NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

120 N° 3 Juillet-Septembre 1998

L'expérience du beau et la connaissance naturelle de Dieu

Pascal DASSELEER

p. 419 - 439

https://www.nrt.be/fr/articles/l-experience-du-beau-et-la-connaissance-naturelle-de-dieu-107

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'expérience du beau et la connaissance naturelle de Dieu

Il est dans l'air du temps de contester l'utilité, voire la possibilité ou même la légitimité, d'une connaissance de Dieu relevant de la seule raison naturelle. Les preuves de l'existence de Dieu seraient inutiles, n'étant susceptibles de convaincre que les convaincus, et encore... Et de toute façon leur crédibilité serait minée, voire anéantie, du fait de leur réfutation par des philosophes que l'on compte communément parmi les plus grands. La métaphysique ne serait apte qu'à produire une épure rationnelle imprésentable du Créateur, laquelle, et c'est là le plus grave, ferait de nos préjugés un écran qui nous cacherait ce que Dieu nous révèle de lui-même et relèverait par conséquent de l'idolâtrie[1]. On oppose ainsi massivement les faux dieux des philosophes au vrai Dieu de la Révélation en Jésus-Christ.

Il faut certes faire à l'objection sa part et reconnaître qu'une certaine «théologie naturelle» ou «théodicée», qui était, il n'y a pas si longtemps, des plus communes dans les institutions d'enseignement catholique, ne sort pas tout à fait indemne d'un tel procès. G. Prouvost, dans un livre récent prolongeant les travaux d'É. Gilson sur le même thème[2], a montré comment la seconde scolastique, au XVI[e] et au XVII[e] siècle, a infléchi la pensée de saint Thomas dans le sens d'un rationalisme excessif qui doit plus au projet moderne d'une domination absolue sur la nature par la raison qu'à l'authentique réalisme métaphysique du saint docteur. Sous l'influence du scotisme, qu'ils ne cessent pourtant pas de combattre, les commentateurs modernes de saint Thomas vont oblitérer la thèse de la composition réelle d'être et d'essence et tendre ainsi, contre leur propre intention, à une doctrine de l'univocité du concept d'être, sous l'emprise duquel ils comprendront équivalemment les créatures et le Créateur. Ainsi s'explique que la scolastique fera si aisément sien le projet leibnizien d'une théo-

1. Cf. A. Gesché, *Dieu pour penser*, t. III, *Dieu*, Paris, Cerf, 1994.

2. G. Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes*, coll. Cogitatio fidei, 195, Paris, Cerf, 1996; É. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1987[2].

dicée positive où la raison dominatrice pratique une mainmise sur Dieu, fort peu compatible avec la manière analogique de connaître Dieu telle que la comprenait Thomas, et qui préservait la voie négative inhérente à la théologie apophatique médiévale. Il s'ensuit une théologie de la représentation positive de l'essence même de Dieu où la raison risque fort de substituer au seul vrai Dieu une idole conceptuelle.

Ceci étant concédé, le refus légitime d'une telle dérive rationaliste ne doit pas nécessairement s'accompagner d'une condamnation de toute connaissance naturelle de Dieu. Notre intention dans cet article est, dans une première partie, de tenter de situer le propos exact de la démonstration de l'existence de Dieu, tout en essayant de répondre à quelques-unes des objections de principe que l'on peut formuler à l'encontre de celle-ci. Dans une seconde partie, nous essayerons de montrer comment l'expérience du beau peut être comprise comme l'origine première de l'ascension de la raison métaphysique vers Dieu et de comprendre comment la reconnaissance de cette origine est susceptible de préserver la philosophie de toute idolâtrie rationaliste.

I. - Situation des preuves de l'existence de Dieu

Une objection classique aux preuves de l'existence de Dieu consiste à leur dénier toute espèce d'utilité en raison de leur incapacité manifeste à convaincre les incroyants. Il y a sous cette objection ambiguë plusieurs éléments qui se confondent malencontreusement et qui méritent d'être distingués.

