NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

79 Nº 8 1957

Deux textes inédits : I. Conscience humaine. II. Dieu

Pierre SCHEUER (s.j.)

p. 816 - 827

https://www.nrt.be/it/articoli/deux-textes-inedits-i-conscience-humaine-ii-dieu-2334

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Deux textes inédits du R. P. Pierre Scheuer, S. J.

I. Conscience humaine

L'objet de la psychologie est donné par le « moi ». Ce qui dit « moi » est appelé « esprit ». Ces deux notions sont convertibles. Le moi est la même chose que la conscience ou la présence d'un être à soi-même. La connaissance est incommunicable parce que l'être propre est incommunicable (un autre ne saurait avoir conscience pour moi et de moi) ; elle appartient en propre à celui qui la possède.

Le moi est la forme générale de l'identité active.

I. — LE MOI EN GENERAL.

Nous ne prouvons pas à priori la possibilité de la connaissance. Mais le fait est que j'affirme l'être en chacun de mes jugements. Or le mot « être » n'a un sens que parce que je peux dire « moi », et « moi » n'est pas une position statique toute passive, mais une activité. Une activité relie le principe à l'effet ; donc l'activité intérieure relie l'être à lui-même. C'est le fait de la connaissance, l'être se présentant à lui-même, l'être présent lui-même en lui-même. Donc la conscience est l'acte fondamental de la connaissance. On pourrait encore donner cette thèse autrement. Un être qui serait absolument dépourvu de conscience serait pour lui-même comme n'étant pas ; il ne serait que vis-à-vis des autres. En d'autres termes, il serait uniquement relatif sans aucun fond d'Absolu. Telle est la condition de la matière première en tant que telle, qui n'a aucun être à soi, qui ne l'a que par la forme et pour la forme. La matière première, d'elle-même, est le terme imperfection, la potentialité, et donc est totalement dépourvue de ce qui revient à l'être parce qu'être. Aussi la matière première qui n'est qu'un relatif, est-elle tout à fait dépourvue de conscience à n'importe quel degré.

Le moi est réalisé différemment d'après les différents degrés d'être : cela, conformément au principe d'analogie.

En Dieu, dans l'*Esse*, l'identité avec soi-même est absolue ; elle décroît dans les degrés inférieurs dans la proportion où l'acte se combine avec son opposé. Si l'identité n'est pas absolue, elle se combine avec son opposé, c'est-à-dire avec la distinction. Tout être qui n'est pas Dieu, est d'une certaine façon distinct de lui-même. On se rappellera que la division de l'être a été faite selon ce principe[1]. Ainsi l'ange en tant qu'*esse* est distinct de lui-même en tant qu'essence. L'être corporel en tant que forme est distinct de lui-même en tant que matière. Ces diversités se traduiront par les diversités correspondantes dans le mode de conscience.

II. — LE MOI HUMAIN.

Dans l'homme, l'identité avec soi-même n'est pas absolue, mais n'est autre chose que l'unité de la matière et de la forme. La conscience humaine sera donc la mise en acte ou l'exercice de cette unité-là. On y trouvera donc deux termes : elle sera composée comme son objet lui-même : c'est un être composé qui connaîtra sa composition et d'une manière composée.

---

1. Cfr *Notes de Métaphysique*, III, 1.

Il y a donc dans la conscience humaine un double terme en présence : c'est ce qu'on appellera le moi-sujet et le moi-objet. Ce double moi est une seule et même réalité présente à elle-même et dédoublée à ses yeux. Le Moi-*sujet*, c'est la forme en tant que telle. Dans cette dualité (moi = moi), elle est présente à elle-même, mais en face de l'autre terme avec lequel elle ne fait qu'un et qui est un élément matériel. Et c'est cet élément qui est le Moi-*objet*. — Donc le *moi-sujet* exprime la présence et l'activité de la *forme* et c'est lui qui est le principe d'activité de la conscience. Le *moi-objet* exprime la présence de l'élément matériel, il est le *terme* de l'activité de la conscience.

« Moi, je suis moi ». — Le premier moi est le moi-objet qui est identifié avec le moi-sujet par le moi-sujet.

III. — CONSEQUENCES.

De là découlent les points suivants :

1. — L'acte de conscience est impossible si l'élément matériel qui entre dans la constitution humaine n'est pas présent à la pensée, c'est-à-dire s'il n'y a pas un acte sensible, parce que le corps n'est présent à la pensée que par une activité corporelle.

2. — Il faut distinguer :

a) la conscience humaine propre à l'homme tout entier,

b) la pure conscience du soi.

La *première* a pour expression : « moi, je suis un homme », ou, tout ce qui la suppose : « Je vois » etc... Elle prend donc nécessairement *la forme judicative* à cause de la dualité de ses termes. Quand je dis « j'ai un corps affecté de la couleur blanche », c'est bien la sensation de blanc qui devient l'objet de la conscience, qui est perçue *comme m'appartenant*, mais ce n'est pas par le corps que cette perception a formellement lieu.

Tandis que la *seconde* (la pure conscience de soi) est celle qui convient à l'esprit humain en tant que tel. Elle est abstractive et n'est possible que si l'on écarte comme un « non-moi », tout ce qui n'est pas le moi-sujet. Elle est aussi négative quant à la forme : car elle consiste pour le moi-sujet à se saisir comme moi-sujet, donc par négation de tout ce qui est le moi-objet. Et par conséquent sa propre forme cesse d'être judicative; l'expression qui lui convient est *le simple mot « Moi »*.

3. — Ce moi-sujet peut être appelé vide d'une certaine façon; car enfin ce n'est plus que la forme de la conscience, l'« id quo »; mais ce qu'est le moi (sensible), l'« id quod », n'est pas présent. C'est la différence qu'il y a entre la conscience de l'esprit humain et la conscience angélique.

