prédicat le plus universel auquel soit rapportable l'objet matériel, les dimensions du champ intelligible qui s'appelle le monde; et ce sera en fin de compte, coextensif à l'espace et au temps en général, l'être univoque, comme concept universellement applicable à la série indéfinie des choses qui peuvent nous être données sensiblement.

Mais en poussant plus loin cette réflexion sur le jugement, nous prenons conscience que cette première synthèse se fonde sur une autre, plus radicale: cette synthèse du second degré, c'est la référence au réel tel qu'il est en soi. Car la synthèse précédente est affirmée comme vraie; le jugement ne se contente pas d'y effectuer l'identification logique d'une forme universelle avec un donné concret; il identifie ce rapport au réel, et le prédicat de cette seconde synthèse est alors, non plus l'intelligibilité d'un contenu d'origine sensible, mais celle de tout être affirmable, qu'il soit ou non représentable, pourvu qu'il soit une condition intrinsèquement constitutive de la représentation objective.

Si la réflexion s'approfondit encore, ce qui s'explicitera ensuite, c'est le caractère dynamique de l'activité qui est à l'œuvre dans la formation du jugement: « in objectum tendit, fertur », écrit S. Thomas *(loc. cit.)*; et ce qui ressort ici, c'est la condition de possibilité de l'objet comme objet, avec son caractère d'opposition au sujet connaissant. Si l'objet s'oppose à la conscience, tout en s'identifiant avec elle dans l'immanence de son activité, c'est qu'il n'apporte pas à son appel une réponse qui puisse la satisfaire pleinement: l'intelligence y trouve un enrichissement, et c'est pourquoi elle se l'assimile; mais cet enrichissement ne suffit pas à étancher sa soif de richesse intelligible, et c'est pourquoi elle le dépasse. Elle se porte vers lui, mais elle ne s'y engage que pour chercher au-delà; dans les bornes de l'actuation obtenue elle rencontre un obstacle à son actuation totale, et c'est ce qui confère, à l'objet intelligible dépassé en direction de la plénitude qui lui manque, son statut objectif en même temps que sa limitation foncière.

Quel est donc le terme de cette intentionnalité totale où se manifeste la nature même de l'intelligence? Pour le savoir, il suffira de mesurer l'envergure de ce pouvoir d'affirmation exercé par le sujet et tributaire du désir naturel qui conditionne tout jugement. On aura défini par le fait même la réalité pleinement intelligible qui correspond à sa capacité radicale, et on aura repéré ce foyer de lumière qu'elle aime par **toutes les fibres de son essence et avec lequel elle était de prime abord**

connaturalisée par cet amour : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé ». L'objet connu renfermait une référence secrète à un dernier terme caché, et cette référence, c'est la réflexion qui me l'a dévoilée pour finir, alors que je la vivais déjà, en tous mes actes, sans le savoir.

La preuve de l'existence de Dieu, ce n'est rien d'autre que cette explicitation réflexive conduite jusqu'au bout. C'est ainsi, croyons-nous, que S. Thomas la conçoit. Elle ne peut donc se passer d'une réflexion sur le sujet lui-même. Reprenons, à ce propos, dans la *Somme contre les Gentils*, la lecture du passage qui fait pendant à celui de la *Somme Théologique* que nous avons mentionné au début de cette étude. Nous croyons qu'il faut voir dans ces deux textes un préambule — obligatoire — aux preuves de Dieu telles qu'elles sont ensuite développées.

« L'homme connaît Dieu naturellement, de la même manière qu'il le désire naturellement. Or, l'homme le désire naturellement en tant qu'il désire naturellement la béatitude ; et celle-ci est une certaine participation de la perfection divine *(similitudo divinae Bonitatis)*. Ainsi, il n'est pas nécessaire que Dieu, considéré en lui-même, soit naturellement connu de l'homme, mais seulement sa participation *(similitudo ipsius)*. Or, c'est dans les effets produits par Dieu que l'homme trouvera ses participations *(ejus similitudines)*. C'est donc par elles qu'il parviendra, en raisonnant, à la connaissance de Dieu [3] ».

La différence entre le texte présent et celui qu'on a lu dans la *Somme Théologique*, c'est qu'on fait ici une distinction entre la fin et sa possession, entre le bien en lui-même et l'enrichissement dont il est la source pour celui qui l'atteint.

« Le mot *fin*, dit encore S. Thomas, comporte deux acceptions. On peut appeler ainsi la chose même que nous désirons obtenir, et l'usage, l'obtention ou la possession de cette chose. Ainsi, la chose même qui est désirée comme fin est ce en quoi la béatitude réside et qui rend son possesseur bienheureux, tandis que la conquête de cette chose est appelée la béatitude même [4] ».

L'objet du désir naturel, S. Thomas le précise dans le passage que nous commentons à présent, c'est la béatitude, c'est-à-dire l'actuation totale de l'esprit ; et cette actuation, ce n'est pas Dieu lui-même, mais l'union avec Dieu ; autrement dit, c'est *notre* accomplissement plénier et l'épanouissement adéquat de *notre* réalité la plus intime. Pour connaître Dieu, auquel sa capacité foncière de connaissance est proportionnée et

3. « Sic... homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae Bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per ejus similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat » (*S. c. G.*, I, c. 11, 4°).

4. « Finis dupliciter dicitur, scilicet ipsa res quam adipisci desideramus, et usus seu adeptio vel possessio illius rei... Res ergo ipsa quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit et quod beatum facit ; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo » (1. 2, q. 2, a. 7, c.).

connaturalisée par l'amour naturel, il faut donc que l'esprit humain parvienne à se connaître lui-même, et il n'y arrivera que par la réflexion sur l'objet de sa connaissance directe, à savoir la réalité sensible. En passant à l'acte, dans la mesure où cet objet correspond, au moins inadéquatement, à sa faculté de connaître, l'esprit obtient donc un certain avant-goût de sa béatitude; et par conséquent, dans la connaissance de tout objet limité, il trouve une certaine participation, ou similitude, de Dieu lui-même, puisque sa possession définit l'achèvement ultime et total de ce qu'il est comme esprit [5].

Aucune des « voies » que propose S. Thomas pour conclure à l'affirmation de Dieu ne peut donc conduire du monde jusqu'à Dieu sans passer obligatoirement par nous-mêmes, c'est-à-dire sans une purification des déterminations imparfaitement intelligibles abstraites du sensible par réduction aux déterminations purement intelligibles qui sont celles de l'esprit comme tel, ce que réalise l'abstraction métaphysique. Dans la *Somme Théologique* comme dans la *Somme contre les Gentils*, S. Thomas commence en effet par observer que nous avons de Dieu une connaissance naturelle, liée au désir naturel de notre béatitude, mais que cette connaissance est pure capacité de connaître, ouverture à l'intelligible, et que le passage à l'acte dont résulte la connaissance proprement dite exige le complément que lui apportera le monde (cfr 1, q. 2, a. 1, ad 1, et *S. c. G.*, I, c. 11, 4°: textes cités plus haut). C'est après ce rappel, et sur la base de ces présupposés, qu'il propose ensuite ses preuves de l'existence de Dieu, à posteriori, à partir de n'importe quel objet perçu dans le monde et compris comme « effet » d'une causalité qui remonte jusqu'à Dieu (cfr 1, q. 2, a. 3, c. et *S. c. G.*, I, c. 13).

Les cinq voies que nous présente la *Somme Théologique*, à l'exception de la quatrième, prennent toutes leur point de départ dans les diverses manières dont le monde sensible se dévoile à notre connaissance directe: ce sera le changement, par lequel, en se transformant, toute réalité matérielle acquiert une perfection ultérieure; ou bien ce sera le corps qui, dans le monde, est principe de ce changement, sa cause efficiente, qui doit posséder elle-même la perfection dont elle enrichira les choses capables de la recevoir; ou bien encore ce sera le devenir sub-

5. On notera, dans le texte cité, que S. Thomas emploie les mêmes mots « similitudo Dei » pour désigner, d'une part, l'esprit créé dans l'achèvement final de la destinée à laquelle il est proportionné, au moins radicalement, par la nature même de ses facultés, et d'autre part, les réalités du monde extérieur qui sont l'objet de sa connaissance immédiate. Sans doute ne faut-il pas « jouer sur les mots », mais il serait pour le moins étonnant qu'à un si court intervalle S. Thomas utilise deux fois la même expression s'il n'y a pas, entre l'esprit et les choses, une communauté de rapport à Dieu. Souvenons-nous encore que c'est toujours au même mot qu'il recourt pour désigner l'intelligence en acte premier: « Cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius » (1, q. 12, a. 2, c.), et pour évoquer la pleine mise en valeur, surnaturelle, de ses ressources dans la vision intuitive de l'essence divine: « Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur et ejus beatitudinis participes sumus » (*S. c. G.*, III, c. 51, in fine).

stantiel des corps (ce que la scolastique appelle « generatio » et « corruptio »), indice de leur contingence; ou enfin l'activité des corps en tant qu'elle dépend intrinsèquement de leur fin et donc en tant qu'elle est dirigée par leur finalité interne. Ainsi présentée, l'argumentation implique une certaine imperfection des choses matérielles, mais cette imperfection n'est pas leur limitation radicale. Sans doute, on commence par établir que, dans notre expérience du monde, toute réalité se révèle comme limitée, mais par rapport à une perfection relative, substantielle ou accidentelle, vers laquelle elle tend. A partir de là, on ne peut conclure qu'à l'existence d'une cause relativement parfaite, en ce sens qu'elle possède en plénitude la perfection particulière dont il s'agit. Pour que ces voies aboutissent à l'affirmation d'une cause qui soit plénitude absolument infinie de l'être, il faut que l'esprit lui-même, se saisissant réflexivement à partir du monde, se reconnaisse comme capacité illimitée de l'être et désir de son union totale avec sa fin dernière définie comme Etre illimité. Par la quatrième voie, au contraire, S. Thomas peut conclure immédiatement au maximum illimité dans la ligne de l'être, parce que l'argument procède immédiatement d'une perfection transcendantale coextensive à l'être, mais pareil point de départ implique au préalable une opération réflexive d'abstraction métaphysique, qui ne retienne, dans la connaissance de l'objet perçu, que les déterminations apportées par le sujet lui-même, en tant qu'il est esprit et en tant qu'il imprime ses traits en tout ce qu'il connaît et le façonne à sa ressemblance.