1. L'a priori théologique de la métaphysique

On sait comment la connaissance de Dieu par la raison naturelle s'articule autour de deux questions: celle de l'existence (*an sit)* et celle de l'essence (*quid sit*). On sait également comment il y a une circularité entre ces deux questions, puisqu'il est impossible de poser la question de l'existence d'une chose sans rien savoir de ce qu'elle est[3]; de même qu'il est inutile de chercher à connaître l'essence d'une chose sans savoir si celle-ci existe[4]. À cet égard, il est sûr que le métaphysicien chrétien, qui s'attache à démontrer l'existence de Dieu, partage par ailleurs la foi ecclésiale au Dieu un

3. THOMAS D'AQUIN, *In librum Boetii de Trinitate*, 6, 3.
4. ID., *Summa theologiae*, I[a], q. 2, a. 2, ad 2.

et trine tel qu'il se révèle en Jésus-Christ. Comme l'a fort bien mis en lumière H.U. von Balthasar, il y a *de facto* un a priori théologique dans la métaphysique occidentale[5].

Le philosophe chrétien qui veut démontrer l'existence de Dieu sait par avance où il cherche à aboutir. S'il identifie la cause première, efficiente et exemplaire de l'être dans les étants, pensée analogiquement comme l'Être lui-même subsistant, avec le Dieu créateur *ex nihilo* de la Bible, c'est bien parce qu'il connaît ce dernier par sa foi. Il y a donc un présupposé au travail intellectuel du métaphysicien chrétien, qui consiste en son attitude positive à l'égard du donné de la Révélation. *De facto*, le philosophe chrétien ne démontre pas l'existence de Dieu dans une situation de «pure nature», c'est-à-dire sans avoir connaissance de la Révélation que Dieu a faite de lui-même, d'abord dans l'Ancienne Alliance, ensuite dans la Nouvelle en Jésus-Christ. La réalité qui sert de point d'ancrage à sa réflexion n'est pas une réalité neutre, anhistorique: il y a en effet une histoire de la manifestation et de l'occultation de l'être dans les étants, qui est l'horizon de sa méditation. Et il croit, dans la lumière de sa foi, que, *de facto*, Dieu, le Principe créateur de l'être dans les étants, s'est manifesté à la conscience des hommes, dans un étant singulier, à un moment donné de l'histoire humaine, en un lieu déterminé de la planète, par son incarnation en Jésus-Christ.

Dès lors, la métaphysique occidentale se trouve inévitablement sommée de se déclarer face à l'a priori théologique en quoi consiste l'événement chrétien. Il n'y a pas de philosophie «neutre», en ce sens que tout philosophe a désormais, du moins partout où l'Évangile est parvenu, pour présupposé à son travail intellectuel, une attitude positive ou négative à l'égard du message chrétien. Une philosophie critique qui s'imaginerait pouvoir faire l'économie de tout présupposé est illusoire. Le véritable esprit critique, plutôt que de s'efforcer à dissimuler ses présuppositions, doit plutôt s'attacher à les reconnaître pour ce qu'elles sont.

2. *Possibilité d'une connaissance de Dieu par la raison naturelle*

Il ne s'agit cependant pas de conclure de ce qui précède que la démonstration de l'existence de Dieu n'est pas une démarche pleinement conforme à la raison. Même si le métaphysicien a *de facto*

5. H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, t. 4, *Le domaine de la métaphysique*, vol. 3, *Les héritages*, coll. Théologie, 86, Paris, Aubier, 1983, p. 381-387.

la connaissance du Dieu de la Révélation chrétienne, il n'en conclut pas moins à l'existence d'une Cause efficiente et exemplaire de l'être dans les étants, à partir de prémisses naturellement accessibles à l'intelligence humaine, sans le secours de quelque argument d'autorité biblique. C'est logiquement dans un second temps qu'il identifie cette Cause première, atteinte par la seule raison, avec le Dieu créateur *ex nihilo* de la Genèse. Il est ainsi nécessaire de soutenir que l'existence de Dieu, compris comme l'Être lui-même subsistant personnellement et comme Cause première efficiente et exemplaire, est *de iure* accessible à la seule raison naturelle, sans le secours d'aucune Révélation surnaturelle, même si, *de facto*, le penseur concret a connaissance du Dieu de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. Les Écritures elles-mêmes, plus précisément le Livre de la Sagesse (*Sg 13*, 1-9) et saint Paul dans son Épître aux Romains (*Rm 1*, 18-23), viennent confirmer cette conviction rationnelle. Le Magistère y a fait écho en définissant au premier Concile du Vatican que:

> La sainte Église, notre mère, tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées[6].