4. — Mais cette conscience vide n'est pourtant pas vide à la façon d'une matière première. Ce n'est pas totalement et exclusivement un « quo »; mais un « quod » y est déjà présent implicitement. L'erreur kantienne consiste à avoir méconnu cette vérité, c'est-à-dire que *le moi-sujet pourra, par sa propre activité, par voie analytique, se reproduire à ses yeux comme moi-objet*. Et ce moi-objet sera identique au moi-sujet parce qu'il sera la substance spirituelle elle-même. Ce ne sera plus le moi matériel par lequel on a débuté et que le moi-sujet a rejeté. Cette conscience explicite reprend *la forme judicative*, mais ses jugements sont analytiques, tandis que les premiers étaient synthétiques.

5. — Et ici un progrès est possible. De plus en plus les deux termes se rapprochent sans jamais se confondre. L'esprit tend à avoir la conscience intuitive de soi où il serait tout à la fois Sujet et Objet, en dehors de cette forme judicative ou discursive. Telle serait la conscience angélique : sa pleine réalisation est impossible. Cependant elle n'est pas tout à fait irréalisable, parce que l'esprit humain finit où commence l'ange; cette conscience intuitive où l'esprit se révèle à lui-même et est connu d'une façon positive (plus seulement par négation com-

me dans la conscience sous forme négative du commencement) est bien connue des métaphysiciens; dans le passage des opérations discursives de la raison et de la conscience à l'opération intuitive, consiste la *mystique « naturelle »*. Et dans la mesure où l'esprit par soi-même a déjà de soi-même une connaissance intuitive, tous les autres objets qu'il connaissait abstraitement en fonction de soi-même deviennent également termes d'intuition. Il n'y a pas lieu de développer ici ce point. Disons seulement que la mystique naturelle n'est pas une fiction vaine; elle diffère de la mystique surnaturelle parce que la première a pour principe l'intuition de l'esprit, la seconde, l'intuition de Dieu ou d'un effet divin dans l'esprit.

6. — Dans le moi, se fait *la rencontre du réel et de l'idéal*. Le réel c'est l'être en soi; l'idéal, l'être tel qu'il doit être conformément aux exigences de la pensée ou l'être en tant qu'intelligible. Donc, pris dans les deux sens, l'être est identique à lui-même; c'est ce qu'énonce le principe d'identité dont les deux termes sont le réel et l'intelligible. Or le moi est précisément l'identité active : c'est le point où le réel rencontre l'idéal; c'est un réel qui se pense lui-même; c'est un fait ou un réel qui est une idée; c'est l'être présent à lui-même; en tant qu'être, c'est le réel; en tant que l'être présent à lui-même, c'est l'intelligible.

Toute certitude n'est que la participation de la première certitude par laquelle un « moi » est certain d'être « moi ». Aucune identification du réel et de l'intelligible, c'est-à-dire aucune pensée, ne pourrait avoir lieu si la première identité concrète n'était posée. En effet si l'identité du réel et de l'intelligible était tout entière à faire, si déjà elle n'existait, elle ne saurait avoir lieu. Si on la fait, c'est-à-dire si on la pense, c'est qu'elle doit être faite; et de quel droit affirmerait-on qu'elle doit être faite, si par essence l'être n'était de la pensée, si dès le commencement, au centre le plus reculé où le mot « être » reçoit un sens, déjà il n'apparaissait comme l'identité du réel et de l'intelligible. En somme le mot « être », l'être qui se révèle à nous n'est pas une pensée abstraite, un concept vide, c'est le concret, et ce concret est l'identité de deux termes : réel et idéal. Aussi n'avons-nous pas d'autre preuve à apporter de notre principe fondamental, sinon de dire qu'il y a un fait qui se pense lui-même; que ce fait, c'est « moi »; que quand j'applique le mot « être », je ne fais que transposer cette appréhension à d'autres choses; qu'enfin si l'être n'est pas conçu par homologie avec la présence du moi au moi, il n'a plus aucun contenu, aucun sens, et n'est plus qu'un assemblage de lettres.

Il y a donc une première nécessité, celle qu'un fait soit une pensée, et comme l'être n'a de sens que par analogie avec cette nécessité concrète en nous, il s'ensuit que tout ce qui est doit être réductible à la pensée, c'est-à-dire identique à l'idée : c'est ce qu'énonce d'une manière universelle le principe d'identité (le premier principe abstrait).

Ainsi la connaissance humaine n'est pas un système de vérités abstraites qui se déroulent devant l'esprit, qui ne sont qu'un objet devant le sujet et extérieures à un sujet, mais elle est un ensemble dont le sujet lui-même fait partie; notre existence fait partie de l'ensemble des choses, et c'est en tant que cet ensemble prend la forme du sujet conscient que nous disons que cet ensemble devient connu.

IV. — UNE PARENTHESE : OBJECTION ET REPONSES.

On dira peut-être que la métaphysique conçue de la sorte devient de l'empirisme *parce que* notre moi est un fait contingent, et que, le principe étant un contingent, toute nécessité disparaît.

Première réponse. — La métaphysique ne saurait être, comme on le demande, un système de vérités absolument indépendant de l'existence du sujet qui le possède.

Une pareille métaphysique serait un pur idéalisme. Illusion qui juxtapose les contraires, les additionne au lieu de les concilier. La vérité n'est ni dans l'Idéalisme seul, ni dans le Réalisme, mais dans la conciliation des deux : il faut que la connaissance du fait empirique soit identiquement celle de l'ordre nécessaire, et inversement il faut qu'un cas concret soit en même temps une idée, conciliation qui n'existe que dans le moi et qui n'est possible qu'en établissant le moi comme principe concret de toute connaissance. C'est ainsi que la connaissance humaine ressemble à la connaissance divine. La connaissance de Dieu est empiriste au sens le plus radical du mot; elle est contenue tout entière dans l'appréhension du fait de l'existence divine. Elle est absolument idéaliste, parce qu'elle est l'intuition de l'idée première et de la suprême nécessité. Dieu est le fait qui est identiquement l'idée; et aucune connaissance à aucun degré, n'est possible que pour autant que cette synthèse soit reproduite.