Ce sera là une première explicitation philosophique de notre connaissance de Dieu, celle qui est indissolublement liée à la démonstration de son existence, et ce sera l'affirmation de Dieu comme Etre illimité ou Acte pur d'être, objet immédiat de l'amour naturel et de la connaissance corrélative nous définissant comme esprit, Fin dernière du désir naturel qui déclenche le dynamisme de nos facultés spirituelles, et Cause première de cette complaisance originelle et de cette inclination initiale qui nous connaturalisent avec lui et nous rendent fondamentalement capables de cette union, surnaturelle, dans laquelle pourrait se consommer, par un don absolument gratuit, la destinée de l'esprit.

Cette Fin dernière ou cette Cause première, nous est-il possible d'en expliciter davantage encore l'infinie perfection? Oui, en explicitant la connaissance que nous avons de nous-mêmes comme esprit. Dans la mesure où nous discernons intuitivement en nous, à travers notre relation au monde, les diverses activités qui constituent la vie de l'esprit, nous pouvons découvrir en effet, en cet esprit créé que nous sommes, à partir de cette participation dynamique à la vie divine qui en définit la nature [6] et en fonction des exigences inscrites dans la possibilité de

6. Cfr 1, q. 12, a. 2, c.

son actuation plénière, l'image la plus fidèle, bien qu'infiniment pâle et floue, du Visage divin. Déterminons alors rigoureusement les traits distinctifs de notre existence spirituelle et déduisons logiquement les conditions de possibilité des attitudes que nous adoptons dans notre commerce avec le monde. Mais pour leur assurer les dimensions qui peuvent seules correspondre à la condition propre de l'esprit, nous devrons en nier d'abord les restrictions qui proviennent de notre condition d'esprit incarné: nous les ramènerons ainsi, de leur contexte connaturel qui est celui de l'être-au-monde, au contexte, plus profondément connaturel encore, qu'est notre être-à-Dieu. C'est alors qu'enfin, sous la pression et avec le soutien de cet amour qui nous soulève, nous affirmerons de ce Dieu, que nous aimons du plus intime de nous-mêmes, l'amabilité infinie de ces prérogatives spirituelles que nous aimons en nous; ce qui revient encore, au terme de notre effort, à nier en Dieu les limites de notre condition spirituelle elle-même, en tant que la diversité de ses aspects les plus épurés porte le stigmate indélébile de notre propre finitude.

On aura reconnu les trois degrés de toute démarche vers la connaissance des perfections de Dieu, tels que les a fixés S. Thomas. Pour pouvoir affirmer de Dieu une perfection quelconque, au sens propre que nous lui attribuons dans notre connaissance explicite, il faut que ce soit une perfection « simple », c'est-à-dire une perfection dont la définition n'implique aucune imperfection; qui ne voit que pareille perfection sera la propriété exclusive de notre condition spirituelle? Encore devra-t-on, pour affirmer de Dieu les attributs de l'esprit créé au nom de leur ressemblance immédiate avec lui, les dépouiller, en les portant à l'infini, des limites qui sont les leurs: le concept propre que nous avons de toute perfection ne représente en effet que du fini; il ne pourra dès lors nous fournir aucune représentation de cette perfection telle qu'elle est en Dieu, mais seulement la signifier, dans la mesure où, pour toute tendance, la fin prochaine se réfère essentiellement à la fin dernière.

Citons, par exemple, ce passage classique où S. Thomas disserte de la sagesse divine:

« Les mots dont nous nous servons pour désigner une perfection simple (par opposition à une perfection « mixte ») et absolue (par opposition à une perfection « relative »), nous pouvons les dire de Dieu de trois façons. D'abord, de manière affirmative, en disant par exemple que Dieu est sage; et il le faut bien, puisqu'il doit se trouver en lui une sagesse pareille à celle qui dérive de lui (c'est la *via causalitatis*). Néanmoins, la sagesse n'est pas en Dieu telle que nous la comprenons et telle que la représente notre langage; nous pouvons donc vraiment la nier, au point de déclarer que Dieu n'est pas sage (c'est la *via remotionis:* on ne nie évidemment pas ce qu'on vient d'affirmer, mais on nie que cette perfection soit en Dieu telle qu'elle est en nous). Mais encore, si nous nions de Dieu qu'il soit sage, ce n'est pas que la sagesse lui fasse défaut; c'est qu'elle est en lui d'une manière incomparablement supérieure à tout ce que nous pouvons en dire ou en comprendre; **c'est pourquoi il faut dire que Dieu est sage d'une façon transcendante (c'est la**

via eminentiae: ce n'est pas la même chose, en effet, de nier les limites d'une perfection telles que nous les connaissons ou d'en faire abstraction, et d'affirmer l'illimitation de cette perfection et d'en exclure positivement les limites) [7] ».

Il y a donc une connexion étroite et une implication réciproque entre ces trois moments dialectiques de l'acte par lequel nous nous élevons à la connaissance de Dieu : nous ne connaissons les perfections limitées des êtres finis qu'en les rapportant implicitement à la perfection illimitée de Dieu. En même temps que nous affirmons de Dieu cette perfection dont nous découvrons la participation limitée dans les créatures, nous devons donc nier en Dieu le mode imparfait de cette participation telle qu'elle y est réalisée, même en nous ; mais cette négation se fonde en définitive sur l'affirmation implicite de cette perfection illimitée telle qu'elle est en Dieu, selon ce que doit être la fin dernière du désir naturel qui anime notre activité intellectuelle.

Cette triple démarche, on le voit, correspond au triple caractère que la réflexion fait apparaître dans notre connaissance, car elle prend sa source dans l'amour de cette plénitude intelligible dont notre intelligence est essentiellement capable, et d'autre part, tout acte second se fonde sur cette capacité comme sur son acte premier. Dès lors, l'esprit ne saisit l'objet connu que dans la mesure où il trouve en lui son *actuation ;* mais il n'en reçoit qu'un *enrichissement inadéquat,* par comparaison à son intentionnalité totale : cet objet ne le perfectionne en effet que dans la mesure où il est un relais sur la voie qui mène à la fin dernière ; et par conséquent, pour être le *terme adéquat* qui réponde pleinement à l'ouverture de l'intelligence, la fin dernière doit être affirmée comme intelligibilité positivement et absolument illimitée, ce qui revient à en nier tous les éléments d'ordre représentatif, non seulement au niveau de nos concepts encore emprisonnés dans leur réseau de déterminations catégoriales, mais même lorsqu'ils ont reçu, par l'abstraction métaphysique, le degré de pureté qui en fait la représentation purement intelligible de la nature spirituelle [8].

C'est en nous-même, en effet, répétons-le, et c'est au niveau spirituel de notre réalité, que doit se situer le point de départ de la connaissance

---

7. « Tripliciter ista (nomina quae significant perfectionem simplicem absolutam) de Deo dicuntur : primo quidem affirmative, ut dicamus « Deus est sapiens », quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis. Quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur « Deus non est sapiens ». Rursum, quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens » (*Pot.*, q. 7, a. 5, ad 2).

8. « *J'affirme* le mode divin de toutes les perfections transposées en Dieu, mais en même temps je nie la possibilité de connaître ce mode. Il y a donc une nouvelle négation au terme de l'éminence » (Cl.-J. Geffré, *Théologie naturelle et révélation dans la connaissance du Dieu un,* dans *L'existence de Dieu,* p. 316, Casterman, 1961). Oui, mais cette dernière négation se fonde elle-même sur l'affirmation fondamentale et implicite qu'est la connaissance naturelle ou en acte premier.

métaphysique que nous avons de Dieu ; et c'est par réflexion, à partir de l'objet, sur la nature de notre activité, que nous y parvenons. Or la première forme d'activité dont je prenne conscience, c'est la connaissance elle-même : connaître, c'est accueillir en moi la présence intelligible du réel, c'est l'intérioriser en moi, et c'est, dans l'assimilation de ce qu'il est, devenir avec lui le voyant et le visible, lumière rayonnante et milieu translucide, possession de soi et de l'autre, car connaître, c'est posséder, c'est se posséder, et dans la mesure où on est tout, c'est posséder tout en soi. Mais ce que je connais amorce dans mon cœur une complaisance pour le réel, pour la richesse qu'il recèle en lui-même. Il ne s'agit plus à présent de l'unir à moi : c'est le connaître ; il s'agit de m'unir à lui, et c'est l'aimer. Aimer, c'est s'offrir à l'être aimé *pour qu'il agisse en moi plus que moi-même, pour qu'il* devienne la source de ma vie, pour qu'il me transforme en me conformant à ce qu'il est, et c'est pour autant cesser de me suffire, renoncer à mon autonomie, me mettre à la disposition de celui que j'aime, et donc me donner à lui.

A partir de ces traits qui me définissent comme esprit, je m'élèverai à la connaissance de ce qu'est Dieu, en éliminant tout ce qui, dans mon activité spirituelle, porte la trace de ma condition créée, et en affirmant ces perfections, connaissance et amour, à un degré illimité qui m'est inconcevable, au point que s'évanouisse cela même qui les distingue en moi en raison de mon imperfection [9].

Au demeurant, selon S. Thomas, c'est en affirmant de Dieu l'existence seule, sans aucune autre détermination intelligible, que je parviendrai au point culminant de ma connaissance ; et ce sera faire l'aveu que Dieu dépasse infiniment tout ce que je peux saisir sous forme distincte et déterminée. Interprétant le nom que Dieu lui-même se donne en se présentant à Moïse, S. Thomas écrit les lignes suivantes :

9. Ce que je suis comme esprit, j'arrive à en prendre conscience, également, dans la réflexion sur ces propriétés par lesquelles je dépasse ma condition d'être incarné, et comme c'est dans le monde que je découvre, par ce qui lui manque pour être à ma mesure, l'inadéquation de tout objet connu ou aimé, je me connais alors par négation de ce qui définit l'insuffisance des choses : implicitement, je saisis dans le monde ce que je dois lui ajouter pour l'amener à mon niveau, et donc ce qui lui fait défaut, cette unité qui est mon œuvre et l'expression de mon être propre, et qui se traduit par l'intimité, la profondeur et la transparence d'une subjectivité qui ne se trouve qu'en moi, par opposition à l'extériorité, à la multiplicité, à l'impénétrabilité de tout ce qui m'environne, cette présence permanente à moi-même qui n'a pas d'équivalent dans les choses, sinon dilué à l'extrême, et sur un mode insoupçonné dont l'indice est la dispersion interne de leur durée inconsistante, éphémère et changeante.

