NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

72 N° 4 1950

Connaissance et conscience

Émile MERSCH (s.j.)

p. 337 - 356

https://www.nrt.be/fr/articles/connaissance-et-conscience-2686

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

CONNAISSANCE ET CONSCIENCE (1)

La connaissance suprême est une conscience. Dieu connaît tout, et totalement, rien qu'en se connaissant lui seul.

Pour mieux comprendre la connaissance humaine, il peut donc être utile de rechercher de quelle façon, analogue et lointaine, elle imite cet archétype transcendant, de quelle façon elle est conscience.

Les recherches auront à porter sur trois aspects distincts de cette connaissance unique : sur la science, sur la conscience psychologique et sur la métaphysique. De chaque côté, il faudra se demander comment caractériser, en tant que conscience, la connaissance envisagée.

I

Pour ce qui concerne la conscience psychologique, la connaissance du « moi » lui-même, la réponse est spécialement facile. Encore y a-t-il cependant quelques points qu'il n'est pas inutile de considérer.

En premier lieu, faut-il dire, — du moins à ce qu'il semble —, cette conscience est double, ou plutôt elle se fait de deux façons : d'une façon empirique et d'une façon pure.

La conscience empirique est un phénomène intérieur, mais qui, à cela près, est semblable aux autres phénomènes; il est fait de sensations, d'impressions, d'émotions, qui se rapportent sans doute à la vie du dedans, mais qui ne saisissent celle-ci qu'au moment où elle s'échappe à elle-même pour se perdre au dehors. Sur ce phénomène intérieur, l'esprit réfléchit ensuite, et, par tout un travail d'abstraction, de purification, de raisonnement, il forme, à partir de l'expérience sensible initiale, l'idée intellectuelle abstraite du moi, l'idée abstraite

(1) Parmi les travaux qu'a laissés le Père Emile Mersch († mai 1940) — et dont plusieurs ont déjà paru dans « Morale et Corps mystique », 3e éd. et en 1946 et 1947 dans la N.R.Th. — se trouve encore l'article que nous publions ici. Plusieurs fois remaniée de 1933 à 1936, cette étude avait été jugée par lui « achevée » en juin 1936, dactylographiée et corrigée soigneusement de sa main. Nous ne savons pourquoi elle ne fut pas alors publiée; peut-être parce que l'auteur était tout entier absorbé par la préparation de sa « Théologie du Corps mystique ». Cet article nous a paru particulièrement digne d'être repris, non seulement à cause de ses qualités de solidité et de profondeur, mais aussi parce qu'il rejoint, et parfois complète et éclaire, maints passages du livre I de la *Théologie du Corps mystique* : Introduction théologique et philosophique (ch. I à V). *N.d.l.R.*

de conscience pure. De l'idée ainsi obtenue, nous ne parlerons pas plus avant : ce qui en a été dit n'a d'autre raison d'être que d'amener et de situer ce qui concerne l'autre type de conscience, la conscience pure.

Celle-ci, en effet, est quelque chose de très subtil, que chacun connaît parfaitement, sans qu'il soit facile à personne, ni même possible, d'en avoir une idée adéquate : même, pour dire ce qu'elle est, le mieux n'est pas de la décrire, c'est de démontrer qu'elle doit exister.

La démonstration prend son point d'appui dans l'existence, en nous, de connaissances, n'importe lesquelles. Rien n'est plus incontestable, et le nier serait encore poser une connaissance, et donc implicitement l'affirmer. Donc, l'homme possède des connaissances. Or, faut-il continuer, une connaissance n'existe que si l'on se rend compte, en quelque manière, qu'on la possède. On peut, d'ailleurs, ne s'en rendre compte que très peu, que confusément, qu'implicitement, que d'une façon si distraite qu'on ne s'en aperçoive même pas. Mais il faut nécessairement que l'on s'en rende compte. Autrement, cette connaissance serait pour nous exactement comme si nous ne la possédions pas et l'on ne voit vraiment pas en quoi, dès lors, elle différerait d'une ignorance.

Il faut donc, et il faut absolument que, lorsqu'on connaît quelque chose, on connaisse aussi, au moins un peu, que l'on connaît. En d'autres termes, il faut qu'on se connaisse soi-même comme connaissant cette chose et qu'on puisse en quelque manière se dire : « Je la connais ». « Je » ; on s'exprime donc le « Je » ; en se connaissant comme connaissant, on se connaît ; c'est là qu'il fallait arriver : toute connaissance implique une certaine conscience. Certes, elle n'est pas pure conscience : on s'y connaît seulement en tant que l'on connaît autre chose, mais n'importe : *prius est esse quam esse sic* ; qui se connaît comme connaissant une chose se connaît.

Pour préciser davantage quelle est cette conscience, il faut, à présent, procéder en sens inverse et partir de ce que dit, sur l'âme, la psychologie rationnelle.

L'âme, donc, est un esprit, c'est-à-dire une substance qui se tient elle-même en elle-même tout entière. Dès lors, il est nécessaire — *operari sequitur esse* — que, dans son opération aussi, elle soit, pour autant, simple, et qu'elle se saisisse elle-même en elle-même. Elle sera donc dans l'impossibilité de rien saisir, de rien connaître, sans se saisir elle-même, sans se connaître elle-même. En d'autres termes, il lui est indispensable d'être consciente en son action, parce qu'elle est, dans son être, simple. Et de la façon, faut-il ajouter, dont elle est simple. Car elle n'est pas tellement simple, qu'elle ne soit en même temps et par essence la forme substantielle d'un corps multiple et matériel. Puisqu'elle n'existe pas, ici-bas, sans ce corps, elle n'agira pas sans que cette action ne soit, pour une part, celle de ce corps. Il faut

donc que, dans la conscience qu'elle a d'elle-même, pénètre la connaissance, la sensation, d'autre chose qu'elle-même. Si donc, nécessairement et en tous ses actes, l'âme se connaît elle-même, elle ne se connaît en chacun de ses actes que d'une façon imparfaite, impure, mélangée, car elle ne se connaît jamais qu'en connaissant autre chose. Elle-même est ainsi faite; ainsi aussi, fatalement, se fait son opération cognitive; pour séparer la connaissance d'elle-même de la connaissance du reste, il faudrait qu'elle-même se séparât de ce reste, qu'elle quittât par la mort cette terre et son corps. Mais alors, ce ne serait plus l'âme humaine telle qu'elle est ici-bas.

Cette conscience véritable est essentielle, parce qu'elle tient à l'essence; cette conscience, perpétuelle puisqu'elle est la condition de toute connaissance, n'est pas, semble-t-il bien, le produit d'une abstraction, du moins pas d'une abstraction qui soit rigoureusement pareille à celles qui élaborent le concept des choses matérielles. Aussi bien, ici, l'abstraction, du moins l'abstraction ordinaire, n'est-elle pas nécessaire : l'objet ici, — à la différence de l'objet qui est perçu dans la conscience empirique — l'objet n'est pas matériel, puisqu'il est ce qui, dans l'homme, est capable de réflexion totale, c'est-à-dire l'esprit; il n'a donc pas à être dégagé d'un élément inassimilable pour la connaissance spirituelle.