La séparation de l'ordre idéal et de l'ordre réel constitue l'erreur kantienne : elle détruit radicalement le concept même de « connaissance ».

La connaissance n'est pas un objet devant un sujet, objet nécessaire devant un sujet contingent, mais elle est l'acte commun du connaissant et du connu. Elle est synthèse active, vivante, concrète, de l'objet et du sujet.

Seconde réponse. — *Il conviendrait de définir tout d'abord le mot « nécessaire ».*

Que veulent dire ces mots « l'être en soi est nécessaire » ? Le mot « nécessaire » signifie un rapport. Quand je dis « il est nécessaire que la somme des trois angles d'un triangle égale deux droits », je veux dire que cette somme doit être conforme à ma démonstration, c'est-à-dire que la somme réelle des angles donnés égale cette somme en tant que pensée. Et de nouveau ma démonstration elle-même est nécessaire parce que la proposition qui en est le conséquent (le « quod », ce que je pense) doit être conforme à des principes antérieurs, c'est-à-dire la somme même doit être conforme aux exigences de la pensée. Et ainsi, si l'on remonte jusqu'au point où l'on ne sait plus reculer, pourquoi dira-t-on qu'il est nécessaire? Parce qu'il est le premier et qu'il n'y a rien en dehors de lui et par lui. Donc le mot « nécessaire » ne convient pas à l'objet en soi ni au sujet en soi ; il convient au rapport des deux.

Et pourquoi ce rapport des deux est-il nécessaire?

Parce qu'il est le commencement, et parce que, si on le supprime, il n'y a plus aucune pensée, c'est-à-dire aucun rapport d'un objet à un sujet. Ce rapport se pose lui-même.

Notre métaphysique traite de l'être en tant que nécessaire; car toutes les propositions qu'elle édifie, sans en excepter aucune, sont des modalités de la nécessité. Elles sont toutes prouvées par la considération qu'à penser autrement, on ne pense pas la synthèse de l'objet et du sujet, du réel et de l'intelligible, c'est-à-dire qu'on ne pense pas le nécessaire.

Telle est la différence qu'il y a entre la métaphysique et la connaissance empirique ou physique. C'est que dans cette dernière on a bien un rapport de l'être à la pensée, mais ce rapport lui-même n'est pas connu; elle est donc une pensée qui pense quelque chose, mais qui ne se pense pas elle-même; et elle porte sur un fait qui est bien ramené à la pensée, mais qui n'est pas saisi en tant que ramené à la pensée.

Quand on dit que la métaphysique a pour objet l'être en tant que nécessaire, le sens n'est pas qu'elle se porte sur une classe spéciale d'objets qui sont nécessaires, à l'exclusion d'autres objets qui seraient contingents (tout ce que est, est objet de la métaphysique); qu'elle connaît ou qu'elle démontre des possibilités intrinsèques; mais seulement qu'elle connaît sous forme de nécessité, de nécessaire, c'est-à-dire en ramenant au principe qu'est la nécessité.

Le mot « contingent » lui-même ne signifie pas une propriété que les choses ont en elles-mêmes, indépendamment de la pensée, il veut dire simplement que

si eux sont impossibles sans la pensée (en tant que tels, ils sont du nécessaire) pourtant, la pensée est possible sans eux. Si la pensée disparaissait, ces êtres-là disparaîtraient aussi, mais l'inverse n'est pas nécessaire. La pensée postule l'identité entre l'être et l'intelligible; elle est donc impossible si on n'a pas l'être adéquat à l'intelligible, qui est Dieu. Cet être-là lui suffit; tandis qu'elle reste parfaitement possible si disparaissaient les êtres inadéquats à l'intelligible. Pour cela, *Dieu seul est nécessaire en soi* parce que son affirmation est impliquée dans l'identité fondamentale, dans celle du nécessaire : si l'Intelligible parfait n'était pas réel, on ne pourrait pas dire que le réel est intelligible. *Les êtres autres que Dieu sont dits contingents* parce que leur affirmation n'est pas impliquée dans celle du premier principe ou du nécessaire.

V. — AUTRES CONSEQUENCES.

Le moi est le centre de référence aussi bien pour les vérités d'ordre empirique pour pour les vérités d'ordre idéal.

J'affirme les existences concrètes, d'abord celle de mon corps parce qu'elle est contenue dans la conscience que j'ai de moi-même, et celle des autres corps parce qu'ils sont impliqués dans la conscience de mon corps.

En un mot, tout l'univers est réel pour moi, parce qu'il est un tout, et que dans ce tout, mon corps est une partie et que je coïncide par mon corps avec une partie de ce tout. Que je laisse surgir un doute dans mon esprit sur l'existence réelle de mon corps, le doute s'étend à l'instant sur l'existence réelle du cosmos (acosmisme). Ce doute sur la réalité de mon corps personnel est possible, parce que, bien que compris dans l'objet de la conscience, il n'appartient pas à la forme même de l'homme; bien qu'intérieur à l'acte de conscience, il reste toujours extérieur; il n'est pas l'esprit, mais ce qui a l'être par l'esprit, de sorte que l'entendement peut opérer une dissociation, tandis qu'il ne saurait le faire pour le moi formel.