Il faut observer que le Concile affirme seulement la possibilité de cette connaissance et non pas son effectivité. Il s'agit d'une possibilité en droit qui, pour toute une série de raisons, ne sera pas actualisée en fait par chaque être humain. De là naît le soupçon de ce que les preuves de l'existence de Dieu ne convainquent que les convaincus.

Pourquoi semble-t-il en être ainsi? Il faut d'abord remarquer qu'il s'agit peut-être d'une généralisation un peu hâtive. Il est des personnes qui admettent intellectuellement l'existence de Dieu, Celui-ci étant appréhendé d'une manière plus ou moins heureuse, mais sans en tirer aucune conséquence pour leur vie quotidienne. Cette remarque préliminaire étant faite, on peut énoncer diverses raisons à l'inopérance des preuves[7]. La première qu'il faut invoquer est le péché originel. Si celui-ci n'a pas corrompu la raison humaine, il ne l'a pas moins obscurcie et affaiblie. En raison de la concupiscence, l'âme ne domine plus parfaitement le corps et l'intelligence a de la peine à s'élever au-delà des images sensibles. Comme nous le développerons plus loin, l'être tel qu'il se mani-

6. Concile Vatican I, Constitution *Dei Filius*, chap. 2, dans *La Foi Catholique*, édit. G. DUMEIGE, Paris, L'Orante, 1975, p. 47, n° 86.

7. Cf. PIE XII, Encyclique *Humani generis, ibid*, p. 58, n° 135/1.

feste dans les étants, et dont la vision est nécessaire à la démonstration, peut être et est souvent oublié. Comme seconde raison, il faut, nonobstant la nécessité d'éviter les procès d'intention, évoquer la mauvaise volonté, malheureusement possible. Le pressentiment des implications existentielles de la reconnaissance de Dieu explique sans peine une telle possibilité.

Il est par ailleurs certain que la raison naturelle livrée à ses seules forces, lorsqu'elle conclut à l'existence de Dieu, est menée à se forger une idée de celui-ci qui est plus ou moins compatible avec ce qu'il nous révèle de lui-même. Le contexte culturel et religieux où vit le philosophe influe à cet égard plus ou moins heureusement. Le rôle régulateur et promoteur de la Révélation à l'égard de la métaphysique chrétienne est, dans la même optique, incontestablement salutaire.

D'un point de vue théologique, il est pourtant nécessaire de conclure que, si la raison naturelle fonctionne parfaitement, elle ne peut qu'aboutir à une compréhension de Dieu compatible avec ce que nous en apprennent les Écritures. C'est en effet le même Dieu, d'une part, qui crée l'intelligence humaine ordonnée à le connaître, qui crée le monde où il se manifeste médiatement à celle-ci et, d'autre part, qui se révèle, d'abord au peuple juif, et ensuite à tous les hommes en Jésus-Christ[8]. Il ne peut dès lors y avoir d'opposition de principe entre le Dieu des philosophes et le Dieu des chrétiens, même si, dans les faits, cette opposition est possible et même fréquente. On comprend ainsi sans peine que le même saint Paul, qui défend la possibilité pour la raison de connaître Dieu (*Rm 1*, 18-23), pourfende en même temps les fausses sagesses des hommes (*1 Co 1*, 17-31). C'est pourquoi le premier Concile du Vatican a encore défini que:

> C'est bien grâce à cette révélation divine que tous les hommes doivent de pouvoir, dans la condition présente du genre humain, connaître facilement, et avec une ferme certitude et sans aucun mélange d'erreur, ce qui dans les choses divines n'est pas de soi inaccessible à la raison[9].

3. La fonction de la connaissance de Dieu par la raison naturelle

L'objection citée plus haut, qui consistait à reprocher aux preuves de l'existence de Dieu d'être incapables de convaincre les incroyants, en recouvre en réalité plusieurs qu'il convient de bien

8. *Ibid.*, p. 51, nos 99 et 101.
9. Constitution *Dei Filius*, chap. 2, *ibid.*, p. 48, n° 88.

distinguer. Elle peut d'abord signifier que les preuves sont incapables de convaincre intellectuellement de l'existence de Dieu celui qui n'a pas déjà cette conviction au préalable. On a vu comment il est possible de répondre à cette première objection ci-dessus. Mais certains l'entendent d'une autre manière. Elle signifie alors que les preuves sont incapables de «convertir» les incroyants au sens de les inciter à mener une vie conforme à l'affirmation de Dieu, et même plus, qu'elles sont incapables de mener les incroyants à croire en Jésus-Christ, ce qui seul importe finalement, et les rend dès lors inutiles.