Cependant, à tout le moins, quelque chose d'analogue à l'abstraction doit avoir lieu. La connaissance de soi dont il s'agit, la conscience, ne se présente jamais à l'état pur, nous l'avons dit, parce que l'âme n'est pas à l'état d'esprit séparé. Elle ne fait qu'une connaissance avec la connaissance d'un objet matériel, et, dans cette connaissance complexe, elle est la forme, « ce par quoi » la connaissance de l'objet est une connaissance, exactement comme l'âme elle-même, dans le corps matériel, est la forme. L'âme, assurément, est forme pure et qui existe en soi, mais elle n'est forme pure qu'en étant forme substantielle d'un corps, et elle n'est forme substantielle d'un corps qu'en formant, avec le corps, un seul être qui est l'homme. Ces mêmes attaches et cette même unité existent dans la connaissance : il y a connaissance de soi, il y a conscience, mais cette conscience n'existe (ici-bas) qu'en étant en même temps la forme par laquelle des perceptions sensibles deviennent de véritables connaissances intellectuelles, et elle n'est une telle forme qu'en ne faisant, avec cette matière, avec cet élément corporel, avec ces sensations, ces phantasmes, qu'une seule connaissance totale qui est la connaissance humaine.

Sans doute, les différents aspects de la connaissance mixte qu'est la connaissance humaine sont nettement distincts entre eux, et l'on peut parler d'un seul d'entre eux sans parler des autres. On peut même s'efforcer d'en isoler un, et d'obtenir ainsi — c'est ce qui nous intéresse ici — une idée qui ne représente que l'âme. Cette opération, **nous l'avons assez dit, on ne peut arriver à l'effectuer complètement,**

mais au moins peut-on l'indiquer, l'essayer, la commencer. Ce travail d'analyse, cet effort pour séparer une idée d'une autre idée qui en est inséparable, on ne peut trouver de meilleur nom à lui donner que celui d'abstraction. Mais ce nom, faut-il ajouter, pour exact qu'il soit, ne laisse pas d'être décevant. Il pourrait faire croire, en effet, que la connaissance qu'on obtient par cette opération est absolument semblable aux concepts abstraits ordinaires, au concept de « trianglité », par exemple, alors qu'elle est, à la fois, beaucoup moins et beaucoup plus. Beaucoup moins, parce que l'abstraction, ici, ne peut pas s'effectuer complètement et que la connaissance abstraite, par conséquent, n'est jamais achevée; beaucoup plus, parce que la connaissance dont il s'agit n'est pas seulement l'une de celles que peut produire l'intellect agent, mais qu'elle est celle qui accompagne nécessairement toutes les activités qui connaissent. Elle est, pour toutes, l'âme, la forme qui leur donne d'être connaissances, et si, nécessairement, elle n'est jamais complètement purifiée, nécessairement, aussi, elle est toujours présente, parce que, sans conscience, il ne peut y avoir de véritable connaissance.

La conscience, « forme » de la connaissance : peut-être, en lisant ces mots, quelque lecteur aura-t-il froncé les sourcils. N'est-ce pas là, se sera-t-il demandé, le kantisme en ce qu'il a de plus pernicieux, l'agnosticisme d'après lequel le moi est bien un principe, un *quo* de connaissance, mais n'est pas un objet connu ni une substance connaissable ? — Qu'il veuille bien réfléchir un instant, il se trouvera tout à fait rassuré. C'est si peu l'erreur kantienne, que c'en est — croyons-nous, — la réfutation, et, si l'exposé présente quelques points de contact dans le vocabulaire, il n'en met que mieux le doigt sur la plaie. Nous avons dit que, pour connaître n'importe quoi, il fallait se connaître soi-même, au moins un peu; il faut donc que l'âme elle-même soit pour elle-même un objet connu. Un objet connu; c'en est donc fait de la prétendue impuissance où elle serait de s'atteindre elle-même, c'en est fait de l'agnosticisme transcendantal et du kantisme.

Aussi bien, que peut être une conscience qui ne serait qu'une forme, que peut être une pure forme de conscience, vide par elle-même de tout contenu ? C'est précisément l'essentiel de la conscience d'avoir par elle-même un contenu, d'y être l'acte dans lequel le sujet, d'une certaine et réelle manière, se saisit. S'il ne se saisit pas du tout, s'il n'y a pas en elle au moins un point où, en toute rigueur de termes, le sujet connaissant soit aussi l'objet connu, il n'y a pas du tout de conscience, et il n'y a pas de forme de conscience. L'aperception pure suppose une perception réelle du moi; sinon elle ne diffère en rien d'un fait purement objectif et, par lui-même, tout étranger encore à la connaissance, à la conscience et à l'aperception.

Quant au mot de forme, quant à l'idée que la conscience doit accompagner et pénétrer toutes nos connaissances, ce n'est pas tant une for-

mule kantienne — encore le mal ne serait-il pas grand —, que l'adaptation au domaine de la connaissance de ce qui est, dans le domaine de l'être, la doctrine et la terminologie la plus commune de la philosophie scolastique. On l'aura certainement déjà remarqué. Dans l'ordre de l'être, dit l'École, l'âme est la forme substantielle qui donne au corps d'être un corps humain. Il n'y a qu'à transposer : *operari sequitur esse.* Dans l'ordre des opérations cognitives, par conséquent, la connaissance que l'âme a d'elle-même doit être la forme des connaissances que possède le corps et qui sont les sensations, pour qu'elles soient des connaissances humaines.

Une telle connaissance-forme n'est pas tant une notion distincte, découpée du reste, et morte, qu'elle n'est la vie même de la connaissance. Elle est, pour l'ordinaire, inaperçue en elle-même, parce qu'elle est ce qui rend le reste perceptible et perçu.

Aussi est-elle très évidente, très satisfaisante, et universellement répandue, tant qu'on la laisse à ce niveau qui est le sien, de connaissance vivante et vécue. Tout homme, naturellement, est spiritualiste, il se considère comme un être libre et comme une entité immatérielle et capable d'intellection, tant qu'il laisse son esprit agir spontanément. Ce n'est que lorsqu'il s'agit d'exprimer en termes clairs cette connaissance intrinsèque et de traduire en concepts et en mots ce qui est de soi le jaillissement de la vie intérieure, que la difficulté se présente. Facilement, alors, presque naturellement, on considère cette conscience comme une chose semblable aux autres, comme un objet pareil aux objets empiriques ; on se met à raisonner sur elle comme on raisonnerait sur les réalités de l'expérience sensible, c'est-à-dire, sur les réalités matérielles. C'est à ce stade, qui peut paraître le stade de la réflexion, mais qui n'est que le stade des confusions, que le matérialisme est une erreur presque tentante, il faut le reconnaître. Le vrai stade de la réflexion vient après. Il consiste à reconnaître que l'âme est une réalité *sui generis,* sans commune mesure avec la réalité matérielle, coextensive, en son unité inétendue, à l'universalité de la matière, puisqu'elle peut être connue dans la connaissance de tout le reste.

II

A côté de cette connaissance de nous-mêmes, de cette conscience, il y a en nous la connaissance des objets sensibles, la connaissance des choses qui sont autour de nous et en-dessous de nous, la connaissance qui, en s'organisant, devient *la science.* Ou plutôt, comme nous venons de le voir, cette connaissance n'est pas en nous à côté de la conscience de nous, elle s'unit à cette conscience, elle est imprégnée par elle, puisque cette conscience est la forme qui la fait devenir notre connaissance. Le fait même que cette union est possible, montre déjà — ce que l'on voudrait considérer à présent — que cette connaissan-

ce des objets sensibles n'est pas tellement hétérogène par rapport à la conscience, qu'elle ne puisse, elle aussi, être considérée comme une conscience. Moyennant explication, évidemment, et à condition que l'on envisage cette connaissance d'un point de vue particulier.