De même pour le temps, le moi fournit le point de repère : le présent, c'est mon existence; exister et exister à l'instant présent, c'est une tautologie. Est présent également tout ce qui est l'objet de ma sensation présente, le passé et le futur n'ont de sens que par rapport au présent qui est « mon présent »...

Voilà pour *l'ordre empirique.*

De même pour *l'ordre idéal,* pour les vérités nécessaires; elles sont affirmées par moi parce qu'elles sont « *ma* pensée », sans que pourtant elles cessent d'être *la* pensée ou la vérité *en soi* pour les raisons que nous avons données en commençant.

Ainsi tout être est comme un centre relativement premier; c'est ce qui fait sa ressemblance avec Dieu. Du centre qu'il constitue, tout être saisit l'absolu des choses, mais d'un centre qui n'est pas le centre absolu, d'un centre relatif. Tout être saisit donc, entre en communion avec l'absolu des choses relativement. Cette relativité diffère d'après la composition d'Acte et de Puissance.

Nous découvrons dans tout être, dans sa connaissance et son amour, une synthèse d'absolu et de relatif. Le relatif est exigé parce qu'autrement cet être serait Dieu; et l'absolu est nécessaire, c'est-à-dire que tout être est le centre ultime de sa propre activité, parce qu'autrement, il ne serait plus que relatif, il ne serait que matière première, il cesserait d'être « ens actu », toutes conséquences rejetées par le principe d'homologie.

La thèse que nous venons d'exposer est celle qui fait le point de vue de la Monadologie de Leibniz. Toute monade est la représentation du monde entier... L'erreur qui accompagne cette vérité vient de la méconnaissance de la dualité « acte et puissance », « matière et forme ». Les monades de Leibniz sont des formes simples. D'après nous, les monades, c'est-à-dire les substances particulières, ne contiennent l'être que dans la mesure où elles participent à l'acte, donc en

acte pour autant qu'elles sont en elles-mêmes « ens actu », et en puissance, et en puissance seulement, dans la mesure où elles sont « ens in potentia ».

VI. — ONTOLOGIE DE L'AME HUMAINE.

L'ontologie de l'âme humaine ne doit pas nous arrêter longtemps. Les différentes thèses de la psychologie rationnelle ont déjà été rencontrées et elles sont purement analytiques.

Il faut affirmer de l'âme tout ce qui convient à la forme comme telle parce qu'elle est une forme subsistante « habens esse ratione sui ». Il faut rejeter d'elle tout ce qui convient au composé de matière et de forme, car elle n'est pas ce composé, elle n'est pas une synthèse d'opposés. Enfin, comme elle est une forme dans la matière, « habens unum esse cum corpore », il faut déterminer ses prédicats d'après cette condition spéciale.

L'ontologie de l'âme humaine a pour but propre de déterminer analytiquement ses propriétés en tenant compte de cette double note : « forme subsistante », « unum quid cum corpore ».

Ne rien attribuer qui serait négation de l'esprit, ne rien attribuer qui méconnaîtrait l'union avec le corps.

Cela revient pour ainsi dire à tracer deux limites : l'une au delà de laquelle commence le pur esprit, l'autre en deçà de laquelle commence le corps comme tel avec sa forme matérielle. Le domaine de l'âme est entre ces deux limites.

Parcourons rapidement les différentes *thèses classiques.*

Les deux thèses fondamentales que *l'âme est forme du corps* et qu'*elle est esprit* ne doivent pas être déduites; elles forment le principe même de notre système.

A. — *L'âme rationnelle est identiquement l'âme végétative et sensitive.*

Ce point a été démontré plus haut. D'ailleurs, si l'âme s'unissait à un corps déjà informé, les deux termes de l'union ne seraient pas deux éléments opposés et définis par leur opposition. Les deux termes ne peuvent être que l'acte et ce qui de soi est entièrement opposé à l'acte.

B. — *L'âme est créée par Dieu* au moment de son information dans le corps.

Elle est créée parce qu'esprit; elle n'est aucunement produite par des agents naturels parce qu'esprit.

Elle est créée quand un corps est disposé à la recevoir, donc quand elle est exigée par la matière « proxime disposita », parce qu'il y a un « unum esse » avec l'homme : il faut que son origine coïncide avec celle même de l'homme. Si Dieu la créait antérieurement à son union avec le corps, il lui donnerait une origine convenant au pur esprit. Bien qu'esprit, l'âme est pour le corps, et donc elle n'a de titre à être que pour autant qu'un corps est prêt à la recevoir.

C. — *L'âme est immortelle.*

Autrement elle ne serait pas esprit. Elle n'aurait pas d'*esse ratione sui.* Dans l'état de séparation, elle ne doit pas disparaître avec le corps bien qu'elle soit pour l'homme; parce qu'une fois qu'elle existe, elle a en elle-même le principe ontologique et la finalité qui demandent la survivance, quoiqu'elle n'ait pas la perfection et la finalité qui rendent possible une origine indépendante du corps.

D. — *L'objet adéquat de sa connaissance est l'être.*

Autrement, son objet serait déterminé, elle serait un composé d'acte et de puissance.

Et *l'objet propre est l'essence des choses matérielles,* parce qu'étant forme du corps, sa connaissance doit être celle de l'homme, celle donc à laquelle, à sa ma-

nière, peut participer le corps. — Qu'elle pense l'être, cela est dû à la perfection de sa forme spirituelle; que l'être soit pour elle déterminé par le sensible, cela tient à sa condition de forme du corps.

Qu'elle puisse s'élever au dessus de l'objet propre et connaître Dieu même, cela tient à sa perfection de forme spirituelle; qu'elle ne puisse se représenter ses objets supra-sensibles sous forme propre et intuitive, et qu'elle n'y arrive que d'une façon abstractive et négative, cela tient à sa condition de forme du corps.

