NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

65 N° 4 1938

Autour du mystère de notre élévation surnaturelle

Guy DE BROGLIE

p. 401 - 438

https://www.nrt.be/en/articles/autour-du-mystere-de-notre-elevation-surnaturelle-3664

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

AUTOUR DU MYSTÈRE DE NOTRE ÉLÉVATION SURNATURELLE

Réponse au R. P. Guy de Broglie.

NOTE DE LA RÉDACTION.

En avril 1937, le P. Guy de Broglie, S. I., professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris, a publié dans notre revue un article intitulé : « Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle ». Dans une brochure éditée chez Beauchesne en 1938, sous le titre : « Le Mystère de notre élévation surnaturelle », le R. P. Descoqs, S. I., professeur de philosophie au scolasticat de Jersey, a attaqué les conclusions de notre collaborateur. Nos lecteurs ont lu en décembre 1938 la réponse du P. de Broglie. Le P. Descoqs ayant insisté pour pouvoir justifier son opinion dans cette revue, nous avons cru, d'accord avec le P. de Broglie, devoir lui donner satisfaction. Son article paraît dans ce fascicule, suivi d'une courte réplique du P. de Broglie. Après cet exposé contradictoire, nos lecteurs seront à même de se former un jugement personnel et la Direction de la revue, d'accord avec les auteurs, déclare la discussion définitivement close.

Le R. P. de Broglie, dans la « Nouvelle Revue Théologique » de décembre 1938, a publié un long article où il s'efforce de répondre aux critiques que j'avais opposées à un autre article précédemment publié par lui ici même en avril 1937, sous le titre : *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle.* Je m'y attachais à montrer, par une étude détaillée des documents émanés du Magistère ecclésiastique au cours du XIX[e] siècle, que la raison n'est pas capable de démontrer par ses seules forces la possibilité de la vision intuitive de l'essence divine pour une nature comme la nôtre.

Les lecteurs de la N.R.Th. qui ne connaîtront mon travail qu'au travers de la critique qu'en a faite le R. P. de Broglie, non seulement n'en pourront juger les lignes essentielles, mais devront en conclure qu'il n'est qu'un tissu d'incohérences et qu'il a été écrit par quelqu'un qui a perdu tout sens des notions les plus élémentaires de la philosophie et de la théologie... Je leur dois un redressement nécessaire de la vérité et des faits qui me semblent avoir été par trop mis à mal dans cette bagarre.

Si les critiques que m'a adressées le Rév. Père avaient quelque **fondement, je m'inclinerais sans difficulté et sans mot dire,**

fidèle au principe que je ne cesse d'inculquer à mes élèves, depuis que je suis dans l'enseignement : « loyauté avant tout et en tout au service de la vérité ». Mais il n'en est malheureusement pas ainsi dans l'espèce et, à défaut du droit de légitime défense personnelle auquel on peut renoncer quand on est seul en cause, il y a ceux de la vérité à défendre qui, eux, ne prescrivent pas. C'est à leur unique défense, pour autant que les critiques qui me sont faites tendent à porter atteinte au crédit de la thèse que j'ai soutenue dans mon petit opuscule, que je m'emploierai dans les pages qui vont suivre.

Je me propose d'y montrer aussi brièvement qu'il me sera possible dans l'espace qui m'est assigné, que pas un des griefs articulés par le Rév. Père de Broglie dans son article — je dis bien « pas un », sans parler de deux ! — ne saurait être retenu. Tout au plus rectifierai-je *trois mots* de mon opuscule, dont l'un a dépassé ma pensée, dont l'autre est un pur lapsus et le troisième n'est qu'une coquille d'imprimerie.

Quant au plan de ces remarques, il m'est évidemment imposé par l'article du Rév. Père de Broglie. J'en suivrai exactement l'ordonnance et les divisions, mais en les retournant contre lui : 1° Les déformations de la pensée adverse ; 2° Les soi-disant « fausses évidences » ; 3° Les interprétations de textes ; 4° Le « prétendu consentement unanime ». Le dernier § du Rév. Père, consacré à ma « Solution positive », rentrera dans celui des « Déformations de la pensée adverse »...

I. Les déformations de la pensée adverse.

Sous ce titre se rangeront naturellement deux catégories de « déformations » : 1. celles qu'au dire du R. P. de Broglie, j'aurais fait subir à sa propre pensée ou à celles d'autres auteurs ; 2. celles surtout dont lui-même, à son insu évidemment, s'est rendu coupable à mon égard.

I. — *Déformations dont je me serais rendu coupable.* — La plus importante vise le P. Rousselot ; les autres se rapportent à des courants d'idées soi-disant inexistants et irréels.

1) *La pensée du P. Rousselot.* J'aurais gravement trahi celui-ci en affirmant que, pour lui, « l'intelligence est en tant que telle non pas faculté de l'être au sens traditionnel de la formule, **mais faculté du Divin ». Aussi bien le P. Rousselot a-t-il écrit :**

« L'intelligence, pour saint Thomas, est essentiellement le sens du réel ; mais elle n'est le sens du réel, que parce qu'elle est le sens du divin ». — Sur quoi le R. P. de Broglie :

« Depuis quand serait-ce tout un de dire : « L'intelligence *est* ceci *parce* qu'elle est cela » ou de dire : « Elle est *non point* ceci, *mais* cela » ? Et quel auteur ne sera révolutionnaire si on l'interprète de la sorte » (p. 1155).

Par malheur pour cette soi-disant rectification :

a) La question était de savoir quelle *définition* le P. Rousselot donnait de l'intelligence. Or pour lui, comme le disait expressément le premier texte que je citais de lui : « ce qui *définit* l'esprit, c'est la possibilité de s'incorporer pour ainsi dire l'Absolu *par la vision intuitive* » ; définition que précisément expliquait le texte repris par le R. P. de Broglie. Cela étant, il faut tirer cette conclusion : je n'ai pas du tout fait dire au P. Rousselot que l'intelligence *n'était pas* faculté de l'être (quoi qu'il en soit du sens donné par lui à ce mot), mais je lui ai fait dire que ce qui *définissait* l'intelligence comme telle, ce n'était pas d'être faculté de l'être, mais d'être faculté du Divin. Or cela, je dois le maintenir, parce que cela est.

b) Il est bien permis de s'étonner que le P. De Broglie ait voulu défendre si résolument le texte du P. Rousselot, étant donné qu'il avoue de sa formule qu'elle était un « résumé synthétique », exprimé « sous une forme d'ailleurs paradoxale et discutable ». Pourquoi dès lors me reprocher de la mettre en discussion ? Et en effet elle est éminemment discutable, s'il est vrai qu'un philosophe, pas plus qu'un théologien, n'a le droit de définir une nature par sa potentialité obédientielle.

c) J'avais du reste prévenu toutes ces critiques à l'endroit du P. Rousselot en spécifiant dans une longue note (p. 14-15) que je ne visais pas tant sa pensée personnelle et réelle que les interprétations qui en avaient été données et qui ont eu cours par la suite, voire du vivant même de l'auteur : ce dont témoigne si clairement sa fameuse controverse avec le P. Gardeil dans la « Revue néoscolastique » de 1911 et qui eut pour point de départ un article de ce dernier intitulé « *Faculté de l'être ou faculté du Divin* » ?...

2) *Courants d'idées inexistants et irréels.* — Mais précisément ce sont ces courants d'idées plus ou moins téméraires, ces

interprétations aventureuses de la pensée scolastique dérivant du P. Rousselot ou se couvrant de son autorité que le R. P. de Broglie me reproche de créer de toutes pièces.

« Et d'abord, écrit-il, pourquoi cette influence démesurée attribuée au génial auteur de *L'Intellectualisme* ?... » — Pourquoi ? Mais parce qu'en effet doué d'une puissance d'esprit peu commune, mettons « géniale », le P. Rousselot a synthétisé en lui des courants d'idées voisins dispersés jusque-là et dont il reste le représentant le plus qualifié. Qui mettra sur le même pied et lui comparera des philosophes comme Lepidi ou Pègues, que cite le R. P. de Broglie et qui avaient pu avant lui émettre sur certains points des idées toutes proches des siennes ?

Quant à Laberthonnière et à M. Blondel que le Rév. Père me reproche d'avoir intégré à « l'hydre aux cent têtes » issue de Rousselot, la méprise est double. Jamais je n'ai rattaché de façon quelconque le premier à Rousselot sachant trop bien, depuis toujours, l'opposition irréductible de ces deux philosophes. Si j'ai cité Laberthonnière (cfr *Le Mystère...*, p. 14 n.), c'est pour relever ce que j'estime une erreur théologique formelle de celui-ci sur l'impuissance où serait la raison de *démontrer* Dieu, — erreur dans laquelle certains disciples modernes de Rousselot en fait tombent eux-mêmes, mais en vertu de principes parfois tout différents. — S'agit-il au contraire de la parenté de Rousselot avec la philosophie de *L'Action* et de l'influence qu'a exercée sur lui M. Blondel, c'est évidemment tout autre chose. Je ne prêterai pas au R. P. de Broglie l'intention de la nier, non plus que de nier les appels si fréquents de M. Blondel à l'autorité du P. Rousselot et du P. de Broglie lui-même.

Mais ces « courants d'idées qui cheminent dans l'ombre ?... Une hydre a bon dos et gagne même à être effroyable. De là sans doute la facilité avec laquelle l'auteur prête à ses adversaires diverses erreurs graves étrangères à leur pensée, etc. etc. ». Ici encore double méprise. a) Le Rév. Père prend comme lui étant imputée à lui seul toute une série de conséquences de la thèse de l'appétit naturel de la béatitude surnaturelle que j'énonce p. 10-17 de mon opuscule. Or je ne les lui ai nullement imputées ; voire dans ce § je ne le nomme pas une seule fois. Je le pouvais d'autant moins que je sais pertinemment que *lui* repousse et répudie dans leur ensemble ces conséquences. b) Mais **je sais non moins pertinemment que d'autres en réalité les tirent**

des principes posés par Rousselot et finalement de la thèse de la démonstrabilité rationnelle de la vision béatifique. Le Rév. Père peut ignorer cela et vivre dans une région sereine où ne l'atteignent pas les bruits du dehors : position confortable dans laquelle il n'est malheureusement pas donné à tous de se voir installés. Ce n'est pas parce que j'habite ordinairement une île « entourée d'eau de tous côtés » que je ne perçois pas les bruits du dehors et que je suis dénué de sources d'information. Dans ce § j'ai voulu dépasser largement l'horizon restreint du R. P. de Broglie, sans mettre en cause d'autres personnalités — la sienne par la suite devait me suffire — mais en sachant fort bien ce que je disais. Qui pourrait m'en faire grief ?

Seulement je reconnais ici avoir employé à ce même propos une expression trop forte — et ce sera la première des trois corrections annoncées que je ferai. P. 115 de mon opuscule, j'ai écrit que

« *Tous* ceux qui tiennent que l'esprit est faculté du Divin au sens que nous avions expliqué [et ils sont en fait légion à l'heure actuelle, quoi qu'en dise le R. P. de Broglie] estiment sans portée... la distinction entre objet ***proportionné*** et objet ***adéquat*** de l'intelligence humaine ».

Le sujet de la phrase *Tous* est inexact. En principe je crois cette position logique ; mais en fait il est faux de dire que *tous* tiennent la distinction pour non avenue. Il eût fallu écrire : « un certain nombre de ceux qui... ». Et sous cette forme, c'est rigoureusement vrai.

II. *Déformations de ma propre pensée.* — Ici le chapitre risquerait d'être fort long. Je ferai aussi court que possible.