La première chose à faire dans ce but, c'est d'écarter l'idée, aussi pleine de suffisance que vide de grandeur véritable, l'idée que l'homme est un tout complet. Il n'est pas plus un tout complet qu'il n'est un pur esprit. Son corps, qui lui est essentiel, est, essentiellement, une partie : une partie de l'univers. Entre ce corps et n'importe quel objet, n'importe quelle poussière, n'importe quelle étoile, il y a des liens, des liens nombreux, des liens étroits, des liens faits de toutes les lois de la nature. La matière, dont il est constitué, dont il se construit chaque jour, est celle qui, auparavant, était un peu partout dans l'univers, et qui, dans peu d'années, retournera un peu partout; les forces qu'il emploie pour se soutenir et dont la conspiration produit sa vie corporelle sont empruntées à l'ensemble des forces matérielles; elles étaient mélangées avec les autres avant d'entrer, et si avant, en lui, et, à ces autres, elles iront bientôt se mélanger de nouveau. L'homme, un tout complet! Mais qu'on essaie donc de le couper du reste, et, en moins de quelques secondes, on n'aura plus un homme, mais un cadavre. Qu'est-ce qu'un homme sans atmosphère, sans eau, sans pain, sans soleil ? L'homme seul, en vérité, n'existe que par abstraction; l'homme réel, lui, existe par des liens, liens de dépendance, d'indigence, de correspondance, d'affinité, qui l'enchaînent à tout l'univers. A tout l'univers, oui, car, autant l'homme est attaché à tout ce qui l'entoure, autant ce qui l'entoure est attaché à tout le reste. De proche en proche, tout tient ensemble, et le seul être qui soit total, c'est l'homme avec l'univers et l'univers avec l'homme à son centre; l'univers humain.

On pourrait considérer les mêmes pensées dans l'autre sens, prendre d'abord l'univers matériel sans l'homme et montrer qu'il n'a en lui ni sens, ni valeur, ni fin. Il est fait de recommencements infinis, qui n'aboutissent à rien de final; de choses qui se recherchent, s'unissent, se replient sur les autres et sur elles-mêmes, sans que rien n'arrive à se trouver soi-même; d'un immense élan, mais qui retombe toujours; d'une poursuite universelle d'unité, mais où jamais aucune unité ne s'affirme elle-même. L'univers, à lui seul, manifestement, manque de cela même qui serait sa clef de voûte; il est intrinsèquement inachevé, inintelligible, inconsistant comme être.

Mais qu'on le regarde en tant que, par la matière dont est fait le corps, il comprend l'homme, et tout change. Il a, alors, une fin absolue en lui-même, une identité vécue avec lui-même, un sens, une unité. L'homme, en lui, apparaît comme un centre, comme une explication, comme une unité enfin, car c'est bien cela. Unité imparfaite, sans doute, car il n'y a pas un seul homme, mais beaucoup : mais

n'est-ce pas une unité imparfaite seule qui peut convenir à l'univers matériel ? Au reste, quoique nombreux, les hommes ont leur réelle unité entre eux, leur solidarité, leur sociabilité de nature, leur exigence morale de fraternité. Ils sont, tous ensemble, un ; et chacun, uni aux autres, est en lui une unité qui se connaît et une conscience qui se saisit elle-même ; et cette unité se saisit aussi dans le corps matériel, sans cela, elle ne serait plus sur terre ; et ce corps matériel existe par l'univers, sans cela il serait vide de force et de matière.

Ce n'est pas un ange que notre âme, et Dieu soit béni qu'elle n'en soit pas un, car, si elle l'était, ce serait, pour nous, hommes, l'anéantissement. Elle n'est pas un ange, elle est esprit forme d'un corps. Aussi, dans le corporel, dans le matériel, elle a un rôle à remplir.

Et ce rôle, elle l'a, non de l'extérieur, non de loin et comme sans y toucher ; elle l'a à l'intérieur. Par le corps, elle fait partie de l'univers, car elle ne fait qu'un avec le corps, et le corps est partie du monde. Plus même : ce que le corps est, il l'est par l'âme, puisque l'âme est sa forme substantielle ; si donc il est partie de l'univers, il faut que l'âme soit faite pour le constituer partie, il faut qu'elle ait relation à l'univers, affinité avec la matière, parenté avec les choses. Elle n'en cessera pas d'être un esprit, bien sûr, mais elle sera un esprit à sa manière, un esprit fait pour un corps et, donc, un esprit fait pour l'univers.

Est-ce le péché originel qui nous a mis en tête cet orgueil étroit et cette incompréhension hautaine, de nous imaginer si facilement que notre âme est dans la matière comme un prince en exil ? Sont-ce nos péchés personnels, ou les nécessités de la vie, qui nous font aborder les choses comme des étrangères et presque des ennemies ? Peu importe ; l'effet n'en est pas moins regrettable ; cette insertion, cette pénétration de l'univers en nous et de nous dans l'univers est la grandeur propre de notre esprit, en tant qu'il est uni à un corps. La méconnaître, c'est ignorer la splendeur de notre univers, de notre univers humain, cette réalité immense, ce prolongement inséparable de notre corps, ce grand tout complémentaire de notre âme, qui est fait des mêmes lois, des mêmes substances, des mêmes mouvements que nous-mêmes, en tant que nous avons un corps. On n'est pas humain totalement, grandement, éperdument humain, sans avoir pour le monde de l'amour, du respect, et comme une certaine partialité, celle que provoquent la parenté et le voisinage. Pourquoi, en parlant de lui, de notre univers humain, nous, hommes et unité de cet univers, ne pourrions-nous pas mettre, dans le mot « notre », de la tendresse ?

Eh bien donc, il y a un univers humain, il est un, il est un tout. Mais cette unité, peut-elle être réelle si elle ne parvient nulle part à se saisir, et si elle se perd toute dans la multitude des choses ? Et si elle doit se saisir elle-même, si elle doit être une conscience, où le fait-elle ailleurs que dans cette partie de l'univers qui est l'homme.

L'homme donc, quand on regarde l'univers, apparaît comme ce point privilégié où cet univers parvient à se boucler sur lui-même, à exister pleinement en étant en lui-même et pour lui-même.

En dehors de l'homme, dans le domaine de la matière, cette possession de soi, cette conscience s'ébauche déjà en de lointains essais, qui n'arrivent sans doute à constituer des connaissances que d'une manière analogique; mais elle s'ébauche, précisément, dans la mesure où commencent à se former des corps semblables au corps humain. Ces corps, ce sont ceux des animaux; ces connaissances, ce sont les sensations et les actes cognitifs qui les accompagnent, parmi lesquels on compte même la conscience sensible. Ne semble-t-il pas que ces tentatives encore lointaines montrent le rapport de la conscience telle qu'elle est en nous avec la masse de l'univers matériel, et combien elle est bien faite pour s'y enraciner et y jouer son rôle ?

L'univers, donc, est conscient, profondément, mais dans l'homme seul. Et l'homme seul est conscient, oui, mais d'une conscience qu'il n'est pas seul à former : l'univers y coopère avec lui. Il y coopère, car ce sont ses forces à lui qui produisent les sensations, et il faut les sensations pour que l'intelligence arrive à se connaître. Quand, grâce aux sensations, elle se connaîtra, elle se connaîtra donc comme ayant des sensations, et sa conscience ne sera pas la conscience d'un pur esprit, mais la conscience d'un esprit uni en acte à la matière; de même que, peut-on ajouter, elle sera en quelque sorte la conscience d'une matière et d'un univers matériel, mais d'une matière et d'un univers matériel en tant que par essence ils font avec l'esprit humain un seul être total.