Ces négations, par lesquelles je me dis à moi-même ce que je suis comme esprit, en m'opposant aux réalités dont je fais partie par mon corps, je m'en servirai aussi pour désigner Dieu à partir de ce que je sais de moi, et le contenu de l'affirmation qui fonde ces négations sera ici le savoir implicite que j'ai de moi-même à partir de cet amour naturel dont la prédilection secrète transcende tout ce qui *n'est pas du même ordre que moi : c'est ainsi que je parlerai de l'unité*, de la simplicité, de l'immutabilité, de l'éternité qui sont des attributs de Dieu et que j'ai reçus de lui en participation selon ma condition d'esprit.

« Ce nom : *Celui qui est,* convient au maximum à Dieu comme son propre nom... à cause de son universalité ; car tous les autres noms ont moins d'extension, ou bien, s'ils lui sont équivalents, ils ajoutent un aspect de raison qui le qualifie et le détermine d'une certaine manière. Or, notre esprit ne peut, en cette vie, connaître l'essence de Dieu telle qu'elle est en soi, et quelque détermination qu'il prête à ce qu'il conçoit de Dieu, il est en défaut par rapport à ce qu'est Dieu en lui-même. Aussi, moins les noms sont déterminés, plus ils sont généraux et abstraits, et plus il est convenable à nous de les employer à signifier Dieu... Tout autre nom détermine en quelque manière la substance de la chose qu'il nomme, tandis que ce nom : *Celui qui est,* ne détermine aucun mode d'être ; il se comporte indéterminément à l'égard de tous, et c'est en cela qu'il nomme (comme dit le Damascène) l'océan infini de substance [10] ».

Là encore, cependant, si indéterminé que soit le concept d'être par lequel l'intelligence se rapporte à la fin dernière de son dynamisme [11], nous ne pourrons l'utiliser à la connaissance de Dieu qu'après lui avoir fait subir le filtrage qui en écarte les imperfections de l'être créé, celui des choses et le nôtre lui-même, et après l'avoir soumis au pouvoir de notre amour naturel qui l'élève et le dilate à l'infini.

C'est que l'être, comme concept, s'applique aussi bien à l'existant (*id quod* est) qu'à son essence ou à la nature selon laquelle il existe (*id quo* est) ; et affirmer l'être, en parlant de Dieu, c'est forcément « composer », ou identifier à un sujet existant une forme intelligible dont on élimine par abstraction toute détermination particulière, que ce soit celle de son mode d'être particulier ou même l'une de ces propriétés transcendantales qui constituent la structure de l'esprit créé. « L'être créé, dit S. Thomas, ne représente qu'imparfaitement l'être divin. Quand donc nous nommons Dieu *Celui qui est,* nous le signifions de manière imparfaite, car nous le signifions par une sorte de concrétion et de synthèse [12] ».

Mais, en définissant ainsi l'essence de Dieu par son existence même, comme le fait S. Thomas, est-il bien vrai que nous ayons atteint, dans la connaissance de Dieu, le sommet de notre ascension intellectuelle ? Expliciter les propriétés de l'être, ce n'est pas introduire dans sa

10. « Hoc nomen « Qui est » ...est maxime proprium nomen Dei... propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem ; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinat circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis... Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen « Qui est » nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum » (1, q. 13, a. 11, c.).

11. « Ce à quoi l'intelligence ramène tous ses concepts » (illud in quo omnes conceptiones intellectus resolvit) et « ce qui se conçoit en faisant abstraction de toute détermination » (id quod cogitatur sine additione) *Ver.*, q. 1, a. 1, c.

12. « Cum esse creaturae imperfecte repraesentet divinum esse, et hoc nomen « Qui est » imperfecte significat ipsum, quia significat per modum cujusdam concretionis et compositionis » (*in I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 3).

pureté des éléments étrangers susceptibles de le dénaturer; c'est au contraire en dévoiler le sens, et donc nous en faire pénétrer plus profondément l'intelligibilité. Si nous devons admettre, en réfléchissant sur ce que nous sommes, que tout être a pour fin son opération [13] et qu'il doit se comprendre à partir de sa fin, ne faut-il pas dire qu'intelligence et intelligible nous révèlent tout d'abord le sens de l'être en nous livrant quelque chose de son secret, en dévoilant, par son rapport formel avec l'esprit, sa destination, et corrélativement son principe, alors qu'en le définissant comme amour et valeur, nous en exprimons le sens ultime, le dernier pourquoi, à partir de la vie de l'esprit telle qu'elle s'éclaire et se justifie intelligiblement en nous, en nous apprenant qu'en définitive l'être est don de soi, libre générosité, et radieuse disponibilité?

Nous répondrions que l'objection est recevable dans la mesure où la démonstration de l'existence de Dieu se bornerait à établir la possibilité réelle de l'Etre illimité comme fin dernière du dynamisme intellectuel et où on chercherait ensuite, à partir de la connaissance que nous avons de l'esprit, à en expliciter les perfections. L'existence en sera néanmoins le sens final, parce qu'il est l'acte par excellence: aucune perfection n'a sa plénitude de valeur que par l'*actus essendi*, l'existence: « Il n'y a aucune perfection réelle qui n'implique l'existence », dit S. Thomas [14]. C'est précisément ce sens-là que la conscience vise en tous ses actes, sans jamais pouvoir se le représenter; car il n'y a représentation que de formes, de modes d'être, et l'existence elle-même, qui en est l'acte, les dépasse toujours. De cet implicite, transcendant à tout ce qui peut se déchiffrer en concepts clairs et définis, nous n'avons qu'une connaissance obscure, intraduisible pour notre conscience, et immanente à cet amour naturel qui unit notre intelligence au réel. Toute explicitation n'est que prélèvement partiel sur ce fonds primitif, et celui-ci demeure inépuisable; c'est de ce fonds primitif que nous avons l'intuition réflexive mais absolument indéterminée, en tant que nous prenons conscience de notre activité, qui est l'existence de la forme intelligible en tout acte de connaissance [15] et l'existence de la valeur aimée en tout acte de volonté [16]; mais cette intuition de notre activité, sans référence à son objet, demeure dépourvue de toute signification explicite, elle est vide; c'est ce que nous avons nommé plus haut, au sens de S. Thomas, connaissance « naturelle » ou « habituelle ».

En signifiant Dieu d'une manière totalement indéterminée, le concept d'être le désigne donc d'une façon plus parfaite que si nous lui donnions des noms plus déterminés, mais pareille connaissance est foncièrement confuse, et n'est nullement une science, au sens ordinaire du

13. « Omnes res sunt propter suam operationem » (1, q. 105, a. 5, c.).
14. « Omnis... nobilitas cujuscumque rei est sibi secundum suum esse » (*S.c.G.*, I, c. 28).
15. « Intellectionis intellectae esse est ipsum intelligi » (*S.c.G.*, IV, c. 11).
16. « Amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis... Est autem amatum in amante secundum quod amatur » (*S.c.G.*, IV, c. 19).

mot, qui dit connaissance distincte et par notion propre. Le dernier élément distinct que nous retenions, c'est la négation de l'être tel qu'il se vérifie de tout être créé, donc aussi de l'esprit que nous sommes; et cette négation ne peut se justifier qu'en se fondant sur une affirmation originelle qui demeure irréductiblement implicite et qui équivaut, par opposition à ce que nous entendons par savoir, à un non-savoir.

C'est ce que S. Thomas a reconnu maintes fois en des lignes qui sont d'une audace et d'une humilité également incomparables, inspirées par un amour qui s'achève en adoration silencieuse. « Pour finir, dit-il, cet être même, tel qu'il est dans les créatures, nous le nions de Dieu; et ce qui reste alors, c'est pareil à la nuit de l'ignorance; mais c'est dans cette ignorance-là, selon l'état présent, que nous lui sommes le mieux unis. Disons-le donc avec Denys, « c'est comme la nuée ténébreuse dans laquelle il est dit que Dieu réside [17] ». Et ailleurs: « Le dernier mot de la connaissance que l'homme a de Dieu, c'est de savoir qu'il ne connaît pas Dieu, ou, exactement, de savoir, de la Réalité divine, qu'elle dépasse tout ce que nous en pouvons concevoir [18] ». Ou encore: « En cette vie, notre connaissance de Dieu est d'autant plus parfaite que notre intelligence saisit davantage qu'il dépasse tout ce qu'elle peut comprendre [19] ». Citons enfin: « Voici la connaissance à laquelle nous pouvons parvenir tant bien que mal dès l'existence présente: en partant de ses effets créés, nous savons que Dieu existe, et qu'il est la cause des autres êtres, et qu'il leur est transcendant, et qu'il est séparé de tout le reste. Tel est le stade ultime et le plus avancé de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu en cette vie. Ainsi donc, selon l'expression de Denys, faut-il dire que nous sommes unis à Dieu comme à un inconnu; et c'est bien là notre cas, s'il est vrai que nous savons de Dieu ce qu'il n'est pas et si nous ignorons complètement ce qu'il est. Ainsi encore, afin de faire voir notre ignorance par rapport à cette connaissance sublime entre toutes, est-il dit de Moïse qu'il s'approcha de la nuée obscure dans laquelle était Dieu [20] ».

Cela revient toujours à dire que, si l'on entend par connaissance la manifestation distincte du connu dans la clarté de la conscience, Dieu est l'inconnaissable, Celui dont il faut reconnaître la transcendance à toute représentation qui soit notre « avoir » intelligible; et c'est affirmer son mystère inviolable. Non que Dieu nous soit absolument étranger

17. « Ad ultimum autem, etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur » (*in Sent.*, I, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4).

18. « Propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere » (*Pot.*, q. 7, a. 5, ad 14).

19. « Tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur » (2. 2, q. 8, a. 7, c.).

20. « Ad quam etiam cognitionem de Deo (il s'agit de la connaissance des purs esprits) nos utcumque pertingere possumus: per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus, et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, quod Deo quasi ignoto conjungimur; quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus; quid vero sit manet ignotum. Unde et ad hujus sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur quod accessit ad caliginem in qua erat Deus » (*S.c.G.*, III, c. 49, 5°, « Amplius »).

et purement au-delà de la pensée, puisque la réflexion totale sur nous-mêmes nous en a révélé explicitement en nous la capacité et le désir, issus d'un amour enfoui dans les profondeurs de notre être et inaccessible à toute prise de conscience directe; mais Dieu demeure en nous cette fin absolument transcendante et irréductible à toute fin intelligible que nous soyons capables d'intérioriser par le seul usage de nos propres moyens, autrement dit le Bien-Aimé infiniment distant qui seul pourrait, en nous attirant et en nous élevant surnaturellement jusqu'à lui, se rendre intelligiblement présent à cet amour de la lumière infinie qu'est l'intelligence même dont il nous a doués.