Il s'agit de répondre ici très nettement que l'on se trompe d'objet. Les preuves de l'existence de Dieu n'ont en aucune manière la prétention de convertir qui que ce soit au sens ici précisé. Elles en seraient bien incapables. La raison en est simple. Mener une vie conforme à l'affirmation de Dieu ne relève pas de la seule raison, mais bien de la volonté. Quant à l'incapacité des preuves à convertir quiconque à Jésus-Christ, il suffit de répondre que, la foi en Jésus-Christ étant une vertu infuse, ce n'est tout simplement pas leur rôle. La foi théologale n'est évidemment et heureusement pas réductible à la conclusion d'une démarche purement rationnelle: elle implique, outre le secours nécessaire de la grâce, une motion de la volonté.

Mais, dira-t-on, si les preuves sont incapables de convertir les incroyants, si en outre elles ne sont même pas capables de convaincre infailliblement tous les hommes de l'existence de Dieu, sur le plan qui est le leur, à savoir le plan de la raison, quelle peut bien être alors leur utilité? Pour répondre à cette nouvelle question, il importe de distinguer la formulation technique de la démonstration telle que le métaphysicien et le théologien y ont recours et la démonstration implicite ou plus ou moins explicite telle qu'elle est accessible en droit à toute intelligence conformément à son niveau propre de formation.

La démonstration technique telle qu'elle intervient en théologie a essentiellement pour fonction d'assurer la pleine rationalité de l'affirmation de Dieu — présupposée à la foi — aux données de la Révélation qui sont de soi inaccessibles à la raison naturelle, comme la Trinité des Personnes ou l'Incarnation du Verbe. Elle contribue donc à assurer, comme le dit le premier Concile du Vatican, les fondements rationnels de la foi de manière à préserver celle-ci de tout fidéisme. Mais, sous une forme implicite ou plus ou moins explicite, conformément aux niveaux très divers de formation intellectuelle, la démonstration est cependant en droit

accessible à l'intelligence de tout être humain. Quelle est sa fonction dans ce cas? Pour répondre à cette question, il n'est pas inutile de relire les textes déjà cités du Livre de la Sagesse (*Sg 13*, 1-9) et de l'Épître de saint Paul aux Romains (*Rm 1*, 18-23).

Tant le Livre de la Sagesse que saint Paul fustigent assez violemment les hommes de ne pas avoir découvert Dieu avec l'aide de leur seule raison. Saint Paul va jusqu'à les juger inexcusables! Mais il leur reproche en outre de ne pas avoir rendu à Dieu gloire et action de grâces. Autrement dit, il leur reproche, non seulement de ne pas avoir connu intellectuellement Dieu, mais de ne pas lui avoir rendu le culte auquel cette reconnaissance intellectuelle, dont ils étaient capables, les aurait obligés.

Ne peut-on pas dès lors accorder à la connaissance rationnelle de Dieu, dont tout homme est capable à son niveau propre, la fonction que saint Paul reconnaît par ailleurs à la Loi dans la même Épître aux Romains (*Rm 3*, 19-20; *5*, 20; *7*, 7-13)? De la même manière que la Loi, que ce soit la Loi naturelle ou la Loi révélée, a pour fonction de faire admettre aux hommes qu'ils sont pécheurs, afin de les préparer à une conversion salutaire que la Loi seule, sans la grâce, est incapable de leur assurer, ne peut-on pas attribuer à la connaissance naturelle de Dieu la fonction d'amener les hommes à la conscience de leurs péchés d'idolâtrie ou d'indifférence, de manière à les préparer à une conversion que seule la grâce peut leur obtenir? La connaissance naturelle de l'auteur de la Loi a alors une fonction accusatrice et propédeutique. Elle a pour but de mener l'homme à la conscience de son incapacité de se sauver tout seul, de son incapacité à mener une vie définitivement conforme à cette reconnaissance naturelle de Dieu et de la Loi, et ainsi de le préparer à la conversion au Verbe fait chair. Ce qui explique que saint Paul insiste avec tant de force sur la culpabilité des hommes qui ne connaissent pas Dieu, alors qu'ils en sont capables, et qui ne lui rendent pas le culte auquel cette connaissance les contraint.