Ainsi, dans la connaissance du moi, inséparée de cette connaissance, s'affirme une relation au monde, une connaissance du monde, presque totalement vide encore, mais en appel, qui est le premier germe de la science. Et la science, à ce moment, à ce premier moment, n'est pas encore une discipline désintéressée et qui se construit elle-même, en soi, par ses propres moyens, aussi loin que possible de toute interprétation et de tous éléments subjectifs; elle est un fait de conscience et — il semble qu'on doive le dire — elle est même une donnée primitive de la conscience.

En grandissant, elle marquera de mieux en mieux ses caractères propres, elle se distinguera de plus en plus de la simple conscience empirique ou pure, mais elle n'en sera que mieux la conscience que l'homme a lui-même en tant qu'il fait partie du monde, puisqu'elle n'en dessinera que plus exactement le monde dont l'homme vit et l'unité que possède ce monde et qui s'exprime dans l'homme.

Mais — il ne faut pas le perdre de vue — tout en étant, par l'âme, unité formelle du monde, nous sommes, par le corps, partie de ce monde; le monde, en conséquence, nous déborde, au moment même où il faudrait le comprendre en nous. Il s'ensuit que la science est

toujours plus vaste que la possession qu'on en a, et qu'elle a par conséquent en elle-même ce qui empêche de l'achever jamais.

Au reste, nous l'avons dit, ce n'est pas un homme tout seul qui est l'unité du monde, c'est l'homme en général, ce sont tous les hommes. La science n'est pas, par conséquent, la conscience d'un individu isolé; elle est la conscience que tous ont, en union les uns avec les autres, d'être tous ensemble centres et parties du monde : centres pour pouvoir l'unifier, parties pour en être affectés et le connaître.

La science, dès lors, est œuvre essentiellement collective. Elle suppose une conscience collective, une conscience résidant exclusivement dans les consciences individuelles, mais qui, en chacune de ces consciences, comporte une orientation, une tendance vers les autres. Cette conscience s'actue dans le langage, et déjà dans les concepts, en tant que ceux-ci sont clairs, distincts, maniables et faits pour se mouler dans des mots. Aussi, si la pure conscience est tellement intérieure à elle-même que jamais elle ne parvient ni ne peut parvenir à se livrer en définitions et en formules, et que même elle a une répugnance instinctive et pudique à le faire, la conscience de l'homme en tant que partie du monde, la science, a tendance et disposition à une telle extériorisation. Comme elle est nourrie par l'extérieur, elle a aussi, par choc en retour, mouvement et rebondissement vers l'extérieur. Elle n'est en acte que dans la parole, sinon dans la parole prononcée, au moins dans la parole préparée et bandée déjà qu'est le discours qu'on se fait à soi-même. Car n'est-ce pas parler déjà que de se formuler à soi-même avec des schémas, des signes et des mots, ses connaissances ? Et le langage où la science s'exprime au mieux est celui qui a une signification la plus universelle et identique pour tous les auditeurs, c'est-à-dire le langage mathématique.

Ainsi, peut-on dire, la parole, mais la parole prise dans le sens tout à fait général d'un ensemble de signes et d'expressions quelconques, la parole est le moyen par lequel se constitue la conscience collective. Cette conscience collective, à son tour, ou plus exactement, l'aspect collectif et social de la connaissance individuelle, constitue la conscience de l'homme en tant que partie — et unité — de l'univers, la conscience dont le développement n'est autre que la science.

A mesure que l'humanité se développe, elle prend conscience d'elle-même, et, en même temps, elle fait progresser la science, et, par là, dans l'humanité, l'univers prend de plus en plus conscience de lui-même. Ces deux groupes vont de pair, ils sont les deux aspects, l'un intérieur, l'autre extérieur, du même groupe. L'univers, cette immense figuration dans l'espace et dans le temps, n'est-il pas le champ commun où les sensations, les actions, les souffrances des différents hommes se retrouvent et s'enchevêtrent, n'est-il pas le lieu des rencontres et des unions, par l'extérieur, sans doute, mais forcées cependant ? Ainsi, donnant à l'humanité de s'apparaître à elle-même au

dehors, lui permet-il de prendre conscience d'elle-même en tant que partie de l'univers, dans l'acte où naît et où se forme la science ?

Vaste comme l'univers, profonde comme le besoin d'unité qui est dans l'humanité, la science est devant un problème plus grand qu'elle et qu'elle ne peut résoudre qu'en y consacrant le travail de tous les peuples et l'effort additionné de générations qui se succèdent. Peu à peu, de partout, à des vitesses variées, l'édifice monte toujours plus complexe, toujours se chargeant d'additions, de corrections, de restaurations. Œuvre émouvante, et qui est tout autre chose qu'un aggloméré abstrait, chiffré, sans âme : c'est le tâtonnement de l'homme qui se cherche dans les choses, en même temps qu'il se cherche en lui-même : n'est-il pas fait, à la fois, d'un dedans et d'un dehors, et qui ne font qu'un, d'un esprit et d'un univers, et qui font une seule humanité cosmique, un seul univers humain ? Il se cherche et la science est la réponse qu'il se donne sur lui-même en allant la chercher dans les choses ; la réponse qu'il se donne sur lui-même en tant qu'il est une chose parmi les choses ; la réponse que lentement et péniblement il épelle à travers les siècles.

III

Cette conscience qu'est la science est peu intérieure encore et donc, peu « conscience ». Elle est même comme deux fois extérieure, deux fois « non-conscience ». D'abord, l'objet qu'elle perçoit, ce sont des choses extérieures, des relations qui relient entre elles les parties de l'univers par le dehors d'elles-mêmes et de nous-mêmes. Ensuite, la façon dont elle les perçoit est extérieure elle aussi, car elle les perçoit par l'action qu'exerce leur dehors sur ses propres dehors, c'est-à-dire par l'impression que produisent dans les sens leur contact ou leurs mouvements.

Au reste, il faut en dire autant de la conscience psychologique, tant pure qu'empirique, qui a été étudiée dans la première partie. Elle aussi est extérieure encore et donc peu consciente ; car elle aussi est un rapport : le rapport du moi avec lui-même, la façon dont il s'apparaît à lui-même. Le rapport, sans doute, s'établit tout entier à l'intérieur du moi, et, dans ce sens, il est tout intérieur. Mais il ne s'en établit pas moins sous forme de rapport, et qui dit rapport dit extériorité de deux termes. Pour qu'il puisse s'établir de la sorte, il faut que le moi se divise en quelque manière d'avec lui-même et qu'il sorte en quelque manière de lui-même — qu'il devienne extérieur à lui-même — pour se considérer comme objet.

Sans doute, ce rapport, dès qu'on le regarde de près, se ramène à l'unité, et l'extériorité qu'il suppose se résorbe dans l'intériorité. Mais, pour cela, il faut dépasser le stade où l'on considère la conscience sur le type d'un fait qui se constate lui-même, il faut entrer, pour parler d'elle, dans des réflexions nettement métaphysiques.

Ainsi se pose, une troisième fois, la question qui nous accompagne depuis le début : la conscience peut-elle être considérée comme une entité métaphysique, ou, en retournant la formule : la métaphysique peut-elle être considérée comme une certaine conscience ?