1) *Trois prétendues « fausses évidences ».* — a) La première serait que, d'après moi, « ce serait tout un de connaître une essence et de porter sur elle un jugement de possibilité ». Un tel principe « ne vaut rien », écrit mon contradicteur, tout de même que de prétendre que la possibilité intrinsèque positive « nous donne la nature, le *quomodo sit* premier et foncier de l'essence » — « et l'on reste un peu gêné de voir un philosophe si distingué s'en armer avec assurance ».

C'est moi, je l'avoue, qui suis un peu gêné pour le Rév. Père dans l'occurrence : il a évidemment mal lu mon texte et n'a pas su comprendre ce que signifiait la possibilité *intrinsèque positi-*

ve : je le regrette, mais pour lui seulement. Je n'ai jamais soutenu en effet — et qui pourrait avoir jamais soutenu ? — qu'une simple affirmation de la possibilité résultant de la connaissance quelconque de l'existence d'une réalité, tel le courant électrique que le Rév. Père apporte en exemple, nous donnait par le fait même une connaissance *scientifique* de la nature de cette essence et des éléments qui la constituent intrinsèquement ; l'existence *de fait* nous donne un point de départ qui nous permettra ensuite de déterminer peu à peu cette possibilité intrinsèque positive, mais elle ne nous la livre pas du tout d'emblée pour autant. Autre chose est de *savoir* qu'une essence est possible, autre chose est de *voir* distinctement et *ab intrinseco*, de comprendre en quoi elle consiste ontologiquement par une vue intellectuelle de ses constitutifs intrinsèques. Ainsi nous savons que l'essence du courant électrique est possible, puisqu'il existe : « ab actu ad posse... ». Mais nous ne voyons cette essence ni distinctement ni complètement, ni par le dedans : nous n'en connaissons que quelques notes très accidentelles par les effets, les phénomènes qui la manifestent, ce qui n'est pas du tout une connaissance « scientifique » de son essence. Il faudrait tout de même réaliser qu'il y a des « jugements de possibilité » fort différents les uns des autres : en particulier que la connaissance de la *possibilité de fait* (*an est*) n'équivaut nullement à la connaissance de la possibilité *intrinsèque positive* ou *de droit* (le *quid est* proprement dit) qui implique la connaissance des notes essentielles, de leur compatibilité et des propriétés qui en découlent nécessairement.

Voici donc ce que je dis : Quand on parvient à établir par l'étude interne de tous les éléments constitutifs d'une essence que cette essence est positivement réalisable, on en a une connaissance scientifique, celle-là même et celle-là seule dont parle le Bref « Gravissimas inter » et dont seule je me suis occupé (cfr p. 46-47 et passim). Le R. P. de Broglie me fait dire : « Quand on connaît la possibilité d'une essence de quelque façon que ce soit, même indirectement par certains effets dénonçant sa présence dans le monde des existences réelles, on connaît nécessairement tous les éléments formels qui constituent cette essence et permettent de la définir, on en a une connaissance scientifique ». Le lecteur jugera.

b) La deuxième « fausse évidence, plus déconcertante encore » que me prête le R. P. de Broglie, vise ce que je présen-

terais comme l'objet propre des vérités révélées relatives à notre élévation surnaturelle, c'est à savoir les vérités qui :

« concernent avant tout sinon de manière exclusive la nature, l'essence de cette élévation qu'elles ont pour but d'éclairer et de faire comprendre et dont la possibilité est conditionnée par elles : elles ne valent qu'indirectement de son existence qu'une simple affirmation suffit à poser » (*Le Mystère*, p. 44).

En écrivant cela, qui n'était que la paraphrase d'un passage du Bref « Gravissimas inter », je suis accusé de :

« proclamer ainsi que la Révélation vise directement et premièrement à nous renseigner non sur l'existence de notre destinée surnaturelle, mais sur son « essence » et par conséquent « qu'elle a pour objet fondamental de nous apprendre non pas l'amour réel et gratuit que Dieu nous porte, mais une collection de thèses abstraites portant sur des vérités nécessaires » (p. 1159).

J'ai sans aucun doute le « déconcertement » moins facile que le R. P. de Broglie ; mais ici il me faut bien avouer ne rien comprendre ni à sa dialectique ni à ses principes d'herméneutique.

Dans le passage incriminé, je ne veux énoncer et je n'énonce en effet aucun principe *général* sur l'objet de la Révélation ni sur son but. Il s'y agit en effet de bien autre chose. Je me mets, comme il convient nécessairement lorsqu'on veut interpréter un document du Magistère, au point de vue même du Bref de Pie IX. Or celui-ci, se plaçant dans l'hypothèse exacte de Frohschammer, suppose que l'*existence* de notre élévation surnaturelle, comme celle de tous les dogmes fondamentaux qui s'y rattachent : Trinité, Incarnation, adoption et filiation divine, etc., sont connus et perçus comme tels (i.e. existants) d'abord par la foi (cfr *Le Mystère*, p. 38-41). Cette donnée fondamentale du problème, en dehors de laquelle celui-ci est inintelligible, étant présupposée et hors de conteste, il s'agit de savoir si la raison peut, *connaissant par ailleurs cette existence qui est l'objet premier de la foi*, élaborer de ces dogmes une justification, une démonstration rationnelle et scientifique, tant de leur existence que de leur nature.

Or le Bref de Pie IX prétend soustraire de façon catégorique à la judicature propre et aux démonstrations de la raison purement naturelle, dans la perspective qui vient d'être dite, « maxime et apertissime ea omnia (dogmata) quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale cum Deo commercium

respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur » (Denz.-B., 1671). Ces dogmes que nous rappelions à l'instant, sont tous en effet des mystères dont le document déclare qu'ils sont « supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt » (ibid.). Celle-ci ne peut pas plus en démontrer l'existence que la nature. Or l'intelligence de notre élévation surnaturelle et donc sa démonstration dépendent essentiellement de la connaissance de ces mystères et la connaissance de leur possibilité intrinsèque conditionne nécessairement la connaissance de la possibilité propre de cette élévation surnaturelle sans que soit même mise en question son existence.

Aussi bien, pour ce qui est du *fait* de notre élévation surnaturelle, sa démonstration rationnelle ne peut évidemment pas se poser, puisqu'elle dépend d'un décret libre et gratuit de Dieu. Pour la connaître donc, pas d'autre moyen qu'une simple *affirmation* de Dieu et le document pontifical ne la pouvait ici viser. Mais cette même élévation surnaturelle, qui est un fait contingent, a une nature comme fait et la question pouvait se poser, comme elle s'est posée pour Frohschammer, de savoir si la raison était capable, à défaut de son existence, d'en démontrer la possibilité interne. Or cela, le Bref de Pie IX le nie, parce que ce fait dépend de vérités, de mystères qui dépassent la raison, de mystères que seule la Révélation nous peut faire connaître, pour nous permettre de comprendre la transcendance de cette élévation même.

Cela étant, qui est manifeste à quiconque lit de sang-froid le Bref « Gravissimas inter » et que j'avais exposé sans ambages possibles dans *Le Mystère...*, p. 42-44 et 56-58, je ne réussis pas à m'expliquer le scandale et l'indignation de mon contradicteur :

> « Des vérités directement relatives à l'ordre des essences ne sauraient jamais nous instruire de faits contingents en tant que tels ! Si la conception ici énoncée était la vraie, le dogme chrétien se laisserait réduire à une espèce de *métaphysique révélée*, destinée à compléter la métaphysique rationnelle, etc. » (p. 1160).

Tout cela n'a rien à voir avec la question présente, tout cela tombe à côté, — et d'ailleurs tout cela est en soi très contestable. Des vérités relatives à l'ordre des essences, comme le sont la Trinité et les autres dogmes énumérés plus haut, sont absolument nécessaires pour nous faire comprendre, encore que de

façon très éloignée, la nature de faits contingents comme notre élévation surnaturelle. D'autre part s'il est vrai que le dogme chrétien ne se réduit pas sans aucun doute à une *métaphysique révélée,* il n'en comporte pas moins *une* métaphysique révélée — à moins de nier que la Trinité appartienne de plein droit à la métaphysique et qu'elle complète en effet de façon étonnante la métaphysique rationnelle, à moins de nier sa place primordiale dans l'édifice du dogme chrétien et que notre élévation surnaturelle, gratuite et contingente, suppose elle-même cette métaphysique... Le R. P. de Broglie ajoute : « La révélation chrétienne n'aurait-elle donc plus avant tout pour but d'allumer dans nos cœurs l'espérance et l'amour ? » Eh ! certes, qui le nierait et mettrait en question ce *but* de la Révélation ? Mais il ne s'agit pas de cela ici et Pie IX, dans toute la partie du Bref qui nous occupe en ce moment, n'en parle pas : il parle et traite de son *objet,* dans ses seuls rapports avec la démonstration scientifique purement rationnelle.

En résumé : Je dis que la condamnation de Frohschammer atteint ceux qui prétendent expliquer par la raison l'essence et donc la possibilité des mystères. Le R. P. de Broglie me fait dire : Les définitions dogmatiques en général ont pour but de nous révéler l'essence des mystères et non leur existence. Le lecteur jugera.

c) Et c'est pourquoi je ne m'arrêterai pas à la troisième « fausse évidence » que me reprochait le R. P. de Broglie et qui serait celle-ci : « Les vérités existentielles ne sauraient constituer l'objet fondamental de la foi, étant de celles qu'une simple affirmation suffit à poser ». Que mon contradicteur et ancien élève se rassure ! Je n'ai pas à ce point oublié mon catéchisme en enseignant la philosophie ! ! Quant au fond de l'objection, il a été suffisamment réduit à néant dans ce qui précède pour qu'il y ait lieu d'insister. Le lecteur jugera.

Le R. P. de Broglie terminait son chapitre concernant mes soi-disant déformations de la pensée de mes adversaires en dénonçant comme « premier déficit » de mon petit livre : *Le Mystère...* « cette difficulté à saisir telle qu'elle est la pensée de l'adversaire ». Ma conclusion sera très exactement la même à son endroit : le Rév. Père éprouve la plus grande difficulté à lire un texte de façon objective.

2) *Ma solution positive.* — A ces déformations j'en joindrai ici une autre, sans préjudice de celles qui se présenteront par la suite. Dans son dernier §, le Rév. Père expose, pour la critiquer avec une ardeur de conviction émouvante, une solution de la thèse de l'appétit naturel de la Béatitude qu'il présente comme « la solution positive de R. P. Descoqs » et qui ne repousserait pas la possibilité d'une certaine vision naturelle immédiate de Dieu.

Cet exposé n'a malheureusement qu'un triple défaut :

a) Le Rév. Père omet de dire que je ne me porte pas du tout garant de cette solution. Je la propose seulement à titre d'hypothèse, d'apparence au moins commode, apte surtout à résoudre les difficultés provenant des textes antinomiques de saint Thomas ; mais je déclare en même temps que je n'en ai pas fait une étude suffisamment approfondie pour prendre parti de façon ferme à son sujet, que je suis tout prêt en conséquence à la laisser tomber si on lui oppose quelque difficulté sérieuse. En tout cas, avais-je bien soin de noter, la thèse centrale et dogmatique de mon petit livre n'en était à aucun titre solidaire... Tout cela le R. P. de Broglie omet de le dire aux lecteurs de la N.R.Th. Dans ces conditions comment faudrait-il apprécier son exposé ? Je laisse à ces mêmes lecteurs le soin de le faire.

b) Mais il y a plus fort. Le Rév. Père, qui n'hésite pas à insinuer, p. 1175, que, « si quelqu'une des opinions dont traite mon opuscule devait liguer un jour contre elle l'ensemble des théologiens », ce serait cette opinion, — le Rév. Père omet pareillement de dire que cette solution est très exactement inspirée de Cajetan, de Sylvestre de Ferrare, suivis l'un et l'autre par une multitude d'anciens auteurs scolastiques. Cela tout de même avait bien quelque importance dans l'espèce et eût été de nature à émousser quelque peu les traits acérés que le Rév. Père décochait par ailleurs généreusement contre cette infortunée solution ! En note, il est vrai, le Rév. Père dit à la dérobée qu'il n'admet pas mon interprétation de Cajetan, mais il ne donne aucune des raisons pour lesquelles il l'entend autrement que moi : ce qui ne suffit pas ; il ne fait aucune autre allusion à la théorie du dit Cajetan, ce qui cependant s'imposait dans l'occurrence, puisque je prétendais m'abriter à l'ombre de son autorité.