4. La nature exacte de la connaissance de l'existence de Dieu par la raison naturelle

Comme nous l'avons évoqué en introduction, beaucoup répugnent aujourd'hui à parler encore de preuves ou de démonstrations de l'existence de Dieu. Il nous semble pourtant que si l'on se résout à appeler les choses par leur nom, il est difficile de ne pas admettre que la connaissance de l'existence de Dieu par la raison naturelle prenne la forme logique de la démonstration. Celle-ci ne

désigne rien d'autre qu'un raisonnement par lequel on établit la vérité d'une proposition non évidente, en la ramenant, conformément à une procédure formellement valide, à d'autres propositions évidentes par elles-mêmes ou qui sont alors elles-mêmes des conclusions de démonstrations antérieures. Ainsi les preuves classiques de l'existence de Dieu prennent-elles habituellement la forme du syllogisme. Si l'on se conforme à la définition déjà rappelée du premier Concile du Vatican, la possibilité d'une telle démonstration de l'existence de Dieu ne fait aucun doute. Le Concile affirme en effet que Dieu peut être connu *avec certitude* par la lumière naturelle de la raison. En dehors de la connaissance de foi, dont il ne peut être question ici, il n'est que deux manières d'aboutir à une certitude: la vision immédiate d'une évidence ou la démonstration rationnelle d'une conclusion inévidente. Or, ici-bas, Dieu n'est en aucune manière une évidence. Dès lors, si Dieu relève ici bas d'une connaissance certaine par la raison naturelle, ce ne peut être que par la voie démonstrative.

Si l'on répugne tant aujourd'hui à appeler démonstration la démarche de la raison qui aboutit à l'affirmation de l'existence de Dieu, c'est que la crédibilité des preuves semble, pour beaucoup, minée par les innombrables réfutations dont elles ont fait l'objet au cours de l'histoire de la pensée. Il ne suffit certes pas de s'abriter dogmatiquement derrière l'affirmation conciliaire pour juger parfaitement valide et vraie toute démonstration classique de l'existence de Dieu. Si le Concile affirme la possibilité d'une telle démonstration qui soit valide et vraie, il n'en fournit par ailleurs pas d'exemples concrets. Il appartient alors au philosophe chrétien de construire une telle démonstration métaphysique et d'essayer de la défendre, même si la discussion doit vraisemblablement aller à l'infini.

Il n'est en tout cas pas acceptable pour un chrétien — la définition du Concile Vatican I ne le lui permet pas — de juger la démonstration impossible, incertaine ou vaine du seul fait qu'il existe des réfutations. Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup que celles-ci soient dans tous les cas fondées. Une telle attitude de rejet ou de scepticisme revient pour le philosophe chrétien à abdiquer de sa vocation de gardien de la métaphysique, que Balthasar lui assigne avec raison[10]. Il ne nous appartient cependant pas de parcourir ici toutes les objections que l'on peut énoncer contre la forme que nous croyons conclusive de la démonstration de l'exis-

10. H.U. VON BALTHASAR. *La Gloire et la Croix* (cité *supra*, n. 5), p. 406.

tence de Dieu, pour les discuter systématiquement. Un livre entier n'y suffirait pas. Nous nous contenterons d'exposer ce qui est le nerf d'une telle démonstration dans la seconde partie de notre exposé.

II.- L'expérience du beau en tant qu'origine de la connaissance métaphysique de Dieu

Le propos de cette seconde partie est d'expliciter en quel sens l'expérience du beau peut être comprise comme l'origine de l'ascension de la raison métaphysique vers Dieu et, plus globalement, comme l'origine de tout discours sur Dieu relevant de la simple raison naturelle[11]. Notre réflexion s'inscrira résolument dans la tradition thomiste[12]. Nous nous inspirerons librement de la doctrine embryonnaire de saint Thomas sur le beau[13] et surtout des développements importants que celle-ci a connus durant les dernières décennies[14].

1. La transcendantalité du beau

Quoiqu'il ne soit nullement mentionné par saint Thomas dans la célèbre liste du *De veritate*[15], le beau (*pulchrum*) doit être compris comme un transcendantal. Il signifie l'être dans les étants en tant qu'il se manifeste à l'esprit humain, par le biais de la sensibilité. Il signifie encore l'unité principielle et indissoluble du vrai (*verum*), ou du dévoilement intelligible de l'être pour l'intellect, et du bien

---

11. Nous répercutons la thèse de G. PÖLTNER, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Wien-Freiburg-Basel, 1978.