La question est vaste et abstraite. Pour la simplifier, sans en diminuer l'intérêt, on la restreindra à un point, qui est le point capital, le plus important pour l'homme, le plus métaphysique en métaphysique, c'est-à-dire à la connaissance de Dieu : la connaissance de Dieu peut-elle, en quelque manière, être considérée comme une conscience?

— Non, dira-t-on peut-être tout de suite : comment voir une connaissance de soi-même dans la connaissance de l'objet qui, par définition, nous dépasse absolument ? Comment prendre pour une constatation, et une constatation toujours à portée de soi-même, une connaissance que l'on n'obtient que par la plus audacieuse des déductions ? Dieu est l'Être pur : il ne peut être question de lui que dans la science de l'être, pas dans la science du moi. Dieu est le Nécessaire; seule une science du nécessaire a compétence pour parler de lui; une science de vie intérieure, une conscience n'a rien à en dire.

Et pourtant! Pourtant, notre vie intérieure dépend de lui, elle n'est que par lui, il est donc impossible qu'en elle rien ne trahisse l'indigence absolue de celui qui, après tout, n'est pas pour rien le Nécessaire et le seul être qui soit sans restriction. Le tout est de bien chercher : inévitablement, la connaissance que nous avons de nous-mêmes, la conscience doit, d'une manière ou de l'autre, pouvoir conduire à quelque connaissance de Dieu.

C'est en soi-même, en effet, et en ce prolongement du moi qu'est l'univers humain, que, dans l'ordre matériel, il faut chercher Dieu; car, en lui-même, Dieu est inaccessible : il y faudrait une connaissance plus qu'humaine, une connaissance d'ordre divin : *operari sequitur esse*. L'homme affecte de son coefficient à lui tout ce qu'il accomplit, et la connaissance de Dieu qu'il peut élaborer par des ressources à lui est humaine comme ses autres connaissances. Il ne se représente Dieu que par des notions empruntées à l'expérience humaine, interne ou externe, surtout interne; en d'autres termes, il le connaît par les données de la conscience — et de la science, mais la science est aussi une conscience.

Seulement la question se pose : comment la conscience, qui est, par elle-même, toute intériorité, peut-elle s'exprimer un objet qui la dépasse absolument ? Comment, en s'orientant vers le pur Transcendant, ne fera-t-elle pas éclater son immanence à elle ?

La réponse, c'est la conscience même qui la donne, et elle la donne, précisément, par son immanence.

Pour que son immanence soit totale, il faut qu'elle se saisisse, non pas telle qu'elle s'apparaît seulement, c'est-à-dire telle qu'elle est relative à elle-même et, en conséquence, extérieure à elle-même; il faut

qu'elle se saisisse telle qu'elle est en soi, en ce qu'elle est en soi, c'est-à-dire il faut qu'elle se saisisse comme être, en tant qu'être.

Alors seulement, elle est vraiment conscience, vraiment immanence, vraiment coïncidence de soi-même avec soi-même. Mais alors aussi, qu'on y prenne garde, elle n'est plus une simple perception du moi comme moi; elle est connaissance du moi comme être, et elle est connaissance d'être; l'un, à strictement parler, et c'est gros de conséquences, ne va pas sans l'autre.

Connaissance d'être, elle est connaissance d'absolu, car l'être, de soi, est absolument; elle est aussi connaissance d'infini, au moins en principe, car où donc pourrait exister un être qui ne pourrait pas s'exprimer en termes d'être... un être qui ne serait pas, car quelles limites pourraient convenir à l'être en tant qu'il est ?

Ainsi apparaît-il comment la conscience peut, dans l'acte où elle se saisit elle-même, saisir n'importe quoi, comment elle peut, en elle, faire le tableau du monde sans cesser de coïncider avec elle-même, comment, en d'autres termes, la science peut être une conscience, — et la conscience, une vraie science.

Mais ainsi, en plus, apparaît-il comment la conscience ne se saisit elle-même qu'en saisissant plus qu'elle, c'est-à-dire en saisissant l'être et l'absolu; comment, en conséquence, dans la conscience se trouve en germe une science de l'être et de l'absolu. Celle-ci réside en elle comme l'expression de ce qui la fait intérieure à son propre être en tant qu'il est être, et en conséquence, loin d'être incompatible avec son intériorité, elle en est la condition et la consécration.

Mais, si la conscience ne se saisit qu'en se saisissant comme être, elle ne se saisit non plus que comme ayant tout ce qu'il lui faut pour être. Or, se saisir de la sorte, c'est, comme la théodicée le démontre explicitement, se saisir — implicitement — comme un être qui est par l'Etre infini.

La conscience, en conséquence, inclura une tension vers l'Absolu, une orientation vers le Très-Haut. Tension infinie en un certain sens, effort pour se dépasser soi-même, et si ardent qu'il n'aboutira jamais, du moins par les forces naturelles. C'est cet élan interne, cette aspiration de l'être comme être qui est, dans la conscience, la connaissance de Dieu. Connaissance essentiellement inachevée, assurément; connaissance même par négation, par simple analogie, par transcendance, comme est toujours, selon l'École, la connaissance naturelle de Dieu; mais connaissance pourtant et même connaissance perpétuelle, puisqu'elle est toujours présente, à sa façon confuse, dans la connaissance de soi-même en termes d'être.

Cette tension vers le transcendant — on le voit, mais il faut le redire — ne brise ni n'atténue l'intériorité de la conscience. Au contraire, c'est grâce à elle et à elle seule que l'on se connaît en tant que **l'on possède une explication dernière, une fin dernière, une cause der-**

nière, c'est-à-dire que l'on se connaît en tant que l'on est, en raison, connaissable.

Se connaître ainsi, évidemment, ce n'est pas une béate satisfaction de ce qu'on est en soi tout seul! Ce qu'on est en soi tout seul! Mais, grand Dieu, on n'est pas encore! On est toujours en train d'être créé, puisqu'on est toujours en train d'être conservé. Ce qu'on est en soi seul! Mais, pour l'homme, être, est-ce autre chose que se recevoir soi-même ?

Qu'on ne songe donc pas ici, ni même jamais, à une conscience qui serait une constatation statique et rassasiée, un immobile regard intérieur. S'immobiliser dans la contemplation de soi-même! Mais soi-même, qu'est-on sinon un perpétuel mouvement et une incessante arrivée dans l'être ? Pour atteindre cet être toujours en naissance, toujours en venue, toujours en rattachement et en dépendance, il faut un acte qui soit en mouvement lui aussi, qui soit en enchaînement et en discours. En d'autres termes, à ce degré, à cette hauteur, l'acte de se connaître, c'est-à-dire la conscience, doit comporter quelque chose qui soit de l'ordre du raisonnement et de la dialectique. L'on n'est, et l'on ne se perçoit tel qu'on est, que dans un rapport nécessaire. Il faut donc que la connaissance de soi, pour être pleinement une connaissance de soi, soit elle aussi, en quelque manière, une connaissance de rapport nécessaire, une dialectique de l'inconditionné.

La proposition peut sembler singulière. La connaissance sensible, en effet, n'est pas construite de la sorte, et c'est toujours à sa ressemblance que l'on se représente la connaissance intellectuelle. On l'imagine pareille à une vision réfléchie, telle que l'œil en a une, lorsqu'il se regarde dans un miroir : simple enregistrement passif de soi-même.