Aussi bien écoutons pour une fois Cajetan. J'ai cité de lui dans *Le Mystère...* un long passage emprunté à son Commentaire *In I^m*, q. XII, a.l. Qu'il suffise d'en rappeler le début :

« Dicam quod Deus in quantum causa rerum, *videri desideratur* : et non secundum suam substantiam in se. Et sic scietur non quid est absolute, sed quid est ut creator, ut gubernator etc., ut patet in nobis... »

et la suite. Ce que confirme pleinement cet autre texte emprunté à son commentaire *In I^m II^ae*, q.III,a.8 :

« Dici potest quod intellectus humanus sciens *an est* de Deo et communia, desiderat naturaliter scire de Deo *quid est*, in quantum sub numero causarum comprehenditur : et non absolute nisi per quamdam consequentiam ».

C'est exactement l'opinion de Sylvestre de Ferrare dans son commentaire *In III^m Contra Gentes*, c. 51. Il distingue en effet deux manières de considérer l'essence divine en tant qu'objet de béatitude :

« Uno modo in quantum est *visio* primae causae absolutae, alio modo in quantum est *visio* obiecti supernaturalis beatitudinis... Cum ergo dicitur quod *desiderium videndi* naturam divinam est nobis naturale, intelligitur de natura absolute considerata respectu talis *visionis* ut primo modo consideratur, non autem ut consideratur secundo modo etc... ».

c) Pour finir, le Rév. Père me reproche de n'avoir pas pris pour moi la thèse même du P. Rousselot, le P. Rousselot, à l'entendre, ne faisant en somme qu'énoncer la même thèse, mais avec plus de circonspection. Et il en conclut de ma part à une incohérence qui me ferait rejeter d'un côté la thèse du P. Rousselot exprimant un désir naturel de la vision intuitive dépourvu de toute exigence, et, de l'autre, de terminer mon opuscule « en déclarant conforme à tous les principes de la raison et de la foi la thèse qui nous attribue une ordination *naturelle* à la vision intuitive » (p. 1176).

Alors maintenant le terme de « vision intuitive » ou « vision béatifique » en langage théologique (1) ne signifie plus la vision *surnaturelle* de l'essence divine selon sa nature propre, c'est-à-dire de Dieu un dans la Trinité des personnes ! ! Et lors-

(1) A ce propos je ferai la seconde correction à mon texte, annoncée au début. Dans mon petit opuscule, p. 126, 2 lignes avant la fin, au lieu de *intuitive*, il faut lire *immediate*, selon la terminologie adoptée tout au long de mon dernier chapitre et qui précisément veut opposer cette « vision immédiate » à ce que l'on est universellement accoutumé à appeler « vision *intuitive* », c'est à savoir la vision surnaturelle face à face de Dieu un et trine, tout de même qu'en théologie mystique, mutatis mutandis, on opposera le sentiment de présence immédiate plus ou moins distinct à cette vision intuitive au sens strict. Il y a eu là de ma part un pur lapsus.

que le P. Rousselot parle du désir de voir la *divine essence,* il n'aurait pas signifié ce que cette essence est en soi, c'est-à-dire une et trine tout ensemble, mais seulement l'essence une, prescindant de la Trinité ! ! Et lorsque je parle avec Cajetan et tant d'autres de la possibilité d'une vision naturelle immédiate de Dieu, je parlerais, ainsi que Cajetan et les autres, de la vision intuitive ou béatifique des théologiens ! Le lecteur jugera.

En tout cas, on peut dire au Rév. Père que, si le reproche d'incohérence qu'il m'adresse ici vaut à quelque degré, il se retourne directement contre lui. D'une part, il prétend que le P. Rousselot, parlant du désir de voir la divine essence, n'a jamais voulu caractériser « la vision béatifique comme la vision de la Trinité » et il se solidarise avec lui. Or, à la page précédente, contre ma soi-disant « solution positive », qui serait celle du P. Rousselot, il écrivait :

« Est-il si simple d'admettre qu'une essence — et surtout une essence qui est pure pensée et pur amour — puisse être vue *telle qu'elle est,* sans que *personne* (car il s'agit exactement de cela) apparaisse comme possédant cette essence, comme pensant par cette pensée et comme aimant par cet amour ».

Ce n'est pas tout à fait de cela qu'il s'agit dans la solution de Cajetan, mais si la difficulté a un sens, elle vaut évidemment à plein de la distinction que l'on voudrait trouver chez Rousselot entre vision de la Trinité et vision de la divine essence ! D'autre part, si la distinction doit être maintenue entre vision de la divine essence et celle de la Trinité, et si, avec le P. Rousselot, le R. P. de Broglie admet la première à l'exclusion de la seconde, naturellement il n'aura plus aucune raison de repousser ce qu'il dit être ma solution positive, quelques distinctions qu'il fasse sur les mots « efficace » ou « inefficace » appliqués au désir de voir Dieu...

II. Les soi-disant « fausses évidences ».

Le R. P. de Broglie m'en reproche *six.* Nous venons d'en écarter trois. Restent les trois autres.

1. *Connaissance de l'essence par l'existence ou par une exigence d'intelligibilité.* J'avais écrit :

« Pour affirmer la possibilité positive d'une essence quelconque, il n'y a pas d'autre moyen terme que celui de l'existence qui réalise cette essence et dans laquelle on la perçoit directement, ou celui d'un objet réel avec lequel cette essence a un rapport nécessaire et qui postule cette même essence comme réellement existante... Ce principe est admis d'une façon générale pour toutes les essences créées ».

Et le Rév. Père de commenter : « L'auteur aurait quelque peine à justifier par des textes l'existence de ce consentement général ». Je n'irai pas chercher très loin la réponse et, puisque la *N.R.Th.* se publie en Belgique, il me suffira d'appeler en témoignage trois auteurs belges du XX^e^ siècle : le cardinal Mercier, dans sa *Métaphysique générale,* édit. 6^e^, n. 26, p. 42-43 ; le P. De Munnynck, O.P., *L'idée de l'être,* dans la *Revue Néo-scolastique* de 1929, p. 186 ; le P. Scheuer, S. I., *Notes de Métaphysique,* dans la *N.R.Th.* de 1926, p. 520 : tous thomistes bon teint, je pense. Je citerai seulement le dernier :

« Nous rejetons comme illusoire toute tentative de démonstration d'une possibilité intrinsèque. La possibilité de Dieu n'est pas distincte de son *esse,* et, quant à la créature, sa possibilité antérieure à son existence n'est autre chose que l'*esse* éminentiel de Dieu. En sorte que, pour connaître la possibilité de la créature autrement que par son existence, il faudrait l'intuition de l'essence divine ».

Aux deux critères de la possibilité intrinsèque que je rappelais tout à l'heure, le R. P. de Broglie en ajoute un troisième qui reposerait sur des signes extérieurs *attestant* cette possibilité. Mais à notre humble avis, comme nous l'avons exposé longuement dans *Le Mystère...,* c'est tout à fait en vain. Qu'il y ait là un *indice* de possibilité, nous en tombons facilement d'accord. Mais cet indice ne nous donnera qu'un « peut-être » : « peut-être cette essence est-elle possible ? » — rien de plus : le possible lui-même restera douteux et ce sera la possibilité d'un possible ou plutôt son incertitude qui sera affirmée. Dans le cas présent de la « vision béatifique », ce « peut-être » même sera très affaibli par les nombreuses raisons positives qui se présenteront en sens inverse, telles que, entre autres : « cette vue directe de l'Infini par le fini n'est-elle pas contradictoire ? » L'esprit balancé par les raisons pour et contre ne pourra jamais conclure avec fermeté.

b) Le R. P. de Broglie continue : « Ne parlons que du principe invoqué : il semble qu'il soit encore faux. Un exemple simple le fera comprendre ».

L'exemple ne serait-il pas un peu trop « simple » ? « Faut-il tenir pour possibles, nous dit le Rév. Père, des créatures plus parfaites que l'homme ? » et il tient la réponse affirmative pour absolument évidente. Mais l'est-elle autant qu'il le croit ? Nous savons autrement que par la seule philosophie que les anges existent et donc qu'ils sont possibles (2). Mais en dehors de là, j'ignore absolument, et le P. de Broglie également quoi qu'il dise, si d'autres créatures déterminées plus parfaites que l'homme en dehors des anges sont possibles : je ne puis en rien l'affirmer, ni lui non plus.

Le Rév. Père invoque en outre « la possibilité d'un monde plus parfait que le nôtre », qu'il tient de même pour évidente. Or, oui, cette possibilité-là, je puis évidemment l'affirmer. Mais, pour quels motifs ? Parce que l'expérience m'a permis d'induire une certaine perfectibilité des essences matérielles de notre monde et que la disposition, le nombre, les relations mutuelles des individus dans les différentes espèces dépendent en dernière analyse de la liberté divine et du gouvernement divin. D'ailleurs l'exemple n'a rien à voir avec le principe mis en question par le Rév. Père : le monde actuel, notre monde, n'est pas une essence en rigueur de terme, ne constituant pas un être *unum per se*, mais un pur agrégat *per accidens*.

2. *Désir naturel et exigence de nature.* — « Pseudo-principe » encore, dit le R. P. de Broglie, tel axiome qui ne considérerait « un désir comme naturel que s'il manifeste une exigence absolue de nature ». Et il m'oppose le désir naturel, nécessaire, qu'a l'homme d'« échapper à la nécessité de mourir, sans cependant avoir aucun droit à l'immortalité ».

Mais qu'est-ce que cela signifie ? Lorsque je parle de désir naturel, et là où je le rattache à une exigence de nature, il s'agit de ce désir naturel dont il est question dans le fameux axiome : « Desiderium naturae non potest esse frustra », qui est l'un des leit-motiv du Rév. Père, de ce désir seul d'où l'on puisse évidemment tirer une conséquence ferme quant à l'ob-

(2) Je n'hésiterai même pas à ajouter que, si nous en étions réduits à la seule déduction, la possibilité des formes séparées dont parle Aristote ne serait pas du tout pour nous objet de certitude, mais seulement d'opinion probable. Ce disant, j'émets sans doute à mon tour une opinion simplement probable, qui sera contredite par beaucoup, mais dont au reste la contestation n'a aucune importance dans le débat présent.

jectivité de son terme. Si le désir naturel de la béatitude, selon le R. P. de Broglie, n'a pas plus de consistance ni d'autre signification que le désir naturel pour l'homme de ne pas mourir, alors ne parlons plus d'une démonstration de la possibilité de la vision béatifique que l'on déduirait du désir naturel, quoique inefficace, que nous en aurions, et qui, en tant que naturel, ne saurait être vain. Concédons seulement au Rév. Père que ce désir de ne pas mourir est en un sens tout à fait naturel, voire combien plus naturel et universel que celui de la vision béatifique ! On ne pouvait pas apporter de meilleur exemple contre le principe sur lequel cependant repose toute la thèse de la démonstrabilité rationnelle de la vision intuitive ! Comment le Rév. Père n'y a-t-il pas songé ?... Nous dirons, quant à nous, pour réserver tout de même à l'axiome une valeur philosophique, que lorsqu'on parle de « désir naturel » ayant valeur métaphysique, on parle de tendance foncière découlant de l'essence, marquant un vœu profond, un vide à quoi doit nécessairement répondre ou correspondre un terme rassasiant. Celui de ne pas mourir ne découle pas de la nature en ce sens, puisque la nature humaine est essentiellement corruptible.