12. Plus particulièrement, nos propos feront écho à certaines des grandes thèses soutenues par G. Siewerth dans sa puissante réappropriation spéculative de Thomas. En guise d'introduction substantielle à la pensée de G. Siewerth, on se référera à M. CABADA CASTRO, *L'être et Dieu chez Gustav Siewerth*, Louvain-Paris, Peeters, 1997 (ouvrage remarquablement traduit par E. Tourpe et A. Chereau). Nos propos doivent également beaucoup à Balthasar: cf. H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix* (cité *supra*, n.5), p. 369-406; *La théologique*, t. 1, *Vérité du monde*, Namur, Culture et Vérité, 1994.

13. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a^, q. 5, a. 4, ad. 1; q. 39, a. 8, c.; I^a^II^ae^, q. 27, a. 1, ad. 3; *In De div. nom.*, c. 4, l. 5, 6 et 8.

14. Les ouvrages les plus importants qui aient été consacrés à la question sont les suivants: F. KOVACH, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*, Berlin, 1961; W. CZAPIEWSKI, *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 1964; U. ECO, *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1993; G. PÖLTNER, *Schönheit...* (cité *supra*, n. 11).

15. THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 1, a. 1.

(*bonum*), ou de la communication de soi de l'être pour l'appétit, sans qu'il soit besoin d'accorder une priorité à l'un ou à l'autre des deux membres de cette unité. Czapiewski et Pöltner ont en effet démontré que la priorité que Thomas accorde au vrai dans sa présentation du beau ne s'impose nullement et qu'un rééquilibrage des transcendantaux est souhaitable et possible[16]. Nous nous conformons à cette vision des choses, à l'instar de Balthasar et de Brito[17]. Le beau est alors une manifestation de l'être dans les étants pour l'intellect et l'appétit, dans leur unité primordiale, par le biais de la cognition et de l'appétition sensibles.

2. *L'expérience du beau et la démonstration de l'existence de Dieu*

Le beau est la manifestation — *claritas*, dit saint Thomas[18] — de l'être dans les étants pour l'esprit humain. Mais qu'est-ce qui est ainsi manifesté au juste? Thomas répond: la perfection (*perfectio*) et la proportion (*proportio*) de l'être dans les étants[19]. Dans leur signification métaphysique la plus profonde, ces deux notions se confondent pour désigner la relation à soi ou la correspondance à soi de l'être dans la multiplicité des étants. En d'autres termes, elles signifient alors la subsistence finie que l'être acquiert dans les limites essentielles qui définissent les étants. Si l'être, qui est une plénitude positivement infinie, suressentielle, mais non subsistante en elle-même, advient à une subsistence finie par la médiation des limites essentielles, se manifeste alors à l'esprit le rapport paradoxal de dépendance réciproque entre l'être et ces limites essentielles. L'être non subsistant ou «irréel» — au sens où, n'étant pas rapporté à soi, il n'est pas une chose (*res*), un étant — dépend en effet de l'ordre des limites essentielles qu'il ne précontient pas. Il n'est rapporté à soi-même qu'au travers de ces limites: il en dépend donc pour l'acquisition de sa subsistence finie. Mais par ailleurs, les limites essentielles, qui occasionnent un non-être relatif, ne sont possibles que relativement à la positivité de l'être.

Pour le dire autrement, les pures puissances, en quoi consistent les essences, présupposent la positivité de l'acte infini d'être

16. Cf. G. PÖLTNER, *Schönheit...* (cité *supra*, n. 11), p. 135-170; W. CZAPIEWSKI, *Das Schöne...* (cité *supra*, n. 14), p. 120-131.

17. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Vérité du monde* (cité *supra*, n. 12), p. 226-234; E. BRITO, *La beauté de Dieu*, dans *Revue Théologique de Louvain* 20 (1989) 144-148, repris dans *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, coll. Théologiques, Paris, P.U.F., 1991, p. 364-367.

18. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I[a], q. 39, a. 8, c.