Qu'elle puisse se connaître elle-même et dire « moi », être un premier principe concret de connaissance abstraite, cela tient à sa perfection ontologique. Mais que cette conscience ne soit pas toujours actuelle, que, dans sa conscience, elle se représente comme opposée à elle-même, comme extérieure à elle-même, et qu'elle ne connaisse ses propriétés que par négation de formes sensibles, ou, en d'autres termes, qu'elle soit tout d'abord un phénomène à ses yeux et n'arrive à la vérité absolue sur elle-même que par voie de négation, cela tient à sa condition de forme du corps.

Ainsi de suite; ... tous ces points ont été parcourus et définis; ... toute notre doctrine ne fut que l'application de la règle de l'identité de l'être avec soi-même : esprit et forme du corps.

L'âme n'a pas d'idées innées, sinon elle serait entièrement indépendante, quant à l'exercice de sa pensée, de la sensibilité; elle serait un pur esprit. *Elle doit acquérir ses idées,* passer de la puissance à l'acte, parce qu'elle est forme du corps.

Elle a donc besoin de la sensibilité, et elle en dépend pour l'acquisition et l'exercice de ses idées. Et pourtant, *elle n'est pas passive* par rapport à la sensibilité, sinon elle ne serait plus forme spirituelle.

Il y a en elle l'intellect agent, formule de conciliation, parce qu'il exprime ce qui est exigé simultanément par les deux notes de la définition de l'âme : toute notre doctrine n'est qu'une théorie de l'intellect agent.

Toujours le même procédé pour les autres thèses de la connaissance humaine. On déduira qu'elle est judicative, ratiocinative, etc...

E. — *L'âme est douée de volonté* (appétit du bien rationnel).

Parce qu'elle est esprit. Pour la même raison, *elle est libre,* parce que la liberté est pure activité, sans mélange de passivité. Si l'âme n'était pas libre, elle serait synthèse d'opposés, elle serait corps.

Mais l'exercice de la liberté n'est possible que sous les conditions qui dépendent du corps; l'âme agissant, tout l'homme doit agir; il faut donc que l'acte libre de l'âme soit aussi, à sa manière, un acte de l'appétit sensible; si donc l'appétit sensible pour une raison quelconque est tout à fait incapable de mouvement correspondant à un choix de la volonté, celui-ci devient impossible [2]... etc.

F. — (Passages extraits du fragment intitulé *Volonté humaine*) — *L'intelligence et la volonté ont une antériorité relative l'une par rapport à l'autre.*

Il faut une appréhension de l'intelligence pour qu'une matière soit offerte à la volonté : *ignoti nulla cupido.* Mais la volonté peut aiguiller l'intelligence dans tel ou tel autre sens.

Ainsi on sera théiste ou panthéiste, matérialiste ou spiritualiste, parce que la

2. Nous pourrions comparer cette thèse du P. Scheuer à la thèse de la « dépendance extrinsèque » : si la connaissance sensible était tout à fait incapable de s'exercer, l'intelligence ne pourrait pas affirmer l'être. Nous pourrions même généraliser la thèse : une décision libre ne peut pas avoir *pour objet* une violation des lois physiques (sauf la décision de prier pour obtenir un miracle; mais alors c'est la décision divine qui exauce la prière humaine et qui fait le miracle). Tout ceci laisse intacte la thèse de la liberté humaine : *l'exercice* de la liberté, pris en lui-même, transcende les lois physiques. (G. I.)

volonté a imposé son choix ; et elle l'impose parce que l'une ou l'autre doctrine est conforme au mode d'amour que la volonté a choisi préalablement. La condition pour arriver à la pleine vérité consiste moins dans l'excellence des facultés appréhensives que dans la volonté droite, *qui décide d'aimer d'après ce qui est, et non pas de juger ce qui est d'après un amour accepté préalablement.*

Tel est bien l'enseignement de l'expérience. Sur tous les grands sujets moraux, sociaux, philosophiques, etc... qui intéressent immédiatement l'être même et la destinée de l'homme, les avis sont partagés. La vérité est presque toujours très simple et à portée immédiate ; il suffit de vouloir remonter aux principes dont elle découle. Mais on remontera ou on ne remontera pas à ces principes, on s'arrêtera à mi-chemin, on sera logique avec intransigeance ou avec conciliation, d'après le désir qu'on a que telle doctrine soit vraie plutôt que telle autre. Les discussions sont donc plutôt stériles, car l'homme juge en fonction de ses habitudes, de ses intérêts, de ses goûts, du courage plus ou moins grand dont il a conscience au fond de lui-même, éléments dont aucun n'est du domaine de la discussion. L'éducation intellectuelle comprend évidemment la formation logique, l'acquisition des méthodes fondées sur l'objet propre des sciences ; mais elle doit tout d'abord comprendre l'éducation morale, qui apprendra la droiture et la probité, et qui donnera ensuite le courage de voir ce qui est, quelques sacrifices que puisse ensuite demander l'acquisition de cette connaissance.

II. Dieu

Il y a deux questions à poser :
1) pourquoi *l'affirmation* de l'existence de Dieu est-elle nécessaire?
2) en quoi consiste *notre* connaissance de Dieu?

I

Nous posons la question : « pourquoi l'affirmation de l'existence divine est-elle nécessaire » et non pas « pourquoi l'existence divine est-elle nécessaire » ? Cette question impliquerait l'argument ontologique et serait aussi extravagante que la question suivante : « pourquoi Dieu est-il *ipsum esse*? » Nous rejetons l'argument ontologique sous toutes ses formes. C'est un procédé analytique qui va du même au même ; donc, un jugement qui n'en est pas un. D'ailleurs les raisons pour lesquelles nous le rejetons ont déjà été exposées en différents endroits, à l'endroit surtout où nous avons expliqué le sens du mot « esse ». Connaître que Dieu est nécessaire, c'est savoir qu'il est et qu'il n'y a rien d'antérieur à lui. La question revient donc à savoir pourquoi nous affirmons qu'il y a quelque chose de premier et que ce premier est *ipsum esse*.