Assurément on pourrait définir le « désir naturel » autrement que comme un désir d'exigence. Mais, dans le langage scolastique universellement reçu, désir naturel signifie désir d'un objet réclamé par une essence comme sa *fin* légitime et nécessaire, et donc un désir d'exigence. Et c'est précisément pour éviter la confusion que suppose l'objection du R. P. de Broglie qu'on a distingué « puissance naturelle » et « puissance obédientielle ». Assurément encore, on pourrait appeler « naturel » le désir émis par un homme d'être élevé à l'union hypostatique ou celui de jouir d'une vision intuitive de Dieu dont il ignore la possibilité, comme le R. P. de Broglie appelle « naturel » celui de ne pas mourir. Mais dans aucun de ces cas le mot « naturel » n'a plus du tout la signification précise que suppose l'axiome « desiderium naturae... » et du désir naturel ainsi entendu, l'on ne pourra rien déduire.

Pour tout accorder, il suffira d'ajouter, si l'on y tient, de nouvelles sous-divisions à la classification des désirs naturels... Cela fait, n'en parlons plus, dès là que la signification à laquelle nous nous attachons aura été nettement définie.

Mais le R. P. de Broglie en parle encore : « Il paraît ruineux

dit-il, pour la philosophie morale, d'admettre que nous ne puissions connaître un désir comme naturel, ni donc comme attestant quelque chose sur son objet, à moins d'avoir établi la possibilité positive de cet objet ». Non seulement ce n'est pas ruineux, mais c'est ce qui permettra de donner à la philosophie morale une base ferme et assurée, c'est ce qui permettra de décider de quelle nature est ce désir et précisément à laquelle des catégories que nous venons de distinguer afin d'éviter toute erreur, il appartient.

Quant à la démonstration de la possibilité de l'objet, évidemment *dans l'ordre de la démonstration scientifique,* — celle-là seule est en question et non pas l'affirmation première spontanée, — elle devra être *antérieure* : j'ai affirmé en effet qu'elle était nécessaire, mais, quoi qu'en pense le R. P. de Broglie, qui voudrait me mettre ici en contradiction avec moi-même (p. 1162), je n'ai nulle part dans mon opuscule abandonné ce principe. P. 132-133, je concède que toute démonstration relative à notre fin dernière, tirée de notre désir naturel, n'est pas impossible, cela est parfaitement vrai. Mais dans quelles conditions ? Une fois que l'on a prouvé que Dieu existe et qu'il est notre cause, donc qu'il est possible en soi, et qu'entre nous et lui il y a relation d'effet à cause, que, comme tel, il doit être notre fin et peut donc comme tel être désiré par nous. Le désir de voir Dieu comme notre *cause* étant supposé *postérieur* à la connaissance qu'il existe, il n'y a aucune contradiction entre mes deux affirmations.

3. *Désir naturel et objet proportionné.* — Enfin dernière « fausse évidence » : « Un désir est naturel dans la mesure où le terme auquel il aspire est *proportionné à la nature,* c'est-à-dire *possible* pour elle ». Vérité que l'on aurait pu croire de simple bon sens et de tout repos, mais qui excite la verve de mon contradicteur.

Aussi bien commence-t-il par la traduire en ces termes parfaitement équivoques qui la trahissent complètement : *un désir naturel doit porter sur un terme naturel* ». Or terme *naturel* au sens où l'entend le R. P. de Broglie et terme *proportionné à la nature* tel que je l'entends moi-même ne signifient pas du tout la même chose, comme nous le verrons dans un instant. En **conséquence je repousse catégoriquement la soi-disant « évi-**

dence » que l'on voudrait me faire endosser sous cette forme et je nie simplement cet « apophtegme », pour parler comme le Rév. Père. Ce dernier n'en continue pas moins : un tel apophtegme « peut séduire l'oreille par sa symétrie verbale » — construite et imaginée de toutes pièces par le Rév. Père pour les besoins de la cause — mais, dit-il, il vaut autant que « toute assertion de même rythme », comme serait celle-ci : « un désir d'*animal mâle* ne peut porter que sur un *animal mâle* » (p. 1162).

Je vois d'ici la stupéfaction de certains lecteurs du Rév. Père en présence d'un tel aphorisme. Comment n'a-t-il pas senti... mettons l'inadéquation d'un semblable exemple à la question présente ? puisqu'aussi bien ce nouvel « apophtegme », au lieu de signifier un désir *naturel*, n'exprime rien d'autre qu'une inversion de la nature, un instinct contre nature, alors qu'un philosophe parlant de *désir naturel* n'entendra jamais parler que d'un désir « conforme » au moins à la saine nature. Avouons que le Rév. Père, passé maître jusqu'ici dans l'invention de symboles et de mythes pour défendre et illustrer ses propres thèses, a été dans la circonstance vraiment inférieur à lui-même...

Lorsqu'ensuite le R. P. de Broglie en vient à des raisons plus sérieuses, il ne sera pas plus heureux. Tous ces « apophtegmes », dit-il, ont « la commune faiblesse » de vouloir « énoncer à priori les lois du désir... le désir comme tel ne visant pas ce qui est semblable et homogène à l'être avide, mais ce qui lui fait défaut, donc ce qui est autre, supérieur, complémentaire ».

Évidemment un « apophtegme » comme celui de « l'animal mâle » élève une prétention intolérable — c'est le moins qu'on puisse dire — mais n'a rien de commun avec le principe que voudrait démolir le R. P. de Broglie. Ce principe qui affirme la nécessaire proportion entre le désir *naturel* entendu au sens *strict*, — c'est-à-dire d'un désir qui découle de la finalité essentielle de l'individu, — et son objet, est un principe parfaitement fondé dans la nature des choses et dérivant immédiatement du principe de raison suffisante, — s'il est vrai qu'il exprime la nécessaire corrélation des tendances foncières de l'être avec sa fin et la condition nécessaire absolue pour que cette fin *puisse* être obtenue et donc soit possible et réelle, bref pour que l'être *puisse* atteindre « ce qui lui fait défaut ». En effet ce qui manque à l'être et lui fait défaut, ce vers quoi il est orienté et

finalisé de tout son poids ne peut être que ce dont il est *capable*, ce qu'il pourra recevoir, faire sien et s'approprier, pour se compléter, sans cesser d'être lui-même. « Le terme désiré, dit le R. P. de Broglie, n'a point à refléter en soi les traits caractéristiques du sujet désirant... ». Oui, en un sens, parce que les traits du sujet désirant sont un *creux* et l'objet désiré un *plein*, ce qui implique une contradiction, une opposition : mais il ne s'ensuit pas que le creux soit pour autant adapté au plein ! ! Si le terme désiré ne répond pas à la *capacité naturelle* du sujet, la seule en cause ici, alors c'est pour lui pure chimère, comme le désir de l'enfant qui voudrait avoir des ailes de faucon pour atteindre la lune... Et tant qu'on n'aura pas prouvé que cette condition n'est pas absolument et premièrement nécessaire, tout ce qu'on dira du « désir naturel de la béatitude surnaturelle » se ramènera à des purs « flatus vocis ».

C'est aussi bien ce que le R. P. de Broglie, sans y prendre garde, se voit contraint de reconnaître *exercite*, dans la suite de son texte :

> « Qu'un désir proportionné à la nature puisse s'élancer jusque vers les plus hautes perfections que la nature puisse recevoir de la divine munificence, cela n'a rien que de profondément rationnel ».

Puisse recevoir !... Mais telle est précisément toute la question présente, que le Rév. Père s'obstine à ne pas vouloir traiter et que tous ses développements laissent intacte : la nature *peut-elle recevoir* la vision béatifique ou non ? Le Rév. Père *suppose* que la raison seule peut l'établir — moi je le nie et je donne mes preuves. Tant que l'on n'aura pas résolu ce litige très circonscrit et précis, encore une fois la controverse qui nous divise n'aura pas avancé d'un pas.

Le R. P. de Broglie, pour écarter plus facilement ce principe, en effet très gênant dans sa théorie, que le terme auquel aspire le *désir naturel* doit être *proportionné à la capacité de la nature*, interprète ce « proportionné à la nature » comme s'il s'agissait d'un bien dont « notre nature exige *les moyens d'obtention* ». En quoi il se trompe complètement. Il ne s'agit pas en effet d'abord et avant tout de savoir si et à quelles conditions nous pourrons avoir les moyens d'atteindre ce terme désiré qui est la possession de Dieu vu en lui-même, dans son essence ; mais il s'agit de savoir si de fait nous sommes *capables* de le posséder

naturellement, quels que soient les moyens qui puissent être imaginés ou requis pour l'atteindre : que ces moyens soient mis dans la nature même du sujet ou qu'ils requièrent une intervention directe et spéciale de Dieu (3). En d'autres termes, la question première, fondamentale, est de savoir *si* et de montrer *que* la nature peut ou non, sans être aveuglée ni détruite, résister au face à face de l'Infini dans sa splendeur et aspirer objectivement, possiblement, réellement à une union avec l'Etre pur, un et trine, qui ne serait pas une pure chimère. Cette question réglée, alors se posera celle des moyens requis pour atteindre pareil terme : ce terme désiré par la nature, auquel elle est censée aspirer par tout son être, exige-t-il ou non pour être conquis un secours spécial, transcendant aux forces de la nature, donc surnaturel, de Dieu — et ce secours, devra-t-on le considérer encore comme essentiellement gratuit ou au contraire comme dû à la nature ? Le problème de la gratuité de la grâce évidemment est, dans l'espèce, d'une importance considérable, mais il ne vient ici qu'en second lieu et comme conséquence et corollaire du précédent : si la vision béatifique n'est pas proportionnée à la capacité de la nature, la gratuité absolue de la grâce sera évidemment sauvegardée ; si elle lui est au contraire proportionnée et rentre dans ce que la nature peut normalement et foncièrement désirer, d'un désir naturel qui ne peut pas normalement être frustré, comment cette gratuité pourra-t-elle être maintenue logiquement et en sécurité ? Tant qu'on n'aura pas résolu de façon positive et certaine la première question qui est au point de départ de toute la controverse présente, dans la mesure où celle-ci se développe rationnellement, encore une fois on n'aura dit que des mots vides et sans portée (4).

---

(3) Entendez : dans le plan naturel. S'il est en effet vrai qu'un désir proprement naturel ne peut être frustré, il n'importe absolument pas que les moyens d'atteindre son terme soient dans le sujet ou hors de lui. Au cas où il en serait besoin, ces moyens seront fournis par Dieu seul, sans qu'il faille recourir au surnaturel proprement dit. Ainsi en est-il de la création de l'âme spirituelle dans la matière préparée par les générateurs et qui exige une âme humaine ; il y a là un « appetitus naturae » qui normalement ne peut être frustré et qui cependant ne peut être satisfait que par une intervention spéciale de Dieu seul.

(4) Dans une note — et c'est pourquoi j'y réponds de même — le R. P. de Broglie s'étonne : « le plus déconcertant », dit-il c'est que je me « croie fidèle à la tradition scolastique en soutenant ainsi qu'un désir naturel ne peut s'orienter que vers un bien naturel et peut être pleinement comblé par un bien naturel ». A l'encontre de quoi il m'oppose

III. Les interprétations de textes.

Ce troisième chapitre du R. P. de Broglie que l'on se serait attendu à voir longuement développé et où aurait été discutée à fond l'étude minutieuse que j'avais faite des textes émanés du Magistère, reconnaissons en toute franchise qu'il est non pas déconcertant, mais bien plutôt inexistant...