19. *Ibid.*

qu'elles limitent. Elles sont donc intrinsèquement dépendantes de celui-ci. C'est de cette limitation de l'acte d'être par les puissances essentielles que proviennent les étants. Ceux-ci sont alors des substances ou des essences singulières comprises positivement, virtuellement présentes dans l'être quant à leur positivité, mais «extérieures» à celui-ci quant à la négativité des limites qui les constituent. C'est dans cette «proportion» ou ce double rapport de dépendance réciproque entre l'être et les limites essentielles qu'il faut voir avec Balthasar le fondement de la beauté des étants[20]. Les étants sont en effet beaux en ce qu'ils manifestent, dans leurs limites essentielles et singulières, la beauté infinie de l'être en lui-même non subsistant.

Mais — le point nodal de notre article est ici —, c'est dans ce double rapport paradoxal de dépendance réciproque, entre d'une part un être fondateur qui ne subsiste qu'en étant limité par ce qu'il fonde et d'autre part des essences fondées qui émanent de l'être en tout ce qu'elles sont positivement, que se manifeste la contingence des étants. Ceux-ci existent, mais auraient pu ne pas exister; ils ne sont pas absolument nécessaires et ne trouvent pas en eux-mêmes leur propre raison d'être. Ici se trouve le nerf de la démonstration métaphysique de l'existence de Dieu. Et c'est bien la beauté, comme manifestation de l'être dans les étants, qui révèle à l'esprit la contingence de ceux-ci dans le paradoxe de leur richesse et de leur indigence simultanées. La beauté des étants abreuve l'esprit humain par la richesse de l'acte d'être commun qu'elle manifeste. Mais cet acte est limité par la puissance de leur essence. Leur beauté n'est donc pas suffisante pour combler la béance potentiellement infinie de l'appétit et de l'intellect de l'homme, tous deux aprioriquement ouverts sur l'être dans son infinitude positive.

Il s'impose donc à la raison que le double rapport réciproque et paradoxal entre l'être et les essences nécessite un fondement qui le transcende et qui puisse résoudre sa tension immanente. La raison est contrainte de conclure que les étants, pour être ce qu'ils sont, pour être réels, dans le paradoxe de leur richesse et de leur pauvreté simultanées, nécessitent un fondement qui soit lui-même sans fondement, un fondement qui ne soit donc plus paradoxal. Si la raison est capable de prendre conscience de cette requête d'un

20. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation,* t. 4, *Le domaine de la métaphysique,* vol. 2, *Les constructions*, coll. Théologies, 85, Paris, Aubier, 1982, p. 81.

fondement inconditionné ou d'une cause incausée, qui émane des étants, incapables qu'ils sont de se donner à eux-mêmes leur acte d'être, si elle est capable, en d'autres termes, de formuler ce qu'on appelle le principe de causalité, c'est bien qu'elle est en elle-même, intrinsèquement, recherche réfléchie de la cause inconditionnée[21], du principe seul susceptible de combler la béance infinie de l'intellect et de l'appétit aprioriquement ouverts sur l'être. Sa recherche réfléchie est ainsi mue par la volonté qui tend invinciblement à apaiser sa soif infinie de l'être.

Il ne s'agit cependant pas d'en conclure que le principe de causalité est une projection du désir humain sur la réalité, car l'homme lui-même est un étant dont l'acte d'être est limité. Et la béance infinie de l'intellect et de l'appétit n'est rien d'autre que la traduction, immatériellement réfléchie en l'homme, de cette limitation de l'acte par la puissance qui est commune à tous les étants. Cette requête d'une cause incausée, propre à tous les étants, se traduit réflexivement chez l'homme dans la recherche du fondement inconditionné susceptible de combler l'ouverture infinie de son intellect et de son appétit sur l'être. Ce n'est cependant pas parce que l'homme, étant donné la nature de sa raison, recherche nécessairement la cause incausée, qu'il faut en conclure qu'il projette indûment cette recherche sur les étants en imaginant ceux-ci dans la dépendance de cette cause. Les étants requièrent en effet par eux-mêmes un fondement, et l'être humain qui est un étant parmi les autres, mais un étant réfléchissant immatériellement l'être, réfléchit par conséquent cette requête universelle de la cause, dans la recherche de sa raison et la tension de sa volonté. Pour admettre ceci, il suffit à la raison de consentir à l'être et, en son sein, à la nature intime de l'esprit humain.