Réponse : En vertu du principe d'identité en tant que principe synthétique. Ce principe affirme l'adéquation de l'être et de l'intelligible. Il n'y aurait pas d'adéquation si les deux termes n'étaient pas égaux, s'il y avait moins d'être que d'intelligible, et si l'intelligible dépassait l'être. Ce serait le cas si le réel était fini, si tout ce qui est était composé de puissance et d'acte. De pareils objets, finis, potentiels, ont de l'intelligible dans la mesure de leur acte, ne sont que partiellement et incomplètement adéquats à l'intelligible, mais ne sont pas l'intelligible. Donc l'intelligible, ou, si vous voulez, ce qui dans l'intelligible dépasserait le réel, serait en soi du néant ; l'intelligible serait le non-être. — L'affirmation de Dieu est donc impliquée dans ce qui est le principe même de la pensée. Penser, c'est affirmer Dieu. Dire qu'il ne faut pas s'élever du fini à l'infini, c'est dire qu'il ne faut pas penser.

Nous n'affirmons pas qu'une pensée soit nécessaire, ni surtout que la nôtre soit nécessaire, affirmations absurdes l'une et l'autre. La première, qui consiste

à dire que la pensée est nécessaire, reviendrait à l'argument ontologique; et la deuxième implique en outre l'affirmation à priori que notre pensée serait la pensée divine.

Mais notre affirmation porte sur ces termes-ci : la pensée en soi est identiquement affirmation du divin. *Si* donc une pensée est exercée, Dieu est affirmé comme objectivement existant et nécessaire; et cette affirmation est vraie infailliblement et ne demande aucune autre preuve en dehors d'elle-même, parce que si elle était fausse, fausse serait également l'identité de l'être et de l'intelligible, et par conséquent la pensée, *qu'on suppose existante et s'exerçant,* et qui par essence est cette affirmation, ne serait plus la pensée. Supposez que ma pensée puisse un instant douter de l'existence de Dieu, elle se demanderait si elle est vraiment affirmation d'une pareille identité. Or, *même en doutant,* elle reste une pareille affirmation. Ce serait donc de la contradiction introduite dans la pensée.

Résumons. Pourquoi affirme-t-on Dieu? Est-ce par intuition? Non. Est-ce à la suite d'un processus analytique? Non. Est-ce conséquemment à quelque raisonnement? Pas davantage. C'est en raisonnant que nous parvenons à nous rendre compte de ce qu'est la pensée et que nous nous prouvons que Dieu est l'affirmation toujours présente; mais ce n'est pas à la suite d'un raisonnement que cette affirmation commence en nous [3]. Et partant, sans « principe », sans intuition, sans argument ontologique, nous affirmons Dieu de la seule façon dont il peut être affirmé. N'ayant pas de principe, Dieu ne saurait être affirmé en vertu d'un principe distinct de lui. L'être est parce qu'il est l'être; et la seule raison d'affirmer l'être, c'est donc qu'il est l'être. Et c'est bien ainsi que d'après l'explication précédente, nous affirmons Dieu. Dieu existe, Dieu est, parce qu'il est l'intelligible, parce qu'il est l'être.

Cette doctrine est d'ailleurs parfaitement conforme au principe d'analogie. Les caractères de l'être en soi se retrouvent à tous les degrés d'après le coefficient de ce degré. Or, quel est le propre de l'affirmation de Dieu? En d'autres mots, comment existe-t-elle en Dieu? Sous la forme parfaite. Dieu se connaît comme être parce qu'il est être. Dieu est l'union parfaite de l'être et de la pensée. Il ne se démontre pas, il ne se prouve pas à lui-même. Il est de l'essence même de ce qui est premier et parfait d'être affirmé parce qu'il est premier et parfait. Un être est affirmé à cause de ce qui fait qu'il est affirmable. Par conséquent, partout où l'affirmation de Dieu est répétée, elle devra garder ce caractère; mais il faudra le concilier avec le caractère opposé, proportionné au degré ontologique de l'intelligence qui affirme. Si donc l'affirmation de Dieu, caractérisée comme nous venons de le faire, peut être appelée affirmation à priori, parce qu'elle ne s'appuie pas sur un principe différent de Dieu, qui lui serait postérieur, on doit dire *dans ce sens* que l'affirmation de Dieu absolument à priori n'existe que dans la pensée divine, et que, dans toute pensée créée, elle se combine avec le caractère opposé : elle est tout à la fois à priori et à posteriori.

---

3. Rappelons ce que nous avons dit dans notre article *Une Métaphysique « intérieure » et rigoureuse,* p. 25. — Pour que je puisse affirmer en propres termes, *in actu signato,* que Dieu existe, je dois faire un raisonnement : en cela, ma connaissance de Dieu est une participation *déficiente* de la Pensée qui se pense. Le P. Scheuer lui-même va le dire dans sa seconde partie. Mais *in actu exercito,* l'affirmation de l'existence de Dieu, plus précisément, le concours divin à mon opération judicative, la motion radicale exercée sur mon intelligence par la Fin dernière, par la Cause première, est en moi le premier moteur de ma première action intellectuelle (considérée selon sa réalité), de ma première affirmation, que celle-ci ait pour objet du blanc, du rouge, ou du chaud. (G. I.)