Le Rév. Père commence par écrire : « La présente critique pourrait à la rigueur s'arrêter ici » ! sans doute voulant signifier par là que tous les principes sur lesquels s'appuyait ma démonstration étant ceux qu'il venait de passer en revue et qui se ramenaient à six « fausses évidences », tout le reste devait s'écrouler. Après la mise au point qui précède, nous serions en droit de dire exactement la même chose de la critique du Rév. Père. Voyons cependant les trois seuls griefs, d'ailleurs secondaires, qu'il ajoute à cette critique des soi-disant « pseudo-principes » ou « apophtegmes » qui commandent, selon lui, mon argumentation.

1. *Sur la notion de mystère.* — Ecoutons le Rév. Père :

« Notre contradicteur admet comme tout le monde que, lorsqu'on déclare une vérité philosophique (celle de la causalité divine par exemple) transcendante à notre pensée par son « *quid est* », ces mots ne signifient pas que la possibilité de l'objet mentionné nous soit naturellement in-

---

un article publié par le P. Elter dans « Gregorianum » de 1929, p. 269 à 307, où il serait prouvé que, « sous des formules variées, à peu près tous les scolastiques antérieurs au milieu du XVII[e] siècle s'inscrivent en faux contre ces conceptions ». Le Rév. Père ou bien a cité de mémoire le P. Elter, ou bien l'aura mal lu. Le P. Elter, dont j'ai brièvement résumé les conclusions dans ma *Théodicée*, t. II, pp. 149-150, tient exactement ceci à propos des anciens scolastiques antérieurs au milieu du XVII[e] siècle : dans l'ensemble ces scolastiques n'admettent qu'une seule béatitude *parfaite*, à savoir la béatitude surnaturelle, caractérisée par la vision béatifique, en sorte que, dans l'état de nature pure, aucune béatitude *parfaite* n'eût été possible. Mais ces mêmes auteurs se divisent sur deux points : a) La béatitude *parfaite* peut-elle être le terme d'un appétit naturel ou non ? La grande majorité d'entre eux, conclut le P. Elter, le nient — ce qui ruine l'assertion du R. P. de Broglie ; b) Le bonheur qui serait donné à la créature « praeter immediatam divinitatis intuitionem » soit en cette vie surnaturellement, soit en l'autre naturellement, mérite-t-il, *quoiqu'imparfait*, d'être appelé béatitude ? Oui, répond la grande majorité des auteurs. Nous sommes loin, très loin on le voit, de l'assertion simplificatrice du R. P. de Broglie, et il faut dire tout au contraire que les résultats de l'enquête du P. Elter corroborent à plein la position que j'ai prise et que je crois toujours en effet « fidèle à la tradition scolastique ».

connaissable, mais dès qu'un théologien emploie les mêmes termes à propos d'un « mystère de foi », ce théologien, estime le Rév. Père, se propose d'exprimer par là précisément ce que ces termes ne voulaient pas dire sur le plan de la philosophie : à savoir que la possibilité de l'objet dont il s'agit échappe à notre raison naturelle » (p. 1164-1165).

Cela est parfaitement vrai, mais je ne pose cela qu'après avoir discuté et analysé ce que les documents du Magistère ecclésiastique nous enseignent sur les mystères strictement dits : je ne le pose pas en principe, mais en conclusion. J'ajoute : je le pose conformément à cela même que le R. P. de Broglie me reprochait (d'ailleurs complètement à tort, nous l'avons vu) au début de son § sur les « fausses évidences », de ne pas admettre ou de laisser dans l'ombre, — conformément à ce qu'il rappelle à cette même page 1164, à savoir que les mystères improprement dits de la théologie naturelle dépassent toute intelligence créée seulement par leur essence, par leur *quid sunt*, tandis que les mystères proprement dits de la foi nous échappent *et* par leur *quid* sunt *et* par leur *an* sunt. L'objet premier de la foi, nous rappelait le Rév. Père, ce sont des vérités existentielles, c'est-à-dire qui portent donc avant tout sur des réalités dont la Révélation nous manifeste l'existence : *an sunt*. La possibilité *de fait* de ces réalités nous est connue *par* et *dans* cette Révélation même de leur existence, alors que pour les vérités d'ordre philosophique, c'est la raison qui, par ses seuls moyens, arrive à établir leur existence et par le fait même leur possibilité. Le jugement de possibilité de fait comme de droit se trouve donc dans les deux perspectives relever de conditions essentiellement autres : leur sens différera dans la même mesure.

D'où l'on conclura : 1° que la nature intime et *propre* des mystères de la théologie naturelle nous demeure fermée sans doute, mais non la connaissance soit de leur existence soit de leur possibilité intime et intrinsèque qu'exprimera leur traduction intelligible en termes analogiques ; 2° que la connaissance de la nature *propre* des mystères de foi nous est de même et à fortiori interdite, mais aussi celle de leur existence et donc que la connaissance en termes analogiques que nous pouvons avoir de leur nature et donc de leur possibilité intrinsèque, ne relève pas premièrement de la raison, mais dépend d'abord et avant tout de l'affirmation ou révélation de leur existence ; 3° que la démonstration de leur possibilité intrinsèque en dehors

de la révélation de leur existence, est impossible et que tous les signes attestatifs que l'on pourrait invoquer en faveur de cette possibilité ne peuvent permettre aucune conclusion *certaine*, mais tout au plus engendrer des probabilités.

Le R. P. de Broglie trouve « cette terminologie étrange » et il croit devoir me rappeler à son propos que :

« Les mots « *cognitio quid est* » ont dans la langue scolastique un sens traditionnel et précis : ils désignent la connaissance intime et fidèle d'une essence obtenue par une idée *propre* et *proportionnée*. *Jamais* aucun auteur n'a expliqué ou défini cette formule comme exprimant la possession d'un simple jugement relatif à la possibilité d'un objet, représenté par un concept analogique » (p. 1165).

Après avoir lu cette déclaration, je prends sur ma table de travail le premier traité *De Deo* qui se présente à moi, celui du Card. Franzelin, l'un des principaux théologiens du Concile du Vatican, édition de 1870, précisément l'année du même Concile et p. 149, je lis cet énoncé de thèse :

« Thesis XII. Licet sensu verissimo, ad Scripturarum doctrinam exacto, SS. Patres et theologi docere soleant, ratione et fide cognosci quidem *Deum esse* ; non tamen cognosci *quid Deus sit* : ex iisdem fontibus tamen docemur triplicem modum quadamtenus cognoscendi *quid sit Deus*, per notiones scilicet tum affirmantes tum negantes tum eas quae secundum eminentiam appellantur...

Par conséquent dans la terminologie du philosophe comme dans celle du théologien, la « cognitio quid sit Deus » peut ne pas exprimer seulement une connaissance obtenue par une idée propre et proportionnée, mais aussi une connaissance par concepts analogiques, — et cette connaissance, conséquente à l'affirmation de Dieu soit par la raison soit par la révélation, impliquera bien un jugement relatif à la possibilité de l'essence divine. L'excuse du R. P. de Broglie est qu'en effet saint Thomas réserve l'expression « cognitio quid sit » à la connaissance *per rationes proprias et intrinsecas*. Mais cette terminologie, dès le temps de saint Thomas, était mise en discussion et considérée comme prêtant à équivoque, ainsi qu'en témoigne Capreolus qui se croit obligé de défendre son Maître contre la condamnation par Tempier de cette proposition : « Quod de Deo non potest cognosci nisi quia ipse est et ipsum esse — error » (*Defensiones theologicae*, édit. Paban-Pègues, t. I, p. 122)...

Au reste il importe peu dans la circonstance. « Cette formule, dit le R. P. de Broglie, ne peut pas signifier que ce qui nous échappe, c'est le jugement de possibilité ». Si on l'entend comme l'entend le Rév. Père, c'est tout le contraire qu'il faut dire ; car ce jugement, pour le mystère de foi, en cela différent du mystère de raison, ne pourrait être posé par le théologien qui se placerait sur le terrain purement rationnel, comme tel était le cas de Frohschammer, que s'il avait d'un dogme transcendant une connaissance *quid sit per rationes proprias,* — ce qui ne se vérifie évidemment pas dans l'espèce. Par conséquent la connaissance du *quid est* du mystère de foi lui échappe totalement quant à sa cohérence intime *et* donc quant à sa possibilité.

Et la raison que j'ai développée dans *Le Mystère...* m'en paraît obvie. De même que, dans la discussion de l'argument ontologique que proposait Leibniz, la plupart des scolastiques s'accordent à tenir que la possibilité intrinsèque positive de l'essence divine ne pourrait être affirmée à priori qui si l'on en avait une intuition directe ou que si on la connaissait *per rationes proprias,* ainsi et à fortiori dans le cas des mystères de foi « quae sola fide percipi possunt ». Toute construction analogique d'une telle essence n'amènera jamais à conclure fermement sa possibilité si l'existence de cette essence n'est pas garantie par ailleurs. L'application de ce principe au dogme de la Trinité le rendrait absolument « évident » ; mais il doit s'appliquer pareillement au mystère de notre élévation surnaturelle qui, pour n'impliquer pas comme la Trinité une nécessité intrinsèque absolue mais seulement une nécessité hypothétique, n'en a pas moins une essence que la raison ne peut ni « intelligere » ni « demonstrare », comme parlent le Bref « Tuas libenter » et à sa suite les théologiens du Concile. Les documents du Magistère que nous avons étudiés ne se peuvent comprendre, nous semble-t-il, en dehors de ce principe (5).

(5) En note, p. 1166, le R. P. de Broglie mentionne *un défi* que je lui aurais porté « de citer des théologiens qui auraient conçu la transcendance du *quid est* de nos mystères au sens où il l'entend. « Ce défi, dit-il, m'étonne deux fois : 1° parce qu'il méconnaît le principe « affirmantis est probare ». C'est à qui veut donner aux mots un sens anormal de justifier, s'il le peut, son dire ; 2° parce que plusieurs textes apportés par nous répondaient à cette exigence ». Cette note m'étonne trois fois : 1° parce qu'à la p. 100-101 de mon opuscule où j'aurais porté ce défi, je me contente de dire au Rév. Père que, s'il ne citait aucun théologien qui admettrait la possibilité du *quid* des mystères stricts *avant de l'avoir*

Qu'après cela le R. P. de Broglie tienne que, pour distinguer les deux catégories de mystères, ceux de la raison et ceux de la foi, il suffit que « la transcendance de l'*an sunt* se vérifie toujours chez les uns et jamais chez les autres, bien que les uns et les autres se ressemblent par ailleurs quant à la transcendance de leurs *quid sunt* », on pourrait le lui concéder s'il voulait parler des mystères de foi qui ne rentrent pas dans la catégorie de ceux que vise le Bref « Gravissimas inter » : « ea reconditiora dogmata quae sola fide percipi primum possunt ». Car pour ces derniers, il faut absolument nier, me semble-t-il, le principe de distinction posé par le Rév. Père et je ne puis que renvoyer à mon opuscule pour la justification de cette négation : je n'ai rien trouvé dans l'article du R. P. de Broglie qui infirme en quoi que ce soit les arguments que j'y ai développés.