En affirmant de Dieu qu'il dépasse infiniment, par la splendeur intelligible qui lui est propre, toutes les merveilles dont la clarté enchante notre esprit, ce que nous entendons dire, par conséquent, c'est que le monde, inondé du maximum de lumière que nous puissions projeter sur lui, n'est encore que ténèbres, et c'est dans la mesure où nous entrerons dans sa nuit que nous nous serons le plus approchés de Dieu; c'est donc en sachant le monde enveloppé de mystère, enraciné dans le mystère, enfoncé au plus profond du mystère, que nous savons le plus authentiquement ce qu'il est, en tant qu'il est, par tout lui-même, issu de Dieu, signe de Dieu, sa Parole mise à notre portée. Ce qui n'équivaut pas à nier la valeur signifiante de tous les signes et à les tenir pour vanité, mais à affirmer au contraire qu'ils ont un sens, bien que ce sens, incommensurable à tout ce qui le signifie, demeure en lui-même inaccessible et ineffable. Il est le secret de Dieu [21].

Ce que nous reconnaissons en fin de compte au terme de cet effort pour élucider la connaissance philosophique que nous pouvons avoir de Dieu, c'est que toute explicitation, originaire de la connaissance naturelle et implicite, doit lui rendre la main et trouver en elle son achèvement. L'une se fond en l'autre et se confond finalement avec elle, c'est-à-dire qu'elle se renonce comme connaissance claire du monde et de soi-même par le monde, pour se consommer extatiquement en cette connaissance nocturne, connaissance qui n'est plus aucunement représentative, connaissance « sans noms et sans formes », selon l'expression de la mystique indienne, connaissance aimantée par la nostalgie d'une lumière absente dont l'esprit possède déjà par nature le pressentiment sympathique, connaissance d'autant plus intime qu'elle est moins exprimable, et toute tendue, à l'insu même de notre connaissance directe et objective, vers ce Dieu qui seul pourrait, par générosité absolument

21. Pour se mettre dans l'ambiance de la pensée contemporaine, il serait intéressant de comparer toute cette doctrine de S. Thomas avec celle de Heidegger. Jusqu'à présent, il est vrai, Heidegger n'a pas traité ex professo le problème de Dieu; il en a pourtant délimité les présupposés en des termes qui permettent certains rapprochements. On pourrait donc, dès maintenant, y relever des thèses semblables, même si leur justification se réfère à un contexte fort différent; on aurait aussi à souligner les oppositions flagrantes. Mais il faut renoncer à présenter ici cette confrontation.

gratuite, la transfigurer en vision radieuse et en extase actuelle, par le don de sa Présence et le dévoilement de sa Face.

La connaissance philosophique de Dieu se termine donc par le retour à la connaissance implicite et à son inépuisable richesse, pour s'y évanouir et s'y perdre. Mais avant d'atteindre ce point où, telle une rivière souterraine, elle «s'abîme» dans les ténèbres, elle s'est enrichie de toutes les expériences qui l'ont jalonnée. Préfère-t-on une autre métaphore? A son point culminant, dirions-nous alors, l'ascension métaphysique s'arrête, infiniment au-dessous du sommet qui demeure là-haut caché dans la brume, mais à chacun des paliers atteints, l'esprit a vu s'élargir progressivement les perspectives, et sans avoir contemplé d'en haut le spectacle illimité qu'il pourrait embrasser du regard, il en pressent avec émotion la splendeur éblouissante, et sait qu'il lui faudrait, pour le voir, s'élever à une altitude inaccessible aux faibles ressources de sa nature, là où l'air serait si pur qu'il nous brûlerait les poumons et où son appel serait si violent et si insoutenable que notre cœur éclaterait.

II. *La connaissance pré-philosophique.*

Tout nous parle de Dieu, mais, comme on vient de le lire dans les pages précédentes, la réflexion métaphysique est seule à entendre le sens propre de ce langage. Elle ne peut cependant le dégager qu'à partir d'un sens provisoire, approximatif, et primitivement confus, qui est celui de la connaissance spontanée ou pré-philosophique dont nous allons maintenant esquisser la formation.

De tout temps, l'humanité a vénéré et invoqué ses dieux. C'est qu'elle a conscience de sa faiblesse plus encore que de sa force; ou plutôt, elle sait, pour l'avoir éprouvé, combien ses forces sont limitées. L'homme a besoin du monde, mais l'appui qu'il y trouve est caduc, et bien souvent, au lieu d'en attendre le soutien, il en redoute l'hostilité menaçante. Tantôt il compare les biens qu'il possède à l'immensité de ses aspirations, et ils lui paraissent d'une précarité et d'une insignifiance désespérantes. Tantôt il confronte la fragilité de sa résistance aux assauts géants dont il prévoit l'imminence ou aux puissances inconnues qui le guettent pour fondre inopinément sur lui. De toute façon, l'homme a le sentiment tragique de sa détresse devant les dangers du monde ou devant la vanité des succès qu'il a pu y enregistrer.

C'est alors qu'il veut assurer à tout prix son existence risquée; c'est alors qu'il cherche à se garantir contre l'inconsistance des choses et contre l'insuffisance de ses propres énergies; et il fait appel à ses dieux. Il voit en eux les alliés indispensables qui l'aideront dans sa lutte; il attend d'eux ce bonheur inaccessible dont il rêve ou la restauration et le renforcement de ses capacités défaillantes et limitées. Ainsi naît en lui, spontanément, et par manière de compensation, la foi en un arrière-monde auquel il attribue ce qui lui manque, car c'est de là qu'il attend ce qu'il ne peut découvrir ni autour de lui ni en lui-même.

Mais, cette infirmité de son corps, cette pauvreté ou cette adversité du monde, ce n'est pour l'homme, au demeurant, qu'un problème secondaire; car, s'il a le cœur généreux, et dès que son développement moral atteint un certain degré de maturité, il prend conscience d'une autre, et bien plus intime faiblesse, contre laquelle il se débat douloureusement dans une lutte sans merci: sous des formes

multiples, il découvre en lui-même le mal, la faute, les penchants qui l'entraînent à tout ce qui est perversité et déchéance. Dès lors, pour se protéger contre ses propres bassesses, il attribue à ses dieux, ou à son Dieu, le pouvoir d'être son sauveur. Ainsi s'ébauche en lui l'idée d'une puissance souveraine et secourable dont il dépend et qui lui est accessible, l'idée, aussi, d'une Valeur idéale et infinie qui correspondrait pleinement à ses aspirations; et il se forme la notion d'un Dieu qui posséderait, pour le lui communiquer, tout ce qui lui fait défaut et tout ce qu'il souhaite sans pouvoir l'obtenir par lui-même.

Ainsi donc, à partir de la capacité absolument indéterminée de l'âme humaine, qui est pure puissance comme intelligence et comme intelligibilité, et donc, dans cette mesure même, à partir de son ouverture illimitée et de son exigence d'infini, se constitue, déclenchée, soutenue et aimantée par elle, une représentation de Dieu qui intègre les formes multiples recueillies au gré de son commerce avec le monde. De toutes les déterminations objectives qu'elle a pu expliciter en traversant le monde et qu'elle apprécie, à tort ou à raison, comme des perfections, la conscience se sert spontanément pour évoquer son Dieu, en se bornant à les « idéaliser », à les agrandir indéfiniment, et à les rapporter toutes à un même sujet d'attribution qu'elles déterminent toutes ensemble.

Pareille notion de Dieu est inévitablement *imparfaite*, mais son imperfection n'apparaîtra clairement qu'à la réflexion critique, dans la mesure où des perfections ne peuvent être affirmées de Dieu, sous peine d'anthropomorphisme, que moyennant une correction préalable qui les débarrasse des limites inhérentes à tout objet fini et qui réduise leur multiplicité à l'unité. Il faut encore ajouter que cette notion primitive de Dieu est souvent *erronée* et grossière dans la mesure où elle retient ce que l'esprit humain apprécie à tort comme une perfection (ainsi, certains défauts d'ordre moral, comme orgueil, férocité, malveillance, envie, rancune, fourberie, etc.) ou ce dont il ne saisit pas immédiatement le caractère inconciliable avec l'immatérialité divine (comme la grandeur corporelle, l'énergie ou l'effort physiques, l'immensité spatiale, la durée temporelle, etc.).

La connaissance humaine pourra d'ailleurs se libérer de sa destination pratique qui est d'éclairer l'action: sous forme spéculative, alors, stimulée par son désir naturel de s'expliquer adéquatement son activité la plus immédiate et la plus élémentaire, elle cherche à lui trouver un fondement dernier. Toutes les démarches de la contemplation, esthétique ou scientifique, lui offriront ainsi les traits de ce Dieu qui, à travers le monde aux formes limitées, se profile à l'horizon le plus lointain comme un au-delà dernier et illimité. Reprenant dès lors tout le trésor des attributs que la conscience affective appliquait à Dieu et complétant cette idée par les prérogatives qu'elle découvre en elle-même, la conscience humaine va se former de Dieu une notion dans laquelle seront idéalisées toutes les perfections intelligibles qu'elle aura glanées dans son expérience du monde sensible.

Mais si les choses nous parlent de Dieu, ou plus exactement, si nous leur prêtons notre voix pour leur faire dire ce qu'est Dieu, nous l'entendrons d'abord en toutes ces langues par lesquelles nous chantons le monde et qui se diversifient selon les formes de l'intérêt que nous lui portons ; ces langues sont celles qui nous servent à exprimer ce que nous sommes dans notre commerce avec le monde, et elles correspondent aux différents niveaux de profondeur qui constituent notre subjectivité, au fur et à mesure que, de ce monde où nous étions hors de nous, nous rentrons en nous-mêmes, autant que le permet notre capacité d'intériorisation sur ce plan. Le privilège de la philosophie, ce sera d'atteindre, par une intériorisation poussée à bout, le centre de notre vie spirituelle, où nous découvrons la possibilité de tout redire encore, en une langue qui n'emprunte plus rien à la terminologie inspirée par le monde, et qui soit d'une précision rigoureuse et définitive.

Ce que nous redisons ainsi, dans la langue de la métaphysique, à propos de Dieu, nous l'avions donc déjà dit, et ce que nous avions exprimé de la sorte, c'était ce que nous connaissions de Dieu dans ses œuvres sous des formes dont la signification transcendante demeurait encore implicite. Aussi faut-il que la connaissance pré-philosophique alimente notre connaissance philosophique : c'est elle qui doit lui fournir, non ses règles ou ses méthodes, mais ses thèmes, à savoir ce qui est à traduire, d'une autre langue non-technique, dans la langue de la métaphysique.