II

Nous voici arrivés de la sorte à la seconde de nos deux questions : le mode propre que l'affirmation de Dieu prend dans l'intelligence créée en général et dans l'intelligence humaine en particulier. Dans cette dernière, il y a deux degrés d'imperfection : le premier qui lui est commun avec l'intelligence angélique et qui dérive de la composition d'essence et d'*esse*, le second qui est le propre de l'intelligence humaine, et qui dérive de la composition de matière et de forme.

L'affirmation de Dieu *dans l'esprit créé* diffère de celle par laquelle Dieu s'affirme lui-même, parce que celle-ci est l'affirmation de ce qui est premier par ce qui est premier, et que celle-là est l'affirmation de ce qui est premier par un principe subjectif qui n'est pas premier. Nous avons exposé comment le « moi » dans chaque intelligence est le premier principe concret. Donc Dieu connu par Dieu, c'est le moi divin affirmé par le moi divin; tandis que Dieu connu par nous, c'est le moi divin affirmé par un moi créé. En Dieu, l'objet affirmé (Dieu lui-même) est identique avec le principe de l'affirmation, il lui est intérieur; tandis que dans la créature, l'objet affirmé n'est pas identique au principe d'affirmation et lui reste extérieur. En sorte que Dieu affirme Dieu en s'affirmant lui-même; tandis que le moi créé n'affirme plus Dieu tout simplement en s'affirmant soi-même, mais en sortant de soi-même et en s'élevant au-dessus de soi-même. On retrouve ici la même raison pour laquelle nous avons démontré que dans le moi créé il y avait dualité de sujet et d'objet.

Dans l'ange, dans la substance purement intellectuelle, l'élévation est immédiate; *dans l'intelligence humaine*, l'élévation a deux degrés : il faut d'abord que le moi se connaisse comme moi, ensuite qu'il se transcende. On a saisi que l'identité du réel et de l'intelligible est l'essence même de la pensée, l'essence du « moi ». Cette appréhension est le point de départ pour l'ange, mais pour l'homme elle est un point d'arrivée. Saint Augustin a une formule heureuse, qui résume notre doctrine : « *Ab exterioribus ad interiora, per interiora ad superiora* ». Cette formule exprime les trois degrés d'être, qui sont donnés indivisément. Le moi humain est d'abord extérieur à lui-même; comme « moi-objet », c'est le corps avec ses relations : le moi s'identifie avec l'élément matériel. Second moment : il rentre en lui-même, et se connaît comme tel, comme moi. Troisième moment : en se connaissant, il saisit du coup la nécessaire identité du réel et de l'intelligible, parce qu'il est lui-même une pareille affirmation, et il se transcende. Ainsi deux étapes pour l'homme : « ab exterioribus ad interiora; per interiora ad superiora ». Pour l'ange, on n'a que la seconde. La différence entre la connaissance angélique et la connaissance humaine par rapport à Dieu, est proportionnée à celle qu'il y a entre leur « moi ». La connaissance de l'esprit humain est négative et abstractive dans la mesure où la connaissance du moi-sujet reste négative et abstractive; et chez l'ange, elle a le caractère opposé dans la mesure où la connaissance du moi-sujet est positive et intuitive; sans que pourtant ni l'une ni l'autre ne parvienne à saisir Dieu en soi, qui reste extérieur, à l'un et à l'autre.

La connaissance de Dieu par un être fini est d'autant plus parfaite que le principe subjectif d'affirmation est plus parfait : *elle garde pourtant toujours l'imperfection propre de la connaissance créée*. La voici. Dieu est affirmé à cause de l'adéquation nécessaire entre l'être et la pensée; or, cette adéquation n'est ni réalisée ni réalisable dans l'intelligence créée, parce que tout ce qu'elle atteint directement est du fini, donc de l'inadéquat. *Dieu est donc, pour l'intelligence créée, ce qui est requis* pour qu'on ait l'adéquation, *pour combler le manque d'intelligibilité propre au fini*. La connaissance de Dieu est donc identiquement **la connaissance de l'inadéquation du fini au réel; c'est donc une *connaissan-***

ce négative. Dieu est connu comme ce qui est au-delà du connu, comme ce qui reste à connaître, comme l'objet de l'affirmation suprême, le premier principe de tout être et de toute pensée, mais qui reste pourtant au-delà de ce qui pour nous est le principe de la pensée. *Dieu est absolument transcendant.*

On doit donc dire qu'on ne connaît pas Dieu, qu'il est l'Ineffable, l'Inconnu et l'Inconnaissable. Il n'est pas présent à la connaissance d'une manière positive; il reste en dehors de ce qui est notre objet, mais il est défini par ce défaut même de connaissance. Nous connaissons Dieu par la place qui en nous reste vide, par notre mouvement vers l'intelligible, qui, ne trouvant que le fini, porte presque tout entier à faux, enfin, comme terme de toutes nos activités, bien que celles-ci ne le rencontrent pas. — Cette doctrine est commune à tous les docteurs catholiques, aux Pères de l'Eglise, et aux docteurs scolastiques : Dieu est nuit et ténèbres, mais ces ténèbres sont la lumière de notre intelligence.

La doctrine de la connaissance négative de Dieu concilie ce qui est exigé à la fois par la nature de l'intelligence en général et le mode de notre intelligence en particulier : elle satisfait tout à la fois au principe d'analogie et au principe d'homologie. Toute intelligence connaît l'être, et l'être c'est Dieu; et toute intelligence ne connaît qu'elle-même, et le reste en tant qu'il devient un avec elle, donc elle ne connaît pas Dieu, infiniment supérieur à l'être créé.