2. *Le Concile du Vatican : Constitution De Fide, c. 2.* — Je ne m'arrêterai pas longtemps à ce qu'en dit le R. P. de Broglie. Aussi bien se contente-t-il de rappeler sa propre position que j'avais discutée dans *Le Mystère...*, sans y apporter aucun élément nouveau et de conclure que sa position lui paraît tou-

---

connue par la révélation, c'était « sans doute pour cause, car il n'en existe pas, *du moins à ma connaissance* », ce qui laissait la porte ouverte à toute enquête ultérieure. 2° Parce que l'on ne comprend pas du tout que le Rév. Père invoque contre moi ici le principe « affirmantis est probare ». Comment prétendrait-il me forcer à donner des preuves du néant ? Le principe au contraire s'applique à plein au Rév. Père qui « affirme » : « affirmantis est probare » ; le principe que logiquement il prétend m'imposer : « negantis est probare », n'a pas de sens. 3° Parce que les textes allégués par le R. P. de Broglie ne prouvent pas du tout ce qu'il voudrait prouver, tel entre autres celui du Card. Franzelin qui répond complètement à ma thèse : « Mysterium stricto sensu in veritatibus fidei duo includit : quod neque existentia veritatis — an sit — solo lumine rationis intelligitur, neque interna eius ratio — quid sit — conceptu proprio (ut proprium condistinguitur ab analogo), etiam supposita fide, a nobis apprehendi potest ». Même en supposant la foi nous ne pouvons pas en avoir un concept propre, mais seulement une connaissance analogue. Or une simple connaissance analogue ne peut absolument nous donner un jugement de possibilité si nous ne savons par ailleurs, i.e. par la foi, que ce mystère est *donné,* qu'il existe. Ou, si l'on préfère, un jugement de possibilité intrinsèque dans le cas du mystère ne saurait être posé par la raison *indépendamment de la foi,* que si nous avions de ces mystères stricts un concept propre, une idée propre de leur essence. Une fois supposée connue par la révélation leur existence et donc leur possibilité de fait, nous pourrons alors nous en former non pas un concept propre, mais du moins un concept analogique. C'est ce que me paraît à l'évidence supposer la thèse du Card. Franzelin.

jours la meilleure, mais que je reste libre de préférer la mienne... Ce dont je ne puis que me féliciter naturellement ! !

Je me bornerai donc aux deux remarques suivantes :

a) Le R. P. de Broglie repousse vivement le reproche que je lui aurais fait

« d'avoir soutenu que le Concile du Vatican n'a rien enseigné sur la transcendance du *quid est* de notre fin surnaturelle et qu'il s'est seulement préoccupé de son *an est*. Ce reproche est dénué de tout fondement » (p. 1167).

A mon tour de lui rétorquer que ce reproche est « dénué de tout fondement ». En effet à la p. 99 de mon petit livre à laquelle il me renvoie et où je l'aurais accusé de n'avoir pas fait entrer la question du *quid est* des mystères dans le texte du Concile, je cite textuellement le passage de son article de 1937, p. 372, où il affirme ceci : les « vérités divines universellement transcendantes par leur *an sunt* en même temps que par leur *quid sunt*, voilà donc ce que sont nos mystères ». Que pouvais-je faire de plus pour le contenter sur ce point ?

Ce qui est vrai, c'est qu'au même endroit je signalais qu'à la page 345 de son premier article, le Rév. Père se contentait, pour affirmer la nature intrinsèque de notre élévation surnaturelle, de la transcendance analogique qu'implique toute connaissance rationnelle de la Divinité. Comment dès lors, à s'en tenir à la lettre de cette déclaration, n'aurait-on pas été induit à conclure que la transcendance de ce mystère, si elle doit bien être affirmée au titre de l'*an est*, ne l'est pas nécessairement au titre du *quid est* : ce qui par voie de conséquence devait exclure ce mystère de la catégorie des mystères proprement dits. Naturellement je m'insurgeais là-contre, m'autorisant de la théorie générale des mystères énoncée par le Rév. Père lui-même aux pp. 365-366 et 372 de son article que je citais également.

b) Or, en interprétant ainsi le R. P. de Broglie, je ne m'étais pas trompé, comme le prouvent les explications qu'il donne dans son dernier article pour infirmer la discussion que j'avais faite du c. II de la Constitution *De Fide*. Le Rév. Père en effet envisage dans ce que le Concile a dit sur le surnaturel « *deux groupes d'assertions bien distincts* », dont le premier, au c. IV, formule une théorie générale des mystères et affirme « la double transcendance de leur *quid sunt* et de leur *an sunt* » et dont

l'autre, au c. II, contient un texte relatif à la seule « transcendance d'*un certain* mystère de notre foi, celui de notre fin surnaturelle ». Or à propos de ce dernier texte, le Rév. Père maintient qu'on est en droit de se demander si cette transcendance est affirmée au double titre de l'*an est* et du *quid est* et non pas seulement au titre unique de l'*an est*.

Je ne nie pas qu'on puisse légitimement distinguer les deux *groupes d'assertions* qui viennent d'être rappelés et j'accorde évidemment qu'au c. II le Concile veut entre autres affirmer « contre les traditionalistes la *nécessité purement hypothétique* de la Révélation » :

« Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina quae humanae mentis intelligentiam omnino superant » (Denz. 1786).

Jusque-là nous sommes pleinement d'accord. Mais s'il s'agit du commentaire dont le Rév. Père fait suivre ce texte si clair, il n'en sera plus du tout de même :

« De toute évidence, dit-il, cette assertion suppose que la transcendance intelligible de notre béatitude surnaturelle est connue par ailleurs, puisqu'on n'y fait allusion que de manière incidente » (p. 1168).

S'il fut jamais « fausse évidence », c'est bien celle-là, semble-t-il. Où donc le R. P. de Broglie a-t-il vu et sur quelle ombre de preuve peut-il s'appuyer pour inférer que le Concile, en introduisant de manière aussi *explicite* la transcendance intelligible de notre élévation surnaturelle parmi les motifs qui rendent la Révélation nécessaire, — je veux dire par incidente formellement *déclarative*, — suppose que cette transcendance est connue autrement que par la Révélation ? C'est tout le contraire que l'on est induit à juger de « toute évidence » : la Révélation est déclarée par le Concile nécessaire pour nous faire connaître le fait transcendant de notre élévation surnaturelle, ce fait ne dépassant pas seulement notre raison comme fait, mais sa nature lui étant tout aussi inaccessible et incompréhensible que son existence : « ad participanda *scilicet* bona quae humanae mentis *intelligentiam* omnino superant ».

Quoi qu'il en soit de ce point d'exégèse littérale et quasi philologique, c'est la conclusion que semble imposer de toute nécessité la comparaison de ce chapitre II avec le c. IV : les deux

chapitres se tiennent et ne peuvent être séparés. Le R. P. de Broglie prend prétexte de l'incise dont il vient d'être question pour se demander si, dans la pensée des Pères du Concile, notre fin surnaturelle échappe à notre raison à la fois par son *an est* et son *quid est* ou si elle ne lui échapperait pas seulement par son *an est* — et c'est à cette dernière hypothèse qu'il se rallie. Mais à notre humble avis, tout à fait en vain. Le c. IV de la Constitution *De Fide* énonce sur la transcendance des mystères entendus au sens strict une théorie qui est absolument générale et affirme que cette transcendance est double et porte sur leur existence en même temps que sur leur intelligibilité. Or l'étude des Brefs de Pie IX montre sans contestation possible que notre élévation surnaturelle doit être rangée parmi les mystères entendus au sens le plus strict du mot. La conclusion s'impose et c'est celle que j'ai tirée dans mon petit livre. Le R. P. de Broglie déclare « inadmissible » de prétendre qu'en interprétant le c. II comme il le fait, c'est-à-dire en déclarant que la transcendance du mystère particulier de notre fin surnaturelle dont il y est question vise seulement celle de son existence, il a méconnu la doctrine du c. IV. Jusqu'à preuve positive du contraire, il m'est impossible de me ranger à cet avis : j'ai précisément et abondamment dit pourquoi dans *Le Mystère...* Les Pères, en affirmant la transcendance de notre fin surnaturelle, que par ailleurs ils tenaient tous pour un mystère strict, ne pouvaient pas ne pas y comprendre la transcendance intelligible, à peine de mettre en échec la théorie qu'ils exprimaient au c. IV.

3. *Le Bref « Gravissimas inter » contre Frohschammer.* — « Profond ou non », le « traitement » que j'ai appliqué au texte pontifical a paru au R. P. de Broglie « médiocrement limpide ». Limpide ou pas limpide, il ne m'appartient pas de juger en la matière. Ce qui, du moins, me paraît extrêmement limpide, c'est que les deux motifs pour lesquels le Rév. Père prétend écarter mon exégèse du Bref ne valent rien.

Sa critique en effet se concentre autour de ces deux « principes » sur lesquels reposerait toute mon argumentation :

« a) Le dogme de notre vocation surnaturelle, c'est proprement le dogme de la possibilité du surnaturel, non celui de son existence ; b) d'autre part l'objet propre de la philosophie, ce sont les essences, **c'est-à-dire les jugements de possibilité à porter sur les choses » (p. 1168).**

Or, poursuit le Rév. Père, ces deux principes sont « non seulement inévidents, mais faux ». Voyons ce qui en est.

Ad 1m. Que le premier principe soit non seulement inévident mais faux, c'est absolument évident et certain. Mais comment le Rév. Père peut-il m'attribuer, de sang-froid, une pareille énormité ? Je n'ai jamais affirmé ni supposé en quelque façon que le dogme de notre vocation surnaturelle ne portait pas sur sa réalité existante, ni que l'objet direct immédiat de la foi n'était pas des réalités existantes. Ce que j'ai soutenu, comme je l'ai expliqué plus haut, c'est que, dans le texte que je commentais, l'affirmation de cette existence étant supposée acquise et hors de question, la nature ou l'essence, et donc la possibilité, de ce dogme était premièrement visée. En d'autres termes, je n'ai jamais dit en général et parlant en mon nom que la Révélation ne portait *que* sur des essences. Mais avec Pie IX j'ai parlé de Frohschammer qui, admettant la nécessité de la Révélation — « simple affirmation de Dieu » — pour l'*an est* du dogme, s'occupait uniquement de spéculer sur des essences jusqu'à montrer au besoin qu'elles étaient non seulement possibles, mais exigeaient d'être réalisées. Le lecteur jugera.

Ad 2m. Quant au second principe qui m'est reproché, je crains bien que le R. P. de Broglie ne se fasse illusion à son sujet. Voici en effet la raison pour laquelle il le conteste : « On peut définir correctement la philosophie comme ayant pour objet propre les essences ; mais il serait inadmissible de la définir comme ayant pour objet des possibilités » (1169). Distinction qu'il explique en disant que, lorsqu'on a déclaré l'homme possible, on n'en a pas pour autant une connaissance philosophique complète, mais qu'il reste à lui appliquer une foule d'autres prédicats nécessaires.

Je crois bien ! ! Mais comment le Rév. Père a-t-il pu croire un instant qu'il s'agissait de cela lorsque je parlais de jugement de possibilité (au singulier et non au pluriel) et lorsque, tout au long de mon opuscule j'identifiais la connaissance des essences avec celle de leur possibilité ou cohérence intrinsèque ? Dans tous les manuels élémentaires d'Ontologie, l'on enseigne que les essences et les possibles sont « unum et idem » et qu'il n'y a entre eux qu'une différence de point de vue : l'essence, c'est la nature prescindant de l'existence, le possible c'est la nature excluant l'existence actuelle. A cela près, essence et possible ex-

priment de même ce qu'est l'être qui est ou peut exister, et les éléments qui le constituent, ils définissent de même les rapports nécessaires qui existent entre ces éléments et leur compatibilité. Les essences ou possibles ainsi entendus seront dits nécessaires, éternels... et à ce titre rentrent bien dans l'objet propre de la philosophie. S'il s'agit au contraire des possibilités (au pluriel) qui peuvent découler de l'essence ou sont compatibles avec elle, c'est un tout autre problème qui, pour appartenir aussi à la philosophie, ne rentre certainement pas dans son objet *propre* et dont je n'avais évidemment pas à m'occuper dans la question de la possibilité de la vision béatifique. Lors donc que, parlant du *quid est* de notre élévation surnaturelle et donc de l'essence de la vision béatifique qui la spécifie, Pie IX déclare contre Frohschammer que notre élévation surnaturelle n'est pas objet de philosophie, c'est bien de sa possibilité intrinsèque qu'il veut parler ; cela signifie que la philosophie par ses seules lumières, est incapable de montrer que les éléments qui la constituent sont positivement compatibles entre eux : cela ne signifie nullement, comme voudrait me le faire dire le R. P. de Broglie, que le dogme en question ne porte que sur une possibilité, ni non plus que l'objet propre et spécifique de la philosophie soit d'affirmer *des possibilités*.