Mais le sens n'est pas la norme de la pensée. L'intelligence n'intelligе qu'en rattachant l'objet à l'ordre de l'intelligible, et plus précisément, à l'ordre de l'intelligibilité absolue : il n'y en a pas d'autre, en définitive. Elle-même ne peut s'intelliger, c'est-à-dire elle-même ne peut avoir aucune conscience sans un rattachement de cette sorte. Ce rattachement, ces conditions de l'intelligibilité absolue, c'est la métaphysique qui les formule et les démontre. Mais ils sont exigés par l'exercice même de l'intelligence, et donc de la conscience, et l'on peut dire dès lors que la métaphysique ne fait qu'exprimer de façon scientifique et abstraite ce que pose la conscience de façon vécue, implicite et concrète, dans la position d'elle-même. Aussi, si subtile qu'elle puisse être, la métaphysique a, pour la conscience et la vie intérieure, un intérêt littéralement vital : elle est, mais en formules, ce qu'est, en son dernier tréfonds et en son être le plus radical, le moi intelligent lui-même : le rattachement, toujours actuel et nécessaire, au Nécessaire absolu.

Le contenu de la conscience, faut-il donc dire, est bien plus riche

et bien plus complexe que ne le ferait croire un examen superficiel. Déjà, dans la première partie de cet article, on a pu remarquer que, à côté de la conscience empirique, ou plutôt en cette conscience même, il y a la conscience pure. A présent, un nouvel aspect se montre : les deux premiers étaient la conscience telle qu'elle apparaissait à elle-même, la conscience psychologique ; celui-ci, c'est la conscience telle qu'elle exige d'être pour être intelligible, c'est la conscience métaphysique.

C'est par cet aspect que la conscience prend une valeur absolue dans l'ordre des connaissances. Et cette valeur est indispensable. Sans lui, la conscience n'est strictement, ainsi que l'ont montré les premières pages de la présente partie (particulièrement page 348), qu'une façon d'être affectée par soi-même et dès lors, un phénomène purement relatif. Mais une connaissance, tant qu'elle n'a qu'un tel caractère relatif, ne peut être affirmée que comme une manière de croire subjective, et par conséquent, comme une manière de voir qui peut-être, en soi, est inexacte. Affirmée de la sorte, elle est affirmée comme niable ; en d'autres termes, elle n'est pas affirmée du tout.

Pour affirmer vraiment, il faut affirmer absolument ; pour avoir une vraie connaissance et une vraie conscience, il faut une connaissance et une conscience d'ordre absolu. Cela signifie que la conscience dont il s'agit à présent, la conscience métaphysique, est, pour la conscience humaine totale, l'élément qui confère le caractère de connaissance et de conscience, l'élément formel au point de vue conscience et connaissance.

Les pages qui précèdent ont expliqué quelque chose d'analogue à propos de la conscience psychologique pure. Celle-là aussi est un élément formel de toute connaissance : elle est ce qui fait que les connaissances sont conscientes, c'est-à-dire, qu'elles sont des connaissances vraiment possédées par un sujet capable de les posséder. La conscience métaphysique fait que cette conscience psychologique et toutes les connaissances en général sont connues comme êtres, c'est-à-dire connues comme exprimant précisément ce qui est. Ainsi, tandis que la première est « ce par quoi » nos connaissances sont vraiment nôtres, la seconde est « ce par quoi » nos connaissances sont vraiment connaissances.

Cet aspect métaphysique de la conscience, en montrant en quel sens la connaissance naturelle de Dieu peut être conçue à la façon d'une conscience, montre du même coup comment, en ces profondeurs radicales du moi, elle est une connaissance vécue, une connaissance implicite, une connaissance qui fait l'âme et l'énergie absolue des autres connaissances, plutôt qu'une connaissance isolée : ainsi Dieu, en lui-même, n'est-il pas un objet à côté des autres objets, il est la cause dernière, omniprésente, de tout ce qu'ils sont tous.

Cette connaissance intérieure, il faut, assurément, qu'elle se tra-

duise au dehors; sans cela on ne la posséderait pas soi-même, ni sur le plan conceptuel, ni sur le plan social où se meut sans cesse cependant la vie humaine. Il est donc nécessaire qu'elle s'exprime en thèses et en argumentations : c'est ainsi seulement qu'elle prend son aspect rigoureux de guerrier armé de pied en cap. Mais hélas, il faut bien le reconnaître, c'est ainsi aussi qu'elle pénètre sur le terrain des luttes et des négations. Outre qu'il est toujours fort difficile de mettre dans des mots ce qui se passe dans l'âme, il n'est jamais possible de dire de soi ce que l'on est, et ce que l'on est au plus profond de soi, pour en faire un énoncé extérieur. Jamais des démonstrations n'équivaudront strictement à la conscience métaphysique : elles sont mieux, assurément, elles sont même infiniment mieux au point de vue scientifique; mais elles sont moins au point de vue subjectif.

C'est cela peut-être qui est cause que, au dedans, dans le sanctuaire de son moi, quand il rentre profondément en lui-même, l'homme est naturellement et comme instinctivement religieux; tandis que, dans les spéculations rationnelles qu'il construit à son gré, et toujours un peu artificiellement, il ne lui arrive que trop facilement de nier celui qui est indéniable. Ainsi même, d'ailleurs, comme l'a expliqué la première partie (cfr p. 341), l'homme dans le secret de sa conscience, est spontanément spiritualiste, alors que, dans sa pensée réflexe, il lui arrive de blasphémer l'esprit qu'il est.

La conscience, bien qu'elle soit psychologique, a une valeur ontologique et absolue; sans cela, elle n'aurait pas la portée religieuse qu'on vient de voir. Il vaut la peine de bien s'en rendre compte. En principe, il n'y a pas impossibilité à ce qu'il existe une métaphysique, pas plus qu'il n'y a impossibilité à ce qu'il y ait une psychologie métaphysique. Le tout est de bien s'entendre sur ce qu'est l'une et sur ce qu'est l'autre. On peut concevoir une science qui prenne son point de départ dans l'acte de conscience, et qui soit vraiment une science du nécessaire, une science qui se développe par des raisonnements nécessaires. Le tout est qu'elle prenne pour point de départ l'acte de conscience tel qu'il est en sa totalité : l'acte de conscience en tant que, atteignant le moi comme être, il l'atteint là où il exige nécessairement, vitalement, de se rattacher à l'Être qui est. Réciproquement, on peut concevoir une science exclusivement faite de déductions rigoureuses, perpétuellement en garde contre tout emprunt à l'expérience, et qui ne soit pourtant pas une science vide de contenu réel, une science sans contact avec la vie et avec les faits. Le tout est qu'elle considère cette nécessité pure comme une vraie nécessité, c'est-à-dire comme une nécessité qui ne dépend de rien, sans quoi elle aurait sa nécessité en dehors d'elle; et dès lors qu'elle la considère comme une nécessité totale en elle-même, existant en elle-même et pour elle-même, c'est-à-dire existant ainsi, mais éminemment, à titre de fait. En la considérant de la sorte, elle verra en celle-ci l'expression transcendante de ce qu'elle-

même est en fait, au fond le plus profond d'elle-même, en tant qu'elle est, en fait, de l'être qui postule sans cesse le rattachement au Nécessaire.