Mais cette traduction n'est pas un mot-à-mot. Il y a, entre ces deux formes de connaissance, une différence de niveau. La connaissance philosophique ne se situe pas dans le prolongement de la connaissance spontanée qu'elle se bornerait à continuer et à parachever. Elles ne jaillissent pas de la même source et ne suivent pas le même cours. La connaissance métaphysique est une reprise et une refonte : c'est une transformation radicale, du fait que tout se trouve filtré par l'esprit de manière à ne plus laisser passer que les attributs purement spirituels. En transposant, elle doit donc résumer, c'est-à-dire reprendre et condenser à la fois, et ce faisant, elle gagne en clarté intelligible dans sa formulation. Mais elle perd, — et c'est la rançon du progrès réalisé, — ce dont elle a dû faire abstraction.

Ce qu'il faut observer en effet, c'est que le contenu de la connaissance s'appauvrit inévitablement au fur et à mesure que l'abstraction est plus poussée. Abstraire, c'est détacher certains caractères d'un ensemble sur lequel on les a prélevés. Ce qui se trouve ainsi mis entre parenthèses, c'est toute la richesse de la connaissance pré-philosophique de Dieu, avec son contenu imaginatif, d'ordre mythique et métaphorique, avec sa charge émotive ou affective, incontestablement plus savoureuse et plus chaleureuse, frémissante de sympathie, et donc rayonnante de ce qui fait la vie intérieure de la conscience dans son expérience du monde, par comparaison avec la notion purement philosophique qu'en déga-

gera la réflexion rationnelle. Cette réflexion, en effet, ne pourra jamais en thématiser que certains traits : elle en fera un objet de savoir proprement dit, mais sa rigueur et sa clarté auront la pauvreté et la sécheresse de l'abstraction la plus extrême, car elle aura dû, pour cela, les dégager complètement de ce fond implicite, vécu et inexprimable, qui est à l'origine de l'activité sensible et qui est la conscience obscure, latente, de notre connaturalité organique, par la médiation du corps, avec notre milieu naturel, le monde extérieur.

C'est de cette connaissance spontanée de Dieu que se nourrit la conscience religieuse de l'humanité. Elle ne parvient qu'à la longue, par la découverte progressive des valeurs les plus spirituelles, à s'affiner et à s'élever ; mais elle n'arrive à être une connaissance exacte et certaine que moyennant son élaboration métaphysique. En revanche, celle-ci ne pourra satisfaire les exigences de l'âme religieuse qu'à condition de renouer, après les avoir défaits pour les besoins de l'abstraction, les liens qui unissent l'intelligible et le sensible, l'abstrait et le concret, pour en faire un contenu de conscience pleinement humain.

Mais l'homme devra toujours se garder de l'illusion qui le guette : chacune des formes objectives que nous offre le réel, suscitée par le désir naturel de notre pleine actualisation, peut bien devenir un des viseurs mis en œuvre par notre intentionnalité profonde pour s'orienter vers l'infini qui est le terme dernier de toutes ses visées ; et d'un plan de signification à l'autre, en s'y rapportant selon les degrés successifs de l'amour qui nous anime et des profondeurs d'intériorité qui lui correspondent, des significations analogues, de plus en plus centrales, peuvent bien se dévoiler, reprenant toujours, partiellement au moins, et dépassant progressivement le sens déjà découvert sur les plans inférieurs. Mais l'image, en élargissant ainsi de plus en plus sa portée symbolique, ne rejoint jamais l'infini et reste emprisonnée dans l'indéfini d'un progrès mesuré en termes d'espace et de temps. Les concepts de l'entendement catégorial eux-mêmes, en dépit de leur universalité, demeurent rivés à la série indéfinie de leurs applications possibles aux réalités sensibles. Certains auteurs, d'inspiration plus ou moins cartésienne, semblent même parfois, en parlant de Dieu, le « manquer », dans la mesure où, pour fonder la preuve de Dieu, ils partent de la présence en nous d'un *idéal* de vérité, de justice, d'amour ; car, faute d'un recours aux exigences du désir naturel et de la connaissance « naturelle » dont nous avons fait la théorie, cet idéal ne possède pas l'infinité stricte qu'on voudrait lui attribuer ; son indétermination est celle d'un indéfini, et ce n'est pas assez pour être le point de départ prochain et adéquat de notre connaissance de Dieu.

La connaissance « naturelle » dont parle S. Thomas, — revenons-y une fois de plus, — ne doit donc pas se concevoir, quand on la dit « implicite », comme fournissant un fond, indistinct mais vaguement conscient, sur lequel se détacheraient en relief les objets finis de notre

connaissance claire, ou comme un « horizon » sur lequel ils se profileraient. C'est ainsi peut-être qu'on pourrait concevoir, au point de départ, la connaissance spontanée et pré-philosophique de Dieu, à condition d'entendre par là ce pouvoir évocateur, de portée toujours et indéfiniment plus lointaine, que recèlent toutes les formes du monde et qui se manifeste en elles et en même temps qu'elles, ou encore cette « atmosphère » au sein de laquelle les choses nous apparaissent. C'est dans cette hypothèse-là que l'idéal, confusément présent à la conscience, forme comme un arrière-plan, plus imaginaire qu'intelligible, auquel on prétend rapporter et comparer explicitement les objets pour découvrir leur finitude. Mais la connaissance « naturelle » de Dieu, ce n'est pas cela : issue de ce réservoir souterrain d'énergie spirituelle qu'est la faculté en acte premier, elle se borne à poser, à priori, et donc avant qu'un objet quelconque se dévoile à la conscience, ce qui doit en constituer l'infrastructure logique, avec l'efficacité unifiante qui lui est propre, à savoir les concepts transcendantaux et les premiers principes, dont nous ne prenons connaissance que dans l'objet connu et à partir de lui. Cette infrastructure, au demeurant, parce qu'elle est l'expression de ce dynamisme naturel qui est la vie même de l'esprit, ce ne sont pas seulement des cadres formels ou des règles abstraites, mais encore leur contenu intelligible, c'est-à-dire le sens ultime auquel ils renvoient sans pouvoir le représenter, mais dont ils dépendent intrinsèquement, à savoir l'objet adéquat d'une intuition intellectuelle proprement dite.

Et pourtant, s'il est vrai que la connaissance spontanée que nous avons de Dieu expose la conscience humaine aux dangers des métaphores anthropomorphiques ou de « l'illusion transcendantale », est-ce un motif pour la condamner et chercher à s'en défaire? Ce n'est certainement pas S. Thomas qui accepterait pareille conclusion, et c'est ce qui nous reste à considérer.

Ce que nous voudrions faire voir à présent, c'est donc l'utilité et même la nécessité d'une connaissance métaphorique de Dieu, comme soutien et contexte de la connaissance purement métaphysique.

Aucun de nos concepts, même les plus purs, n'est objectif et ne permet d'atteindre le réel, que si l'esprit humain le rapporte au sensible dont il a été abstrait, par l'intermédiaire de l'image qui en est la préfiguration prochaine : « Pour que l'intelligence connaisse son objet propre, dit S. Thomas, il faut qu'elle ait recours à l'image afin de considérer l'essence universelle comme forme d'un existant concret [22] ». Dès lors, il va de soi que la richesse du donné sensible, et plus spécialement la valeur expressive du phantasme, en attente prochaine d'intelligibilité actuelle, peut donner un relief exceptionnel à la représentation dont

22. « Necesse est, ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem » (1, q. 84, a. 7, c. 2°).

émergera la connaissance intellectuelle et sur laquelle sera prélevé son contenu.

Le point de départ de la preuve de Dieu, et de toute connaissance que nous ayons de lui, ce n'est pas le concept, pas même le concept métaphysique, mais l'objet sensible selon ses propriétés métaphysiques, ou encore, en d'autres termes, l'objet sensible en tant qu'il révèle, à la réflexion totale, l'existence et les propriétés du sujet spirituel. Si donc l'objet sensible n'est pas connu comme objet sans être référé (implicitement, « exercite ») à la fin dernière du dynamisme intellectuel, il faut affirmer que tous les éléments constitutifs de l'objet sont impliqués, ou assumés, dans cette référence active de l'esprit à Dieu sous le signe de l'être : le phantasme, et déjà le donné sensible immédiat, aussi bien que le concept physique ou quidditatif des êtres matériels (« l'être des étants »), sont engagés dans l'orientation totale de la conscience ; mais, comme la seule intuition réflexive dont nous soyons doués intellectuellement se limite aux caractères de notre activité spirituelle, nous ne pouvons expliciter de façon intelligible que les propriétés de cette activité purifiée de tout contexte d'origine phénoménale. Cela seul pourra, en toute rigueur, déterminer, à partir de l'esprit, la fin dernière qui s'y trouve préfigurée ; et tout le reste n'aura, pour signifier Dieu, qu'une portée métaphorique [23], parce que tributaire du sensible, et donc inadéquate aux exigences de notre condition authentiquement spirituelle.

Ces déterminations de provenance sensible, traduites en termes d'être, nous les affirmons néanmoins comme réelles, mais parce que nous n'en saisissons l'intelligibilité que médiatement, elles ne jouissent pour nous que d'une valeur objective imparfaite et baignent dans un contexte qui demeure, irréductiblement, bien qu'à des degrés variables, « intelligible en puissance ». Comme S. Thomas le remarque en effet, cet ensemble encore implicite et global des déterminations concrètes est susceptible d'une élaboration qui les rende plus prochainement aptes à leur mise en forme intelligible ; et c'est l'œuvre de l'imagination, l'organisation du « phantasme ». Cette préparation du phantasme en vue de sa transposition en termes intelligibles, S. Thomas nous dit qu'elle est d'abord effectuée par une régulation naturelle, en vertu de la subordination essentielle du corps à l'âme, et du monde à l'esprit humain ; mais il déclare en outre qu'elle peut être perfectionnée par un effort conscient de l'intelligence déjà en possession partielle d'un contenu intelligible préalablement explicité.

C'est donc en vertu d'un lien de nature que l'activité sensible se subordonne à l'activité intellectuelle qui est sa fin, sa raison d'être ; et puisque la fin se trouve préfigurée dans la spécification qui est la forme de l'agent, on peut dire que *l'intelligence* exerce alors sur l'image en for-

23. Cfr 1, q. 13, a. 3, ad 1, et a. 6, c.

mation une *influence quasi formelle* [24]. Dès lors, l'image sera d'autant plus riche de sens, d'autant plus chargée d'intelligibilité latente, que la sensibilité sera plus docilement soumise au service de l'esprit, et plus marquée par cette emprise de la fin qu'elle prépare, que ce soit en raison d'une heureuse disposition de la nature qui a façonné ce corps comme ouverture au monde, ou par suite d'un assouplissement dû à l'habitude et à la sédimentation des dispositions acquises, comme c'est le cas pour tout esprit entraîné à la spéculation, à l'observation scientifique des choses, ou à la contemplation esthétique.