Les différentes thèses de la théodicée traditionnelle ne sont que le développement analytique de la notion de l'*esse* ou acte pur. Le concept d'être et des modes qui sont convertibles avec lui conviennent à tous les êtres, à chacun d'après son degré. La théodicée revient donc à parcourir les différents concepts ontologiques et à les transférer à Dieu après les avoir dépouillés de tout élément de potentialité. Il est donc clair que Dieu est un et absolument simple, qu'il est l'Intelligence et la Volonté, la Pensée qui se pense elle-même et l'Amour qui s'aime lui-même, source de tout l'être créé, créateur absolument libre, Fin dernière, etc...

CONCLUSION : La théodicée, et d'une manière générale la métaphysique, se développe analytiquement une fois qu'on possède le principe d'identité de l'être et de la pensée. Nous avons dit qu'on n'en saurait douter et pourquoi : la négation en est impensable. Mais il n'en est pas moins vrai que cette affirmation suprême reste infiniment mystérieuse. En somme, elle constitue l'essence même de l'être créé, et pour la pénétrer, pour percevoir ce qu'elle est dans son fond, c'est notre être lui-même que nous devrions pénétrer et saisir tel qu'il est absolument. Cela, nous ne le pouvons, car nous restons, comme nous l'avons dit, extérieurs à nous-mêmes.

Notre être est une participation de Dieu, Dieu lui-même, qui d'une certaine façon se prolonge et se continue en dehors de lui; notre intelligence est un rayon de l'esprit divin, et notre affirmation de Dieu et de l'être est, d'une certaine façon ineffable, l'affirmation de Dieu lui-même, dans sa créature et par elle. Il est certain que Dieu est présent dans toutes les créatures, à chacune d'après son mode d'être, et qu'il est en quelque sorte l'acte et la perfection de chacune d'elles, ce par quoi tout être existe, par quoi le vivant vit et l'intelligent intellige. C'est donc Dieu lui-même, présent au fond de l'intelligence, selon la nature de l'intelligence, donc comme intelligible, qui nous meut et est le moyen terme entre l'être et la pensée.

Nous ne saurions aller plus loin, et cette présence nous ne saurions ni l'apercevoir ni la comprendre, car Dieu est présent en nous, non pas comme la chose qui est vue mais plutôt comme le principe voyant; il est en nous, mais du côté de l'œil; et l'œil de l'âme est bien ce qui voit, mais il ne saurait se voir lui-même. Aussi, nous-mêmes, nous sommes un mystère à nos yeux, car nous sommes une participation divine, et pour connaître ce qui est la participation, il faudrait connaître également le principe auquel on participe. Et, comme notre être, notre

intelligence et notre volonté sont d'impénétrables mystères. Notre intelligence est notre lumière, et c'est elle qui, comme le soleil, éclaire le monde sensible; mais pour elle-même, elle n'est que nuit et ténèbres.

C'est par la négation de toutes les formes de la pensée et de toutes les formes d'être que les métaphysiciens de tout temps ont achevé leur philosophie. Tout ce que disent les sages et tout ce qu'admire l'entendement grossier ne valait pas la peine d'être dit; *la parole* est à la vérité absolue comme l'être que nous sommes est à l'être infini. Il y a donc une profonde illusion à s'imaginer que la métaphysique apporte une lumière sur l'impénétrable mystère de l'être. Cette illusion constitue l'idolâtrie de la pensée humaine et se trouve au fond de l'erreur monstrueuse et impie du panthéisme. Mais on entre dans la véritable sagesse lorsqu'on cesse de parler; on commence à comprendre lorsqu'on renonce à comprendre. Nous ne pouvons imposer à Dieu aucun nom qui lui convienne : il est celui qu'on nomme par *le silence* : et la dernière parole, la seule qui ait un sens avant de passer pour toujours le seuil de la connaissance obscure, est celle-ci : le simple cri dans lequel l'être créé concentre tout ce qu'il a d'activité et d'amour : « mon Dieu » | Ce n'est pas un jugement, ce n'est pas une connaissance, c'est tout cela et plus que cela : c'est le geste suprême de l'être créé qui ferme les yeux, s'oublie lui-même et se laisse choir dans l'abîme [4].

Pierre SCHEUER, S. J. (†)

4. Tout ce que dit ici le P. Scheuer sur le caractère négatif, « silencieux », de notre connaissance de Dieu doit être interprété en fonction d'autres textes. Voir la fin de notre article *Une métaphysique « intérieure » et pourtant rigoureuse.* Le P. Scheuer marque ici la supériorité de la *via negationis* sur la *via causalitatis;* mais il sait, et il le dit ailleurs, que la *via eminentiae* dépasse la *via negationis*; il admet donc quelque chose de positif dans notre connaissance du Dieu transcendant. Ceci ressort de deux séries de textes.

D'une part, le P. Scheuer pose Dieu et comme Bien suprême recherché dans chaque volition, et comme Vrai suprême recherché dans chaque affirmation. Voilà deux prédicats différenciés entre eux par du positif, et cependant valables tous deux pour l'en-soi même de Dieu, car notre intelligence et notre volonté cherchent toutes deux l'être en tant qu'être, l'en soi de leur objet.

D'autre part, le P. Scheuer développe une théorie de l'analogie, fondamentale dans son ontologie. Les perfections de l'être comme tel, identité ou unité, activité, intelligibilité, bonté, sont valables de tout être. Ceci est impliqué par l'objectivité même de notre connaissance intellectuelle. Ces perfections que nous découvrons dans notre moi, nous les étendons aux autres êtres « au-dessus de nous par extension, au-dessous par restriction ». Le mot *extension* traduit le mot *eminentia.* « Le principe de l'analogie ruine l'agnosticisme par la base et permet de lui échapper ». Aussi dira-t-on, en termes positifs et au sens propre : « Dieu est vie, intelligence et amour ». (Voir les *Notes de Métaphysique* du P. Scheuer, dans la *Nouvelle Revue Théologique,* 1926, p. 521 ss.). (G. I.)