En d'autres termes, ce que le R. P. de Broglie aurait dû prouver contre moi, c'est que l'on peut connaître philosophiquement et scientifiquement une essence sans connaître par là même sa possibilité ou vice versa ; et que, par conséquent, en condamnant la connaissance philosophique de l'élévation surnaturelle, le Pape ne condamnait pas nécessairement ceux qui prétendent établir philosophiquement sa possibilité. Cela me paraît « limpide ». Le lecteur en jugera.

Ce qui me paraît en revanche le contraire de la limpidité, voire parfaitement inadmissible, c'est la conclusion que le Rév. Père tire de la déclaration de Pie IX :

« Cela signifie : la philosophie ne peut ni ne doit déclarer cette élévation nécessaire à l'homme, vu que la philosophie a pour objet spécifique de dire ce qui est *nécessaire* en chaque être et que la raison ne pourrait proclamer cette élévation *nécessaire* chez l'homme... » (p. 1170).

Je me persuade qu'aucun théologien « ayant le sens *historique* pleinement averti », pour reprendre une expression du Rév.

Père, n'admettra que la condamnation de Frohschammer ait porté sur la *nécessité* de l'élévation surnaturelle au sens qui vient d'être dit. L'erreur de Frohschammer certainement *visée par le Pape Pie IX dans son Bref* n'était pas du tout de concevoir le surnaturel comme *exigé* par la nature, mais de le concevoir comme *objet de science rationnelle*. Le R. P. de Broglie passe ici de la nécessité métaphysique intrinsèque à la nécessité morale dont il n'est question en aucun endroit du Bref : il commet une erreur historique manifeste.

J'ai bien émis en une note de la p. 113 de mon petit livre la conjecture qu'au fond la condamnation de Frohschammer pouvait bien avoir eu comme point de départ la prétention de concevoir le surnaturel comme exigé par la nature. Mais ce n'était qu'une hypothèse que je disais n'avoir pas vérifiée et qu'il ne fallait donc pas s'empresser de considérer comme acquise ! ! J'avais eu du moins la précaution de spécifier que la condamnation ne portait pas sur ce point et ne se présentait pas comme en étant à aucun degré solidaire. Ce qui n'empêche pas le Rév. Père de Broglie de me faire dire ceci qui est le retournement exact de ma position :

« Soutenir avec le R. P. Descoqs que le Pape *n'a point pu* condamner une erreur si grave et si manifeste [l'exigence du surnaturel par la nature] sans condamner *du même coup et par le fait même* la doctrine, en toute hypothèse bien différente, d'après laquelle l'*aptitude* à recevoir de Dieu l'élévation surnaturelle serait une caractéristique *nécessaire* de l'homme et pourrait à ce titre être reconnue par la science qui a pour rôle de découvrir nos propriétés *nécessaires*, — c'est entreprendre une tâche vraiment désespérée ».

Ce qui me paraît une tâche vraiment désespérée et désespérante, c'est de faire dire aux gens exactement l'opposé de ce qu'ils ont dit, ou du moins tout autre chose qui n'a aucun rapport avec ce qu'ils ont dit... Le lecteur jugera.

IV. Sur le consentement unanime et conclusion.

La place me faisant défaut, je ne puis revenir en détail, comme je l'aurais voulu sur l'histoire du problème qui nous occupe. Je me bornerai donc d'abord à faire la troisième correction à mon texte que j'avais promise au début. J'ai écrit dans *Le Mystère...*, p. 62, que la thèse défendue par moi était

« l'opinion absolument commune et constante *de* l'Eglise » : c'est *dans* qu'il faut lire et que j'avais voulu écrire, le Magistère n'ayant pas, que je sache, avant le milieu du XIX[e] siècle, publié de décision d'où l'on pût inférer que son autorité était engagée dans la question et d'autre part un courant plus ou moins continu et représentatif dont la valeur et l'autorité demeurent objet de libre contestation, s'étant toujours manifesté en sens contraire.

A quoi j'ajouterai simplement ces deux remarques :

a) Saint Thomas, dont l'opinion est tirée en tous les sens, étant mis hors cause, le R. P. de Broglie ne retient finalement parmi les grands Maîtres qui défendent sa thèse que Sylvestre de Ferrare, Soto, Grégoire de Valence et Vasquez (p. 1173). Quoi qu'il en soit des deux derniers, il me paraît incontestable, comme l'a fort bien prouvé le P. Dumont, que les deux premiers ne peuvent absolument pas être rangés au nombre de ses patrons. Et lorsque le Rév. Père déclare n'avoir pas tenu compte de l'étude du P. Dumont, parce qu'il lui « a paru bien vain d'engager une polémique sur des questions aussi secondaires que la pensée exacte des auteurs mis en cause », — évidemment les lecteurs de la N.R.Th. auront apprécié à sa valeur cette fin de non-recevoir, dès lors que la question soulevée par le R. P. de Broglie et traitée par le P. Dumont était précisément de savoir quelle était la pensée exacte de ces auteurs !

b) Quant aux auteurs de 2[e] ou de 10[e] ordre que j'abandonnais généreusement au Rév. Père dans une note de mon opuscule, j'ai été très sensible au souci qu'il a pris de défendre l'autorité de leur témoignage. Le plaidoyer qu'il écrit en leur faveur est très habile et marque une prévoyance fort sage et fort prudente en vue de l'avenir, dont le P. de Broglie et moi-même ne pourrons que bénéficier plus tard... Mais en fait, ce témoignage, à quoi se réduit-il et combien de théologiens, même de seconde zône, le Rév. Père parviendra-t-il à réunir autour de son drapeau ? Il eût été intéressant de poursuivre cette enquête et peut-être eût-on vu leur petite troupe fondre peu à peu... Par exemple Lodigerius et Sogia envers lesquels j'ai montré un respect plutôt limité, que je n'avais jamais lus, mais que j'ai pu joindre depuis lors, réserveraient plus d'une surprise au R. P. de Broglie qui a cru pouvoir se fier à eux... Mais il faut que j'achève.

Dressons donc en peu de mots pour finir le bilan de cette discussion :

1) Le R. P. de Broglie, dans sa critique de mon petit opuscule, s'est gardé de faire connaître aux lecteurs de cette Revue et de critiquer pour eux-mêmes tous les arguments de fond et l'essentiel de la démonstration que j'avais donnée de la thèse opposée à la sienne. Pour connaître ces arguments et cette démonstration, les lecteurs de cette Revue devront donc se reporter à l'opuscule lui-même.

2) L'article publié par le Rév. Père dans la *N.R.Th.* de décembre 1938 se borne exclusivement à des attaques contre des à-côtés, des points secondaires. Or toutes ces attaques doivent s'avérer après examen dénuées de tout fondement (6). Elles impliquent des déformations manifestes de ma pensée ; elles me prêtent des « fausses évidences » qui n'en sont pas du tout ou qui ne sont telles que par suite des déformations qu'on leur a fait subir ; ces attaques enfin n'opposent à ces fausses évidences prétendues que des contre-principes plus que discutables et s'en prennent dans mon argumentation à des déficits inexistants qui me sont reprochés par suite de confusions métaphysiques et surtout historiques inadmissibles.

3) Je suis en somme extrêmement reconnaissant au R. P. de Broglie de sa contre-offensive. Celle-ci, dont l'échec me paraît hors de conteste, est la meilleure confirmation que je pouvais souhaiter en faveur de la solidité de ma thèse et de la conclusion que je donnais à la dernière page de mon petit opuscule.

Jersey.

Pedro DESCOQS, S. I.

---

(6) En réalité, il est quelques menues objections, que, faute de place, j'ai dû laisser tomber ; si j'avais pu les aborder, elles n'auraient pas plus résisté que les autres, mais elles sont sans aucune importance.

La réplique qu'on vient de lire semble peu décisive pour deux raisons. D'abord l'auteur y interprète souvent dans un sens inexact les textes qu'il allègue ou réfute ; ensuite, et surtout, les questions fondamentales y sont couramment déformées ou évitées.

Cette seconde remarque s'applique particulièrement aux réponses que mon vénéré contradicteur oppose aux principales des critiques qui lui avaient été faites, et qui visaient les *fausses évidences* auxquelles il recourt. Car en cherchant à justifier les axiomes ainsi mis en cause, il aboutit tantôt à les transformer en quelque truisme incontestable, mais étranger au débat, — tantôt à les fonder sur une définition arbitraire, équivalente à une pétition de principe, — tantôt à substituer au point en litige une autre question bien différente, — tantôt enfin à accumuler des considérants dénués de rapport précis avec ce qu'ils voudraient établir. Bornons-nous à illustrer de quatre exemples ces différentes sortes de paralogismes.

1°) J'avais reproché au R. P. Descoqs d'avoir posé en principe que la connaissance d'une « possibilité intrinsèque positive » impliquât nécessairement une connaissance *intime et foncière* de l'essence qu'on proclame possible. Il répond (supra p. 406) que le principe, tel qu'il l'entendait, visait seulement le cas d'une possibilité établie « *par l'étude interne de tous les éléments constitutifs d'une essence* ». Ainsi précisé, le principe devient, en effet, incontestable. Seulement il n'a plus rien à voir avec la discussion pour laquelle on l'avait invoqué : aucun adversaire du Rév. Père n'ayant eu la folie de prétendre que la vision divine pût être démontrée possible « par l'étude interne de ses éléments constitutifs », et le contraire ayant même été soigneusement expliqué dans l'article qu'attaquait son opuscule (*N.R. Th.*, 1937, pp. 347-351).

2°) J'avais critiqué l'assertion d'après laquelle tout « désir *naturel* » (et j'entendais évidemment par là : tout désir dicté à un être par sa nature) serait, de plein droit, un « désir d'*exigence* », c'est-à-dire un désir nécessairement destiné à obtenir **— sauf empêchement accidentel — sa pleine satisfaction. Mon**

contradicteur se dérobe à l'objection par cette réponse inattendue : que « d'après le langage scolastique universellement reçu » (!), l'expression : désir naturel *signifierait* justement « désir d'exigence » ; et que, cette définition une fois admise, son principe devient tout à fait évident (supra p. 415).

— Même un peu trop ! peut-on lui répondre. Car autant il est sûr qu'un désir *défini comme* exigeant son objet exige, *par définition,* son objet, autant il serait surprenant que le grand axiome : « *Desiderium naturale non potest esse frustra* » eût pour seul rôle de nous apprendre cette vérité, que le principe de contradiction suffisait, semble-t-il, à garantir. Il est vraiment trop commode de transformer ainsi une question *de doctrine* en une question *de pure terminologie,* à laquelle on donne, par surcroît, la solution la plus arbitraire ! Car enfin le Rév. Père connaît-il un seul auteur scolastique qui ait formulé avant lui cette étonnante *définition* du désir « naturel » ?