Assurément, fait et nécessité, contingent et nécessaire sont deux choses qui diffèrent jusqu'au contraste. Mais se repoussent-elles ? Le contingent conditionne-t-il le Nécessaire en lui étant la frontière qui le détermine et qu'il ne dépasse pas ? Un fait est-il quelque chose sans un rattachement nécessaire au Nécessaire, sans quelque analogie avec celui qui est le Nécessaire ? Dieu, qui est le Nécessaire absolu, n'est-il pas aussi le Fait transcendant, n'est-il pas, à la fois, et l'absolue raison d'être, si rigoureuse qu'elle existe en fait, et le fait si total qu'il est sa nécessaire raison d'être ?

Sur le plan de l'expérience ordinaire, fait et nécessité sont aux antipodes l'un de l'autre ; encore faut-il, pour bien s'en apercevoir, faire réflexion. Mais c'est que cette expérience ne pousse pas jusqu'aux profondeurs où se nouent les attaches. Dès qu'on prend la connaissance à son origine la plus reculée, soit dans l'être, soit dans la conscience, on voit les deux qui, sans s'identifier, évidemment, se rejoignent.

Mais ils se rejoignent à des profondeurs que les formules extérieures ne rendent pas. Aussi n'y aura-t-il jamais une discipline extérieure, une science objective, qui exprime la synthèse. Mais au moins la métaphysique pure, comme la psychologie métaphysique, peuvent montrer que la synthèse doit exister dans l'être du moi.

Le moi n'est pas un simple fait, au même titre que les morceaux de pierre ou les éclatements d'étoiles, — à supposer qu'entre lui et la matière, on puisse mettre des séparations. Il est un fait qui est une participation du Nécessaire, et il inclut donc en lui, une fois qu'il est, sa nécessité à lui.

C'est ce qui lui permet de vivre, en vivant sa vie, une synthèse d'expériences qui s'apprendront par constatation, et de nécessités qui se concluent de raisonnements ; c'est ce qui explique l'intérêt qu'il ressent en lui-même pour tout ce qui est fait et réalité, et aussi pour tout ce qui est vie et intériorité, et encore pour tout ce qui est dialectique et nécessité absolue. Tout cela, de diverses manières, lui est la révélation de lui-même.

Assurément, si ce qui précède est exact, la conscience est plus complexe, plus chargée de problèmes, plus remplie aussi de véritable intelligibilité, qu'il ne paraît d'abord. Déjà comme conscience pure, elle est, pour les esprits mathématiques, un paradoxe. Qu'est-ce donc que cette réflexion sur soi-même, cet acte d'une simplicité parfaite, mais d'une simplicité qui se possède en elle-même et se connaît, cet acte qui de la sorte, en même temps, et dans cette simplicité même, peut exprimer un nombre indéfini de réalités, toute l'étendue, tout l'univers ?

Mais comme conscience métaphysique, elle est autrement mystérieuse. En elle, elle connaît l'infini, non pas certes en tant qu'il est en lui-même, mais en tant qu'il est en elle, en lui étant indispensable. Elle se connaît comme être, c'est-à-dire — elle le verra clairement après réflexion — comme étant par un être qui ne peut être que l'Acte pur; elle se connaît par un acte qui, en quelque sorte, commence par Dieu, en droit du moins, et qui, toujours en droit, ne l'atteint elle-même qu'en second lieu et en tant qu'elle vient de Dieu. Paradoxe, certes, mais qui reproduit exactement, en termes de connaissance, ce paradoxe qu'est son être : son être aussi commence par Dieu, puisqu'il est créé sans cesse, et il ne l'atteint elle-même qu'en venant de Dieu.

IV

La multiplicité d'aspects que nous venons de considérer dans la conscience ne semblera pas étonnante si l'on songe à la doctrine scolastique, toute traditionnelle, de la matière et de la forme, de l'essence et de l'existence. L'homme, dit l'Ecole, n'est ni sa manière d'être, ni son acte d'être; il n'est, ni l'humanité, ni l'être même. Il ne l'est pas, non par empêchement survenant du dehors, mais par la structure même de sa propre réalité : c'est intérieurement, c'est essentiellement, qu'il est ainsi fait.

Or, son âme est en lui sa forme substantielle et l'acte de son corps; c'est elle qui le détermine à être de la sorte, à être un homme dans l'univers humain, à être un être qui est par l'Etre; et elle le détermine à cela en le déterminant à être lui. Dès lors, c'est par cela même qui, en lui, fait qu'il est lui, que l'homme est relatif à l'univers et qu'il est dépendant de Dieu.

On conçoit donc, ou plutôt l'on voit clairement, qu'il lui faut, pour se connaître lui-même, et en tant qu'il est lui, connaître, en quelque façon au moins, et l'univers et Dieu.

Etre conscient de soi seul, être conscient d'une conscience toute séparée du reste, c'est impossible, lorsque soi-même on n'existe que par liaison au reste, par rattachement au monde, par dépendance envers Dieu. Si la conscience comporte une réelle universalité, ce n'est donc pas que l'immanentisme ou le solipsisme aient raison; c'est parce qu'ils ont tort. Il est faux de dire qu'il n'y a pas de monde extérieur et qu'il n'y a que le moi, parce que ce monde extérieur, et, bien plus encore, parce que Dieu, est intrinsèquement nécessaire au moi lui-même. Ce qui peut être en question, ce n'est pas l'existence de ces objets en eux-mêmes, ce n'est pas leur transcendance ou leur existence par rapport au moi, c'est, si l'on peut ainsi dire, la totalité de cette extériorité. Ils sont extérieurs, oui, ils sont l'autre, ils sont le dehors ou le Très-Haut; mais cette extériorité, ils l'ont non seulement à l'extérieur du moi, mais au dedans même : ils s'affirment implicitement et virtuellement dans l'acte même où le moi s'affirme;

ils s'affirment comme autres, mais comme autres qui, en tant qu'autres, sont nécessaires au moi en tant que moi; ils s'affirment donc comme autres, mais comme autres qui ne sont pas, pour l'intérieur de ce moi, des inexistants, des étrangers, des êtres tout à fait autres.

Evidemment, ces autres, on n'arrivera à les connaître vraiment que par les méthodes qui leur sont adaptées: par les méthodes scientifiques, s'il s'agit de réalités matérielles, et, s'il s'agit de Dieu, par la méthode métaphysique. Mais, et c'est ce qu'on a voulu montrer, la science et la métaphysique, en se développant, explicitent la conscience même, et elles sont indispensables pour que l'on arrive pleinement à se dire soi-même en soi-même.

Conscience du moi comme moi, conscience du moi comme partie de l'univers, conscience du moi comme être et comme étant par l'Être, ne sont pas trois consciences différentes, mais une seule, comme est un le moi qui a ces trois aspects. Le moi, le moi unique, n'est lui qu'en étant composé de matière et de forme, de puissance et d'acte; il n'est donc lui qu'en faisant partie d'un univers plus immense que lui, qu'en participation d'un Acte transcendant : c'est pour se connaître lui, par conséquent, qu'il devra posséder quelque connaissance, et de l'univers et de l'Acte pur. Aussi, ces connaissances, loin de charger ou de déchirer la conscience, l'éclaireront.

La science du monde extérieur aide à se connaître soi-même, car c'est soi-même que l'on cherche dans les choses, et soi-même que l'on peut y retrouver, puisque l'univers est humain. La façon dont les choses sont unes, la façon dont elles tâchent de s'unifier entre elles et de se replier sur elles-mêmes, apprend à l'homme par le dehors quelle unité, quelle réflexion sur lui-même, quelle conscience enfin il a au-dedans de lui.