Mais de plus, à partir du sens déjà intellectuellement perçu, bien qu'imparfaitement cerné, et donc toujours cherché, ce support imagé pourra être, cette fois, amélioré et enrichi par l'effet d'une *causalité quasi efficiente* du sujet intelligent.

Citons S. Thomas : « Autre est le rapport de l'intellect possible à l'image qui lui manque, avant sa spécification intelligible ; et autre son rapport à l'image après avoir obtenu cette spécification. Avant, il en a besoin afin d'en recevoir sa détermination ; d'où il suit que l'image se comporte, à l'égard de l'intellect possible, comme l'objet qui agit sur lui. Mais l'intellect possible, une fois en possession de cette détermination, doit lui trouver un instrument ou un fondement ; et dans ce cas, c'est lui qui se comporte à l'égard des images comme leur cause efficiente ; car c'est l'emprise de l'intelligence qui règle la formation du phantasme dans l'imagination de telle sorte qu'il s'adapte convenablement à la représentation intellectuelle et qu'il en soit comme le rayonnement (au sens fort et premier du mot : l'illustration), à la manière dont l'est, pour le modèle qu'elle représente, toute reproduction ou toute réalisation imagée [25] ».

Tel est le cas de celui qui cherche des exemples pour mieux comprendre ou faire comprendre ; ou de celui qui œuvre en artiste pour intensifier, au service de la contemplation désintéressée du monde, la portée significative et l'efficacité suggestive des moyens sensibles qu'il utilise ; on encore, de celui qui vise à incarner dans son corps, par des attitudes expressives aussi « parlantes » que possible, ses prises de position affectives, afin de mieux se pénétrer de leur sens ou de mieux le communiquer à autrui. C'est toute la théorie des signes [26].

Sans doute la tournure d'esprit de S. Thomas est-elle plus portée à discerner les conditions de l'étude rationnelle ; il ne parle que rarement

---

24. « Anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum, et materiale quoddam, respectu intellectus » (I, q. 77, a. 7, c.).

25. « Alio... modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem : et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. Ante enim, indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem : unde se habet (phantasma) ad intellectum possibilem ut objectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei : unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens ; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine » (*S.c.G.*, II, c. 73, 23°).

26. Jadis, nous avons déjà traité ce sujet, à divers endroits, dans notre ouvrage sur *L'univers et l'homme dans la philosophie de S. Thomas* (Desclée De Brouwer, 1946), en particulier Vol. II, pp. 228-250.

de la connaissance par sympathie telle que l'implique la conscience esthétique [27]; mais on aurait tort de croire qu'il fût étranger à tout ce qui regarde la connaissance aimante, lui qui était si profondément sensibilisé à la contemplation religieuse et mystique. Or, s'il est vrai que la formation de notre connaissance spontanée de Dieu est commandée par l'amour dont s'inspire notre vie religieuse, il importe de montrer ici combien, précisément, pour S. Thomas, le contenu de notre connaissance est influencé par notre affectivité.

D'une façon générale, les dispositions de notre *vie affective* conditionnent l'appréciation que nous nous formons, et donc le jugement de valeur que nous portons sur les choses, et ultérieurement leur représentation objective elle-même, dans la mesure où les valeurs aimées ne peuvent se manifester qu'à travers des formes ou des traits aptes à les exprimer.

« Chacun, dit S. Thomas, désire ce qui lui apparaît comme bien. Mais le bien vers lequel on tend (*finis*) se présente à la connaissance (*videtur*) avec le caractère d'appétibilité (*talis*) qui correspond à ce qu'on est (*qualis unusquisque est*), c'est-à-dire qu'il se dévoile avec le caractère qui le rend attirant comme bien et comme fin. Un accès de passion fait ainsi que nous apprécions quelque chose comme bon à ce moment-là. Pourtant, ce qui explique le jugement par lequel nous estimons quelque chose comme bon, de soi et tout simplement, c'est l'inclination issue de l'habitude. Par conséquent, puisque l'homme est jusqu'à un certain point la cause de ses habitudes, c'est lui qui sera également la cause des images qui résultent de cette habitude, c'est-à-dire de cette façon d'apparaître qui lui fera croire, comme quelque chose qui va de soi, que c'est vraiment un bien [28] ».

Dans une conscience alimentée par la sensibilité, il est donc nécessaire que l'image soit profondément imprégnée d'affectivité, et que la connaissance intellectuelle en dépende ainsi elle-même, indirectement.

La faculté d'appréciation, qui a comme rôle de signaler l'intérêt que les choses peuvent présenter pour nous, c'est ce que S. Thomas appelle, au niveau de la sensibilité humaine, la « cogitative »; et c'est elle, dit-il, qui élabore spontanément les images dont l'intelligence fera jaillir le sens intelligible: « Ce qui subordonne la cogitative à l'intellect possible, c'est précisément l'activité par laquelle elle prépare les images de telle manière que l'intellect agent puisse en faire des intelligibles en acte et achever ainsi l'actuation de l'intellect possible [29] ».

---

27. Il ne l'a pourtant pas ignorée: cfr 2. 2, q. 141, a. 4, ad 3 (ou encore *ibid.*, a. 5, c. et q. 145, a. 2, c. et ad 1); et l'on pourrait trouver chez lui quelques amorces d'une théorie de la connaissance esthétique (voir, p. ex. 1, q. 5, a. 4, ad 1; 1. 2, q. 27, a. 1, ad 3).

28. « Unusquisque desiderat id quod apparet sibi esse bonum... Sed qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, id est tale aliquid videtur ei appetendum quasi bonum et finis... Ex passione contingit quod aliquid judicetur bonum prout nunc... sed judicium quo homo judicat aliquid esse bonum secundum se et simpliciter, provenit ex inclinatione habitus... et ideo... cum homo aliqualiter sit causa sui habitus..., consequens est quod ipse etiam sit sibi causa phantasiae consequentis talem habitum, id est apparitionis qua sibi videtur hoc esse secundum se bonum » (*in 3 Ethic.*, lect. 13).

29. « Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem quo intelligit homo, nisi per suum actum quo praeparantur phantasmata ut per intellectum

La *volonté*, à son tour, ainsi que le jugement rationnel dont elle s'inspire, exerceront leur empire sur la connaissance aussi bien que sur l'affectivité sensible, autant du moins que celle-ci peut leur être soumise. Parlant des habitudes et des passions, S. Thomas écrira : « Ces inclinations sont soumises au jugement de la raison par le fait qu'il est en notre pouvoir de les acquérir, soit en les causant effectivement, soit en nous y disposant [30] ». Ce qui est en cause jusque-là, c'est la part de la volonté dans la régulation de l'affectivité. Mais voici maintenant pour ce qui concerne la connaissance : toute connaissance actuelle requiert une « intentio » ; or celle-ci est du ressort de l'appétit en général, et au niveau intellectuel, c'est l'affaire de la volonté. Traitant de la réactivation des impressions sensibles conservées dans l'imagination, S. Thomas dira donc que la cause de ce rappel, c'est l'affectivité : « Les déterminations qui préexistent dans la sensibilité s'y trouvent dans un état intermédiaire entre l'acte final et la pure puissance, de même que les déterminations présentes dans l'intelligence de façon habituelle ; et c'est l'affectivité qui les fait passer à l'acte complet [31] ». Plus spécialement, c'est à la volonté qu'il appartient de ramener au foyer de la conscience les formes intentionnelles qui sont le résidu des sensations passées ; dans un passage où il s'agit de l'hallucination, voici ce que nous lisons : « Cela peut se produire également parfois, du fait qu'on veut délibérément imaginer ce qu'on avait précédemment perçu [32] ». Enfin, c'est encore la volonté qui pourra modeler à son gré l'image selon la forme de représentation intellectuelle qu'elle se choisit comme motif : « Il est en notre pouvoir d'élaborer des images qui soient organisées en fonction de ce que nous voulons considérer [33] ».

Concluons par une citation qui marque bien tout l'empire que la vie de l'esprit exerce, chez un être humain, sur le rythme, l'intensité, et la forme de la sensibilité interne : « Les facultés internes, dans l'ordre de l'affectivité comme dans celui de la connaissance, n'ont pas besoin des réalités extérieures. Aussi sont-elles soumises au commandement de la raison qui peut non seulement exciter ou apaiser les élans

---

agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem » (*S.c.G.*, II, c. 73, 10°).

Dans un passage où il réduit l'imagination à la cogitative, S. Thomas dit encore : « Cum phantasia movet, non movet sine appetitu ; non enim movet nisi in quantum repraesentat appetibile » (*in 3 de An.*, lect. 15).

30. « Hujusmodi... qualitates (habitus et passiones) ei (judicio rationis) subjacent in quantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter vel dispositive » (1, q. 83, a. 1, ad 5).

31. « Species quae praeexistunt in organis sentiendi, medio modo se habent inter actum perfectum et potentiam puram, sicut et species quae habitualiter existunt in intellectu ; et per solam intentionem appetitus reducuntur in actum perfectum » (*Mal.*, q. 16, a. 11, ad 5 ; cfr *ibid.*, ad 4).

32. « Hoc fit... quandoque etiam per volontatem hominis qui voluntarie imaginatur quod prius senserat » (1, q. 111, a. 3, c.).

33. « In potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus » (*S.c.G.*, c. 73, 24°).

de la vie affective, mais encore former dans l'imagination des schèmes appropriés [34] ».

Bref, à chacun des niveaux d'activité de la conscience, et donc à chacun de ses degrés d'intériorité, et par conséquent à partir de chacun de ses amours, un sens nouveau s'illumine dans le monde, mais sur certaines de ses arêtes seulement, alors que son contexte demeure enveloppé dans le clair-obscur du plan inférieur, prégnant de sens encore possible et latent. Sans pouvoir se l'expliciter, la conscience doit se borner à en éprouver la présence indistincte et voilée en même temps que la pression pathétique et discrète, l'appel aussi indéchiffrable qu'émouvant. Mais il est essentiel et souverainement précieux, sous peine de réduire tout sens à une forme vide et dévitalisée, coupée du courant vivifiant dont il n'est que la détermination abstraite, que chaque signe ou système de signes soit toujours rapporté, à la fois, à l'amour qui s'y exprime en lui donnant son accent et sa chaleur, et aussi à ce fond d'implicite par lequel il conserve ses attaches lointaines à son milieu nourricier et peut ainsi condenser en lui une foule d'autres possibilités significatives. La connaissance métaphysique se meurt si elle ne reste pas ancrée dans la connaissance spontanée; le concept, coupé de ses origines sensibles, sonne creux et manque de toutes les harmoniques qui en font la densité, la capacité de résonances diffuses et de vibrations enrichissantes.