3°) J'avais allégué (à titre d'exemple et de comparaison) notre pouvoir de découvrir philosophiquement la possibilité de créatures plus parfaites que l'homme, — estimant évident qu'aucune essence *finie,* quelle qu'elle fût, ne pouvait constituer le sommet absolu de l'échelle des possibles, le dernier mot de la Toute-Puissance de Dieu... Le R. P. Descoqs pense éluder cette évidence en jetant inopinément les anges dans le débat (supra p. 414). Vous ne sauriez, répond-il, découvrir avec certitude la possibilité *des anges* (c'est-à-dire de créatures supérieures, *et déterminément incorporelles*), ni, d'autre part, celle de créatures supérieures, *mais non angéliques* (c'est-à-dire *déterminément corporelles*) ! — Ingénieux dilemme ! Mais c'est déplacer toute la question, laquelle portait sur notre pouvoir de découvrir la possibilité d'êtres supérieurs *sans autre précision,* nullement sur un pouvoir que nous aurions *de déterminer en quel genre* (angélique ou animal) ces êtres seraient à classer (1).

4°) Enfin je m'étais permis de signaler chez le Rév. Père une assertion particulièrement difficile à défendre du point de

(1) Quant au texte du R. P. Scheuer allégué dans le même sens (*supra* p. 413) il est mal interprété. L'éminent métaphysicien ainsi mis en cause y dénie seulement à l'homme le pouvoir de démontrer *a priori* la possibilité de la créature en général, et de ses degrés d'être fondamentaux. Les références au cardinal Mercier et au P. de Munnynck appelleraient des réserves analogues.

vue théologique. Commentant un texte de Pie IX, relatif aux vérités révélées qui concernent notre élévation surnaturelle, il avait cru pouvoir écrire : « *De telles vérités manifestement concernent avant tout, sinon de manière exclusive, la nature, l'essence* de cette élévation... *elles ne valent qu'indirectement de son existence* », ce qui, au clair et propre sens des mots, niait le caractère *directement existentiel* de ces dogmes révélés. On conçoit mal qu'au lieu de reconnaître cette indéniable inadvertance, l'auteur de ces lignes s'ingénie maintenant (supra p. 407) à soutenir que cette affirmation *universelle*, qu'il a expressément donnée pour *manifeste*, et qui jouait dans son raisonnement (pour peu qu'on le mît en forme) un rôle indiscutable de *majeure*, n'était pas invoquée à titre de « principe »... Parlerions-nous deux langues philosophiques différentes ? En tout cas, j'avoue mon impuissance à saisir aucun lien logique entre les considérants laborieux allégués à ce sujet et l'étonnante conclusion qu'ils voudraient établir (2).

Je crois donc pouvoir maintenir, en tout ce qu'elles exprimaient d'essentiel, mes critiques contre les quelques *fausses évidences* sur lesquelles le Rév. Père avait basé ses raisonnements et son exégèse. Les interprétations qu'il donnait des textes ecclésiastiques se trouvent réfutées par là même, sans qu'il soit besoin de les discuter plus en détail. Quant à y opposer une autre interprétation plus satisfaisante, cela a déjà été fait, et dans l'article même qu'attaquait l'opuscule du R. P. Descoqs (3).

L'essentiel du débat étant ainsi clos, on me permettra cependant de préciser deux points encore, relatifs, l'un à la pensée du P. Rousselot, l'autre à la « solution positive » que mon contradicteur envisageait de donner au problème du surnaturel.

(2) Le dernier de ces considérants ne semble d'ailleurs guère défendable en lui-même. Le Rév. Père prétend que, dans le Bref contre Frohschammer, Pie IX a dénié à la raison *deux* pouvoirs : celui de « *démontrer l'existence* » de nos dogmes, et celui de « *démontrer leur nature* » Mais le pape ne dit rien de cette distinction. Et comment eût-il même pu dire des choses si difficilement intelligibles ? Un dogme est une *vérité* révélée ; et qui a jamais distingué « *la démonstration de l'existence* » d'une vérité donnée d'avec « *la démonstration de sa nature* » ? Ici comme ailleurs le Rév. Père croit trop facilement reconnaître dans les documents du Magistère toutes les conceptions auxquelles s'est habituée sa pensée personnelle.

(3) *N.R.Th.*, 1937, pp. 1153 ss.

Pour maintenir, malgré la clarté des textes, que l'auteur de l'*Intellectualisme de saint Thomas* se refusait à reconnaître en l'intelligence la « faculté de l'être », son inlassable adversaire propose le raisonnement suivant : « La question était de savoir *quelle définition* le P. Rousselot donnait de l'intelligence » (supra p. 403). Or Rousselot a *défini* l'intelligence par son aptitude à la vision béatifique. Il a donc par là même exclu *toute autre définition* de cette faculté, niant ainsi, en un certain sens tout au moins, qu'elle fût « faculté de l'être... ».

— Mais que suppose ce raisonnement ? Il suppose évidemment qu'en déclarant bonne une certaine définition de l'intelligence, Rousselot pensait et voulait *exclure* comme décevantes toutes les autres. En d'autres termes, il suppose chez Rousselot une philosophie d'après laquelle chaque forme d'être comporterait, de plein droit, *une seule* définition « vraie », qui serait son parfait substitut intelligible, et qu'il ne s'agirait que de découvrir... Or il se trouve — le R. P. Descoqs peut-il vraiment l'ignorer ? — que le P. Rousselot a répudié ce mirage plus explicitement que personne (4). Qu'un même être pût devenir l'objet de plusieurs définitions conceptuelles, dont chacune met en valeur quelque aspect ontologique fondamental de son essence, cela semblait à Rousselot aussi normal que de voir une seule et même montagne revêtir des apparences diverses et complémentaires selon les angles sous lesquels on la regarde. Quand donc sa philosophie mentionnait l'aptitude à la vision béatifique comme « *définissant* » l'intelligence, cela signifiait qu'il y avait là une façon irréductible à toute autre de caractériser et l'incomparable excellence de cette faculté et le suprême idéal vers lequel elle aspire ; si bien que toutes les autres définitions, courantes et classiques, ne pouvaient que gagner à être *éclairées* par celle-là. Mais cela ne signifiait aucunement que ces autres définitions devinssent inutiles, ou perdissent quelque chose de leur sens et de leur valeur. Interpréter cette doctrine autrement, c'est tomber dans une méprise évidente.

Reste à dire enfin quelques mots sur la « solution positive » qui avait été envisagée : l'identification de la fin *naturelle* de

(4) Voir *Intellectualisme de saint Thomas*, II[e] partie, chap. 2, section 3.

l'homme avec une certaine vision *immédiate* de Dieu, mais qui laisserait dans l'ombre les divines Personnes. Le Rév. Père ne conteste pas avoir vanté les avantages doctrinaux et exégétiques qu'il pensait voir à cette théorie ; il rappelle seulement qu'il avait déclaré n'y point adhérer par manière d'opinion « ferme » et irrévocable. Voilà qui est entendu ; et bien loin de nier cette prudente réserve, je pensais en avoir équitablement tenu compte, me bornant à dire qu'il « proposait », qu'il « suggérait aux théologiens » la doctrine dont il s'agit.

Il continue, du reste, son plaidoyer discret pour elle, et voudrait manifestement la réconcilier avec la doctrine classique qui déclare la vision « intuitive » *essentiellement* surnaturelle et l'identifie *de plein droit* à une perception de la Trinité... Mais comment y réussir, si ce n'est en recourant ici encore au procédé un peu trop commode qui consiste à transformer une thèse doctrinale en une thèse de simple terminologie ? Aussi n'hésite-t-il pas à écrire (supra p. 411) que « le *terme* de vision intuitive... *signifie*... la vision *surnaturelle*... de Dieu un *dans la Trinité des Personnes* ». Définition nominale un peu compliquée, sans doute ; mais qui doit permettre à la théologie d'accueillir sans inquiétude l'idée d'une vision « immédiate » et naturelle de Dieu : puisque cette vision ne sera plus « intuitive », et qu'ainsi tout semblera sauf...

Mais l'ingénieuse définition qu'on nous propose là constitue un véritable bouleversement du langage théologique, — lequel n'a point coutume de *définir* ainsi une opération donnée par la liste plus ou moins complète de tous ses caractères, mais bien *par son objet formel,* et par lui seul ! L'objet formel de la vision « intuitive » n'est ni la *surnaturalité* de cette vision, ni même *les divines Personnes,* qui, comme telles, sont trois et non point une. La seule *définition* rationnelle de cette vision sera donc celle qui ne la caractérisera par rien d'autre que par l'immédiate présentation *de l'Essence incréée* à l'intelligence créée. Et que cette définition rationnelle soit, en même temps, la définition *traditionnelle,* mon savant contradicteur pourra s'en convaincre en relisant certain texte fameux de Benoît XII (*Denz.-Bannw.* 530), dans lequel il chercherait vainement une mention quelconque du surnaturel ou de la Trinité. Qu'on le veuille ou non, vision « intuitive » et vision « immédiate » de l'Essence divine sont deux notions théologiquement équivalentes. Et c'est pour-

quoi la thèse d'une vision de ce genre qui nous serait *due* comme notre fin naturelle séduira peu de théologiens.

Vous oubliez, répond ici le R. P. Descoqs, que cette doctrine est « très exactement inspirée de *Cajetan,* de *Sylvestre de Ferrare,* suivis l'un et l'autre par *une multitude d'auteurs scolastiques* » (supra p. 410). — Mais le cortège imposant qu'évoque cette affirmation est-il autre chose qu'un mirage ? En effet :

1°) *Cajetan* n'a jamais été entendu ainsi par aucun commentateur thomiste, et il n'enseigne rien de tel. Il a soin, au contraire, de ne jamais appeler « vision » cette connaissance de la Cause première qui constituerait, selon lui, le terme de nos désirs strictement *naturels.* La seule exception apparente à cette règle est une phrase, introduite par : « *Dicam enim* » (Je *pourrais* dire). Et cette phrase ne prouve rien, vu qu'elle est le développement d'une *objection* que Cajetan se fait (5).

2°) *Sylvestre de Ferrare* ne dit pas, lui non plus, ce qu'on lui attribue. Il explique que la vision de Dieu peut être envisagée et souhaitée par l'homme sous deux *aspects,* sous deux *formalités,* dont l'une caractérise notre désir naturel, l'autre notre désir surnaturel. Mais cette vision divine, qui se prête ainsi *à être désirée* de deux façons différentes, se prête-t-elle pour autant *à être réalisée* sous deux formes différentes ? Pas un mot du Ferrarais ne le suggère ! (6)

3°) Reste *Xantes Mariales,* qui, lui, semble nettement admettre cette dernière hypothèse (7). Mais, pour que le R. P. Descoqs pût s'autoriser de lui sans réserve, il faudrait encore établir que ce vieil auteur considérait comme *due* à l'homme l'une des deux visions de Dieu qu'il envisage. Jusqu'à plus ample informé, il semble bien plutôt que Xantes Mariales considérait la « vision de l'Auteur de la Nature » comme un premier bienfait *gratuit,* que la philosophie démontrait *possible,* et qui, en raison de cette démonstration même, était censé (plus ou moins logiquement) rentrer encore sous la catégorie générale de l'être « *naturel* ». En tout cas, cette opinion singulière ne fut jamais celle d'« une multitude d'auteurs scolastiques ».

Paris. G. de BROGLIE, S. I.

(5) *In I^am*, q.XII, a.I.
(6) *In III C. Gent.*, c. 51. Cette interprétation inexacte du Ferrarais avait déjà été proposée par le R. P. Dumont (*Eph. Theol. Lov.*, 1931, p. 571), auquel le R. P. Descoqs l'a peut-être empruntée.