D'autre part, la conscience pure, le dedans du moi, est une lumière, la seule, qui puisse faire voir quelque peu ce qu'est le dedans de l'univers empirique, l'individualité des choses et la vie des vivants. Simple analogie, certes, et qui permet de pressentir et non de définir, mais qui au moins délivre de l'agnosticisme intégral, ou du positivisme absolu, qui en diffère à peine. Analogie aussi qui explique l'aspect psychologique et absolu, la poésie profondément humaine qui se trouve dans le monde matériel et jusque dans les mathématiques : ce qui s'esquisse dans les équations, peut-on dire, et bien plus dans les corps inorganiques, et bien plus dans les vivants, c'est ce que, seule, la conscience est : la façon d'exister en soi-même pour soi-même, la véritable et complète façon d'exister.

En plus, cette même conscience est le point de départ le plus réel que l'on puisse utiliser, et quitter, pour se hausser à la connaissance de Dieu, de son existence et de son essence.

Réciproquement, la connaissance de Dieu, du transcendant absolu, est nécessaire pour qu'on sache quelle grande chose c'est que d'être, et que d'être en soi pour soi; de quelle infinité aussi la conscience

participe dans sa réalité et dans ses aspirations, puisqu'elle ne peut s'intelliger elle-même, c'est-à-dire être pleinement consciente, sans postuler l'Être sans bornes.

Ainsi ces trois aspects de la conscience se rejoignent-ils et s'impliquent-ils l'un l'autre. Ils n'en sont pas moins différents et ils ont chacun, nous voudrions encore exposer ce point, leur coefficient particulier de certitude.

La science, pour parler d'elle en premier lieu, même quand elle parvient à la certitude, n'atteint qu'une certitude réelle sans doute, mais d'ordre inférieur. Cette certitude, en effet, est une certitude subie : l'esprit constate les faits, il constate les lois, tout cela lui étant imposé par l'expérience et par la matière, et non par l'intelligibilité pure. Aussi cette certitude, même quand elle est reconnue et admise dans la pensée, s'y trouve toujours comme un élément venu de l'extérieur, élément assimilable sans doute, en principe, mais, en principe aussi, imparfaitement assimilable ; car il n'est assimilable qu'en vertu de l'élément corporel, et donc non spirituel et non connaissant, qui se trouve dans la connaissance humaine. Ensuite, cette certitude n'est pas extérieure, de par son origine, seulement à l'esprit, elle est aussi, pour une part, extérieure aux objets, comme leur est extérieure la connaissance dans laquelle elle est située. Elle s'exprime en effet avant tout dans des rattachements, dans des enchaînements mis entre phénomènes, et on la saisit dans des opérations qui demeurent extérieures à l'âme, dans des calculs et dans des opérations mathématiques, plutôt que dans une contemplation ; et tout cela demeure extérieur. Enfin, c'est une certitude qui ne présente aucun caractère de nécessité : que l'on nie n'importe quelle vérité scientifique, la négation sera peut-être intenable et inadmissible, elle ne sera jamais intrinsèquement absurde. Si quelqu'un, par exemple, prétendait que le soleil n'existe pas, il aurait manifestement tort, c'est évident, mais son opinion n'inclurait aucune espèce de contradiction. Au fond il aurait pu se faire qu'elle fût vraie : au cas où le soleil n'aurait pas été créé. Sans doute, à l'intérieur même des sciences, une certaine nécessité parvient à s'insinuer : la nécessité des rapports, des lois naturelles du déterminisme. Mais cette nécessité, précisément, ne réside que dans des rapports, et des rapports entre des choses dont aucune n'est nécessaire. Elle est donc une nécessité qui aurait pu ne pas exister, une nécessité extrinsèque, hypothétique ; elle n'est pas, si l'on peut ainsi dire, une nécessité nécessaire.

La conscience proprement dite, elle, va plus loin. La certitude à laquelle elle parvient, et que même elle possède toujours, vient de l'intérieur même du connaissant : elle est sa coïncidence avec lui-même ; elle n'est pas une connaissance de relations qui se déterminent entre elles. Aussi est-elle nécessaire et nécessitante. Descartes l'a bien vu : il est impossible au sujet pensant de dire qu'il n'existe pas : en disant qu'il se nie, il affirmerait encore qu'il est là, ne fût-ce que pour

se nier, et ainsi, en conscience, par l'acte même où il prétendrait s'effacer, il se dessinerait. Nécessité donc. Mais, il faut l'ajouter, nécessité essentiellement partielle : elle n'affecte que le fait, pas le droit; et s'il est contradictoire d'affirmer qu'on n'existe pas, il n'est pas contradictoire de penser qu'on aurait pu ne pas exister et de concevoir qu'on n'existe pas. Nécessité, peut-on dire, encore, essentiellement relative. Elle n'existe que pour l'individu qui possède cette conscience; lui seul est impuissant à se nier, lui; mais il peut sans contradiction interne, prétendre que n'importe qui d'autre n'existe pas, comme n'importe qui d'autre peut, sans absurdité, assurer que lui n'est rien. La nécessité, donc, réside dans la connaissance sans doute, mais dans la connaissance en tant qu'elle est celle de tel sujet, non pas dans la connaissance en tant qu'elle est connaissance.

La métaphysique, elle, a une certitude absolument nécessaire, une certitude qui réside dans l'essence même de ce qu'elle affirme, non dans la constatation qu'elle en fait ou dans la conscience qu'elle en a. C'est par leur force interne que les propositions qu'elle contient s'imposent, non seulement à notre intelligence, mais à toute intelligence possible. La solidité de la certitude, ici, dépasse l'esprit qui la ressent; elle le dépasse, parce qu'elle réside dans la science qu'il a, non pas en tant qu'il est lui, mais en tant qu'il est, en lui, de l'être, et, par là, en participation avec l'absolu; elle le dépasse donc, parce que, à ce point de vue, il se dépasse lui-même, puisqu'il se subsume sous l'absolu. D'elle, on peut dire qu'elle est en nous sans doute et par nous, mais qu'elle est plus que nous. En tant que nous la pensons, nous nous unissons à une vérité qui nous prime, qui est la vérité première, et qui est plus nécessaire à l'esprit que la vérité même de l'esprit. Saint Thomas dit quelque chose de tout analogue, dans un passage du *De veritate* (q. 1, a. 5, ad 5), qui vaut la peine d'être médité.

Non potest intelligi simpliciter veritatem non esse; potest tamen intelligi (*non pas* affirmari, *ajouterions-nous, pour rappeler ce qui a été dit sur la conscience pure*) nullam veritatem creatam esse, sicut et potest intelligi (*non* affirmari, *item*) nullam creaturam esse. Intellectus enim potest intelligere se non esse et se non intelligere, quamvis non intelligat sine hoc quod sit vel intelligat.

L'intelligence découvre donc en elle plus nécessaire qu'elle; en elle, à ses propres yeux, en tant qu'intelligible, elle est au second rang. Ainsi, en nous, dans le témoignage que nous nous rendons à nous-mêmes et par ce témoignage, l'absolu se rend-il témoignage à lui-même. L'être fini n'est pas assez complet en lui-même (évidemment!) pour pouvoir fermer en lui-même la conscience qu'il a de lui-même. Il faut qu'en cette conscience même il s'ouvre à l'être matériel et à la science, s'il est un esprit dans un corps, il faut surtout, et en tout cas, qu'en cette conscience même, il se rattache à l'Indicible absolu. Pas plus que le reste, la conscience finie, en tant que conscience, n'est indépendante de l'Etre infini.

Louvain, juin 1936. Emile MERSCH, S. I. (†)