Si nous revenons à présent à la connaissance spontanée que nous avons de Dieu, il faudra reconnaître, d'une part, combien sa formation est déterminée par les exigences de l'esprit, aussi bien que par l'attitude librement arrêtée de la volonté, et d'autre part, combien elle dépend des conditions générales et particulières de ce vécu implicite que conditionne notre situation dans le monde et notre commerce vital avec lui par la médiation de notre corps.

Si donc la figure de ce monde porte, déposé en elle, un pouvoir de signification, encore vague et imparfaitement fixé, qui fait surgir, au terme de sa trajectoire lumineuse, l'évocation du Visage divin dont nous sommes naturellement épris, c'est bien parce que cette connaissance spontanée est primitivement commandée par notre désir naturel d'union avec Dieu, inscrit dans la nature même de l'esprit à la source de son activité intelligente et aimante; et c'est à partir de ce pressentiment que l'esprit fait son choix de significations possibles, à travers les zones qu'il traverse, pour se composer, en chacune des langues dont il se sert pour célébrer le monde, un hymne à son Dieu. C'est ainsi qu'il se fait le porte-parole de la création qu'il résume en lui, et ce chant,

34. « Vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus (quibus immutentur); et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata » (1, q. 81, a. 3, ad 3).

c'est l'aveu encore gauche et balbutiant par lequel se traduit l'amour qui fait vibrer le tréfonds de son cœur.

Aussi est-ce dans l'œuvre réalisée par les âmes les plus généreuses et les plus mystiques que nous trouverons la formulation la plus correcte et la plus élevée de cette connaissance pré-philosophique de Dieu, et elle sera d'autant plus riche et apte à l'éveiller que la pureté de l'essor religieux s'allie à un don génial d'expression sous toutes les formes dont dispose la conscience humaine pour faire prendre corps à ses intentions et fournir un point d'appui et une ligne de développement à ses visées. Cette expression même, à son tour, sera d'autant plus compréhensive et chargée de sens qu'elle réussira à condenser une expérience humaine plus profonde et plus intense et qu'elle mobilisera ainsi le vécu sous-jacent où se trouve le réservoir de toutes les significations que la conscience humaine puisse expliciter. Comme « approche » de Dieu, ce qu'il y a de plus fécond, c'est ce qui parvient le mieux à faire passer, à travers la conscience sourde que nous avons de notre corps, la présence la plus dense du monde unie à l'appel le plus pur de l'esprit.

Dans la révélation universelle que Dieu nous fait de lui-même par le monde, il y a donc des ensembles que l'imagination va organiser, spontanément, ou avec l'assistance de l'intelligence déjà en acte de son objet, ou sous l'influence de la volonté élicite, de manière à en faire des symboles plus immédiatement expressifs ou des signes plus parlants, qui seront autant de signes du sacré à partir du moment où l'esprit en fera des jalons sur la voie de sa relation à Dieu. L'image sera d'autant plus riche et suggestive qu'elle aura réussi à mettre en relief, dans le complexe relativement peu différencié du donné immédiat, les traits qui correspondent aux formes les plus primitives du rapport vital qui nous unit au monde, sur la base du dispositif corporel tel que l'a fixé la nature humaine et le réseau de nos habitudes, individuelles, collectives, et ancestrales. Dans la multiplicité des significations possibles attachées à ces structures fondamentales qui sont profondément cachées dans l'épaisseur du sensible, la conscience imaginative, aimantée par le dynamisme de l'esprit, retiendra toutes celles qui se prêtent le mieux à devenir le ressort de sa visée transcendante. On comprend alors la puissance insoupçonnée de suggestivité et d'ébranlement affectif, l'ampleur et la profondeur de résonance psychique, qui caractérisent certains symboles, au niveau de l'objectivation onirique, poétique ou mythique ; elles sont proportionnelles à leur faculté d'évocation des thèmes humains les plus essentiels à l'être-au-monde. Plus il y a d'implicite que les signes mobilisent dans l'inconscient, et par conséquent plus profonde est la zone dans laquelle ils plongent leurs racines, plus aussi leur retentissement sera large et prestigieux, en raison du vaste complexe de dispositions latentes dont ils déclenchent la vibration secrète et harmonique, et plus leur pouvoir d'allusion et de résonance

lointaine sera étendu ; mais, corrélativement, plus mystérieuse et plus efficace sera, en définitive, la charge et la portée significative qu'ils offriront, comme principe initial d'impulsion et d'orientation, à la visée de Dieu [35].

Cela dit, il est aisé de voir tout le parti que *la vie religieuse* peut tirer de ces représentations et des forces affectives qu'elles mettent en branle, car cette notion spontanée de Dieu est le résultat d'innombrables interférences nouées sous le seuil même de la conscience et exerce donc son emprise sur tout ce qui meut, ou émeut, le plus efficacement l'être humain tout entier. Faute de sens critique, cette notion est inexacte ; elle reste insuffisante, c'est entendu ; mais, pour la conscience religieuse, c'est la perfection de l'amour qui supplée à l'imperfection éventuelle de la connaissance. Nous proposons, en utilisant les mots dans le sens que leur a donné la philosophie moderne depuis Kant, d'appeler cette forme de connaissance « foi » humaine ou « croyance » en Dieu.

Sans doute, dans le vocabulaire de S. Thomas, la foi paraît bien renfermer aussi l'adhésion à un témoignage ; dans l'usage que nous ferions ici du mot, cet élément ne serait pas repris ; il ne resterait donc, de la notion thomiste de foi, que l'assentiment certain à une vérité qui n'est pas rationnellement démontrée ; son fondement, à défaut d'une justification adéquate par réduction à l'évidence de principes premiers, c'est l'acte de la volonté élicite, un acte d'amour. Si, par exemple, j'adopte la doctrine dont un autre se porte garant, sans pouvoir cependant m'en rendre parfaitement raison, il y aura opinion ou foi [36] ; opinion, si mon assentiment n'est pas certain [37] ; sinon, lorsque j'admets sans hésitation ce qu'on m'apprend, je fais acte de foi. C'est bien le cas ici, semble-t-il : la vie religieuse implique l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu enveloppe, de soi, une affirmation certaine, même s'il ne se fonde pas sur la certitude du savoir. Il ne s'agit pourtant pas d'un mystère inaccessible à l'intelligence humaine laissée à ses propres ressources, mais

35. C'est à partir de là, nous semble-t-il, que la connaissance spontanée de Dieu relèverait de la « psychologie des profondeurs ». Ainsi pourrait-on exhumer, de l'inconscient dont ils constituent le noyau le plus primitif et le plus central, ces « archétypes » dont a parlé Jung, sortes de schèmes fondamentaux qui se retrouvent à la base de maints symboles, et qui demeurent identiques, dans leur type structural, sous la variété du revêtement superficiel que leur donne la diversité des cultures. D'autre part, les déviations que la psychanalyse se propose de déceler et de corriger, ce serait alors le désaccord et le conflit possible entre le symbolisme apparent, d'un côté, et l'attitude profonde de la conscience, de l'autre, et la cure psychanalytique consisterait, dans cette hypothèse, à substituer une interprétation délibérément rectifiée à l'interprétation inconsciemment faussée, par un redressement qui rétablirait le symbole conscient dans l'axe du thème inconscient qu'il doit illustrer.

36. « Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, *vel includi non manifestantur*, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel *fidem* » (*Ver.*, q. 11, a. 1, c.).

37. « De ratione autem opinionis est, quod id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere » (2. 2, q. 1, a. 5, ad 4).

puisque la vérité en cause ne se présente pas avec les caractères qui devraient en fournir les garanties objectives, c'est la volonté qui déterminera l'assentiment [38].

La connaissance spontanée de Dieu est alors virtuellement corrigée par l'amour authentique qui unit l'homme à Dieu, et d'autant plus que cet amour est plus pur et plus généreux : telle serait la situation de ceux qui, par amour pour Dieu, se donnent aux autres en se renonçant, spécialement chez celui qui pousse le dévouement jusqu'au sacrifice de sa vie ; ainsi encore de celui chez qui la prière est véritable adoration. Si une conscience ainsi disposée n'a de Dieu qu'une connaissance incorrecte ou grevée d'anthropomorphisme, elle possède cependant, dans l'amour qui l'anime, le principe d'un redressement ou d'une purification de sa spécification intellectuelle.

Nous dirions le contraire là où la connaissance spontanée de Dieu est le fait d'un égoïste, quelle que soit la forme de cet égoïsme, puisque le dieu de cette conscience humaine n'est que l'apothéose de sa propre valeur ou, plus souvent encore, d'une réalité finie, personne ou chose, dont la possession conditionne sa valeur. L'attitude esthétique, de son côté, n'implique de soi aucun engagement personnel : sa religiosité nourrie de symboles ne sera donc une approche valable de la vraie connaissance de Dieu que si pareille âme d'artiste, dans sa vie réelle, agit moralement bien et s'inspire d'un véritable amour de Dieu.

CONCLUSION

Dans les pages qui précèdent, nous nous sommes borné à étudier la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu sans faire appel à la foi surnaturelle. Mais si la connaissance est une de nos voies d'accès à Dieu, il en est une autre, qui va plus loin, et c'est l'amour. Cette ascension du cœur vers le Dieu qu'il aime, c'est l'œuvre de la volonté.

Au début de cette dissertation, il a bien été question de l'amour naturel, mais ce n'est là, nous l'avons dit, qu'une capacité d'amour, une inclination à aimer. Cet amour naturel, d'ailleurs, nous n'en avons présenté l'intervention dans la vie consciente qu'en nous limitant au domaine de la connaissance [39]. On a vu comment il conditionnait notre double connaturalité, avec Dieu et avec le monde, et comment la découverte du monde était l'intermédiaire obligé de la découverte, réflexive, de nous-mêmes et de notre relation à Dieu. A la réflexion, toute chose connue, dans le monde, devient signe; et pour celui qui pousse

38. Nous ne parlerions pourtant pas de « foi philosophique », car, à partir du moment où la connaissance de Dieu prend forme philosophique, elle n'est plus une foi, mais un savoir, au moins dans son ordre. Disons plutôt « foi naturelle » ou « croyance », comme nous l'avons proposé.

39. Incidemment, il est vrai, nous avons signalé, à propos de la connaissance spontanée que nous avons de Dieu, l'influence de l'affectivité, et notamment de la volonté élicite, sur sa formation.

la réflexion jusqu'à son terme ultime, il est signe de Dieu, car il nous renvoie à nous-mêmes et nous révèle que nous sommes capables de Dieu. *Capax Dei*[40], voilà pour S. Thomas la propriété qui définit l'esprit humain : l'esprit est essentiellement ouverture à la présence de Dieu.

Non que cette Présence me soit donnée ou me soit due ; elle est possible, c'est tout. Je ne suis même pas présent à moi-même, de cette présence lumineuse et immédiate qui serait intuition ; je ne me saisis qu'à travers le monde et par sa médiation. La présence divine est pour moi, bien davantage, hors de portée, car sa condition prochaine, ce serait que Dieu se donnât lui-même et qu'il aménageât en moi la demeure qui l'hébergerait. Mais ce que je sais, c'est que je suis radicalement capable de ce don, et que cette Présence est ce qui me tient *le plus à cœur, plus que ma propre présence intelligible à moi-même* ; c'est d'ailleurs en m'octroyant le don gratuit de sa Présence que Dieu m'ouvrirait pleinement à moi-même, car c'est en lui que se trouve la clef de ce sanctuaire secret de mon être où jaillit la source cachée de mon activité spirituelle.

Ce que le monde m'apprend, en définitive, si je déchiffre totalement la signification de son message, c'est que je pourrais rencontrer, en personne, dans ma vie la plus intime, Celui que j'aime plus que moi-même, par les fibres les plus profondes de mon être, si profondément que d'abord je ne m'en rends pas compte. C'est là ma possibilité réelle, ma possibilité suprême et la plus merveilleuse. Qu'est-ce à dire, ma possibilité ? Que je suis capable de l'accueillir, que je suis assez vaste et assez profond, comme esprit, pour Le recevoir et Le contenir, s'il lui plaît de se donner à moi. Est-ce la nouvelle de sa Visite ? Et les signes que je découvre dans le monde en sont-ils les signes avant-coureurs ? Non, aucune philosophie ne me fera respirer dans le monde le parfum d'une semblable promesse. Pour que le monde soit pour moi le porteur de cette annonce, il faut que Dieu lui ait donné ce sens et m'ait donné de le comprendre ; et la foi connaît seule les promesses de Dieu. Mais ce que sait le philosophe, sans devoir recourir à la foi[41], c'est que Dieu, en me créant dans ma condition d'esprit, s'est déjà préparé en moi une demeure à sa convenance, un séjour où il pourrait se plaire s'il daignait y venir.

Pour que mon âme s'ouvre à Dieu tout entière, il ne suffit pourtant

---

40. « Capax Dei » (cfr 3, q. 6, a. 2, c.). — Que de fois S. Thomas a établi que l'intelligence, même chez l'homme, était capable de la vision de Dieu ! Cfr *S.c.G.*, III, c. 57 (le titre) ; 1, q. 12, a. 1 ; etc. On a beau dire que le contexte est théologique ; l'argumentation est philosophique. Il ne faut assurément pas, sans préciser, définir l'intelligence comme faculté du divin ; toute faculté se définit par son objet formel ; mais toute tendance se définit par sa fin dernière. Ne peut-on pas dire alors que, si l'intelligence, sur le plan psychologique ou phénoménologique, est faculté de l'être, elle doit se définir, dans l'ordre ontologique, comme capacité de Dieu ?

41. Pour plus de précisions à ce sujet, qu'on veuille bien se reporter à ce que nous en avons dit au début de cette étude (première partie, note 8, p. 242).

pas d'avoir discerné en moi, à partir de la connaissance que j'ai du monde, la possibilité de sa Présence intelligible à mon intelligence; il faut encore que je réalise, en n'aimant rien que pour lui et à partir de lui, la possibilité de sa Présence totale dans mon cœur. C'est par la fidélité à cet amour naturel de la Lumière infinie que ma connaissance intellectuelle, en s'explicitant, enrichit finalement tout ce que je sais du sens divin qui en couronne l'intelligibilité; ainsi faut-il que ce pouvoir d'aimer dont Dieu a fait l'essence même de ma volonté et qu'il a façonné à la mesure de son amabilité infinie, s'actualise en devenant le principe régulateur qui inspire tous mes amours. Autrement dit, dans les termes que nous avons employés précédemment, si le Seigneur m'évoque à l'être et m'appelle, comme esprit, à Le connaître et à L'aimer, ma réponse ne peut se borner à écouter sa voix, à la comprendre et à Lui redire son message tel que je le déchiffre en moi et dans le monde; — cela, c'est Le connaître; — il faut en outre, parce que son appel est une création de son amour, que ma réponse se traduise par des actes qui expriment mon amour; et cette réponse-là m'engagera tout entier parce qu'elle sera mienne, pleinement, issue de ma liberté. Non pas qu'elle puisse jaillir de moi sans le soutien de Dieu, puisque c'est de Lui que j'ai reçu la faculté de L'aimer, et puisque toute réponse d'amour, de ma part, implique essentiellement l'interpellation permanente de son Amour; elle sera mienne, néanmoins, dans la mesure où, en me créant libre, Dieu a fait de moi un esprit personnel, car il n'est pas d'amour spirituel qui ne soit personnel.

Ce qu'il faudrait exposer alors, c'est le passage de l'amour naturel à l'amour élicite, avec la péripétie décisive et dramatique qu'est l'option libre. Ce qu'il y aurait à étudier, dans l'amour élicite par lequel notre vie affective s'actualise dans le monde, c'est la dialectique ascendante de la volonté, sans cesse stimulée par l'amour naturel et sollicitée par des valeurs de plus en plus élevées, mais chaque fois mise en demeure de se perdre pour se gagner, jusqu'à son épanouissement ultime dans l'amour de Dieu [42]; et ce serait, par l'explicitation totale des aptitudes généreuses que ma volonté possède en elle, marquer en moi la place de cette union, surnaturelle mais radicalement possible, où Dieu serait, en moi et avec moi, mais plus en moi que moi-même, Celui qui aime et l'Etre aimé. Car telle est, pour finir, la plénitude de présence dont je suis capable comme esprit, présence existentielle à l'Aimé en ce qu'il est pour lui-même au-delà de ce qu'il est pour moi, et donc union du cœur à cœur, plus intime encore que celle du face à face, s'il est vrai que l'activité volontaire me fait participer à la vie de l'autre tel qu'il

42. C'est là que s'imposerait, croyons-nous, une confrontation de la pensée thomiste avec les doctrines contemporaines de K. Jaspers ou de G. Marcel. Leur philosophie de Dieu, en effet, n'a pas été élaborée en fonction de la connaissance spéculative, mais dans son rapport à la volonté libre et à « l'existence », au sens actuel du mot. Peut-être un rapprochement avec « L'action » de M. Blondel serait-il également à faire à ce propos.

est en soi et pour soi, alors que, par l'intelligence, je l'accueille et j'en vis pour moi à partir de ce qu'il est en moi [43].

C'est qu'il y a deux façons de souhaiter la présence de l'aimé, et de s'y attacher lorsqu'elle est enfin donnée : ou bien j'y tiens parce qu'elle me ravit, m'enchante et me comble de joie ; ou bien j'y tiens parce que c'est sa joie à lui, parce qu'il y tient, parce que rien ne m'est aimable sinon ce qu'il aime. Dans le premier cas, l'objet de mon désir, c'est le don à recevoir de lui, et pour l'esprit que je suis, ce serait d'en recevoir la connaissance exhaustive autant que j'en suis capable ; mais, dans le second cas, cet objet, c'est lui-même, lui, et non ses présents, sinon parce qu'il m'y appelle et veut me les accorder. Le terme de ma finalité intellectuelle, c'est la présence intelligible de l'aimé en moi ; s'il m'est présent, ce désir naturel est comblé. Le terme de ma finalité volontaire, c'est ma présence à l'aimé, et s'il y a désir en cet amour, c'est le désir d'une appartenance plus complète, d'un don de moi-même plus intégral. L'intelligence, surnaturalisée par la foi, aspire à la joie de l'extase dans laquelle me plongerait cette Présence transcendante ; la volonté, surnaturalisée par la charité, aspire à une union de plus en plus extatique à la joie de l'Aimé. L'amour, dit S. Thomas, est plus extatique que la connaissance de l'être aimé, car l'union réalisée par l'amour est plus profonde que l'union réalisée par la connaissance : *Amor est magis unitivus quam cognitio* [44].

Si donc on voulait dresser la carte complète de notre itinéraire spirituel, ce sont les chemins de l'amour dont il faudrait encore relever le tracé. La présente étude se devait de faire entrevoir, en finissant, cette autre démarche de l'esprit. De ce diptyque, notre projet actuel n'a voulu expliquer que le premier volet.

Eegenhoven-Louvain J. LEGRAND, S.J.
95 chaussée de Mont-Saint-Jean.

---

43. Ce que nous voulons dire par là, c'est que, sous peine de compromettre la distinction réelle de l'intelligence et de la volonté en tout esprit créé, leur objet, même quand il s'agit de la fin dernière, ne peut être formellement identique : la volonté a pour objet le réel tel qu'il est en soi, dans sa réalité concrète ; l'intelligence a pour objet le réel tel qu'il est en moi, comme intelligible commensuré à ma capacité d'assimilation intellectuelle (cfr 1, q. 59, a. 2, c.). Sans doute l'amour élicite doit-il être spécifié par la connaissance : c'est à partir de ce que le réel est pour moi, et donc selon son intelligibilité, qu'il est l'objet de l'acte volontaire, mais celui-ci, à travers la « ratio rei intellectae prout est in intelligente », se termine à la « res ipsa prout est in se ». Nous ne croyons pas que ce soit là une infidélité à l'intellectualisme professé par S. Thomas, car la fin dernière, en tant qu'elle est l'actuation complète de la conscience par la possession de toute la richesse intelligible dont elle est capable, est bien un acte de connaissance, et pourtant la volonté demeure le principe d'une activité qui nous unit à Dieu en ce qu'il a de transcendant à son intelligibilité pour nous. Distinction comparable à celle que nous mettons entre fin dernière « subjective » (adeptio rei) et fin dernière « objective » (res ipsa : cfr 1. 2, q. 3, a. 1, c.), à ceci près qu'il faudrait alors entendre par fin dernière objective la réalité elle-même, non pas absolument, mais selon la connaissance que nous en avons.

44. Cfr 1. 2, q. 28, a. 1, c. et ad 3.