La requête nécessaire d'un fondement absolument inconditionné étant ainsi établie pour fonder la réalité contingente des étants, y compris de l'être humain lui-même, la raison est nécessairement amenée à conclure que l'être, tel qu'il subsiste dans la multiplicité des étants finis, est l'effet d'une Cause première efficiente et exemplaire qui est elle-même incausée ou sans fondement, trouvant en elle-même sa propre raison d'être. Elle conclut à l'Être lui-même subsistant pensé comme la Cause efficiente qui produit et approprie l'un à l'autre, d'une part, la positivité de l'être lui-même

21. Cette notion de cause inconditionnée est donc l'idée que la raison se fait a priori de Dieu, parce qu'elle est intrinsèquement recherche d'une telle cause. Il faut donc dire qu'il y a une ordination a priori de l'intellect à Dieu.

«irréel» ou non effectivement subsistant et, d'autre part, l'ordre fini des puissances essentielles qui limitent l'être comme acte tout en le présupposant dans sa positivité. L'Être lui-même subsistant est positivement infini, mais il est aussi subsistant, c'est-à-dire qu'il se rapporte parfaitement à soi-même ou se réfléchit soi-même sans aucune limite. Il «est» donc simultanément, de manière simple et plénière, mais aussi transcendante, au-delà de la totalité de tous les modes possibles limités d'être. Il «est» sans aucune limite, sans aucune négativité qui affecte son absolue positivité. Il est en ce sens, tout comme l'est déjà l'être lui-même non subsistant, absolument incirconscriptible pour la connaissance humaine.

Il faut bien saisir les mobiles qui mènent la raison à conclure nécessairement à l'existence de l'Être lui-même subsistant. C'est, d'une part, parce que l'être lui-même ne peut pas se donner à soi-même les limites qui lui permettent de subsister dans la multiplicité des étants, en raison même de sa non-réflexion sur soi. C'est, d'autre part, parce que les limites essentielles purement négatives ne sont pas capables de se donner à elles-mêmes l'être comme acte, justement parce qu'elles le présupposent dans sa positivité, ne se comprenant elles-mêmes que négativement comme ce qui occasionne un non-être relatif. La raison est donc nécessairement amenée à poser l'existence de l'Être lui-même subsistant, comme de Celui qui seul peut produire, et approprier l'un à l'autre, l'être lui-même et l'ordre des essences. Cette production et cette appropriation peuvent être identifiées avec la création *ex nihilo* biblique en ce sens que, concernant l'être même des étants, rien ne peut être présupposé à l'acte de production. Celle-ci implique donc une dépendance radicale des étants à l'égard de la Cause première. Dans la même ligne, l'Être lui-même subsistant se voit par conséquent identifié comme le Dieu de la Révélation.

Positivement, l'Être lui-même subsistant est, à titre de cause efficiente et de cause exemplaire, la cause créatrice d'un effet propre qui est sa similitude tendanciellement mais non effectivement subsistante. Négativement, il produit l'ordre des puissances essentielles, par lequel il limite la tendance de l'être lui-même à subsister parfaitement, tout en lui permettant de subsister selon des modalités finies. Par quoi il établit cette similitude de soi-même dans une finitude distincte de sa propre infinitude positive. L'acte de création au sens propre, c'est-à-dire la production *ex nihilo* de l'être lui-même, impliquée par la tension paradoxale que l'on découvre dans le rapport entre l'être lui-même et les essences, nécessite que le Créateur soit l'Être lui-même infiniment, et donc

personnellement, subsistant, qu'Il soit l'Être immatériellement et parfaitement réfléchi, pour triompher de l'abîme qu'il y a entre le non-être et l'être.

Mais, comme l'a soutenu Siewerth, la fonction limitative de la production des essences comme pures puissances présuppose en Dieu l'idée d'un non-être relatif. Le philosophe défend en effet la thèse selon laquelle il est nécessaire de présupposer «l'idée de néant» dans l'intellect divin pour comprendre comment il est possible à Dieu de se saisir soi-même comme pure positivité[22]. Cette «idée de néant» constitue l'idée d'une négativité poussée à la limite, c'est-à-dire d'une négation absolue d'être. C'est dans le même sens que l'acte de limitation de l'être lui-même par l'ordre des essences mène à la présupposition en Dieu de l'idée d'un non-être relatif, laquelle, comme l'idée de non-être absolu, présuppose comme sa condition de possibilité la positivité absolue de l'être lui-même.

On voit donc comment l'expérience du beau peut être comprise comme le point de départ de la nécessaire remontée de la raison métaphysique vers l'affirmation de Dieu. Il faut encore comprendre comment l'expérience du beau culmine dans l'expérience de l'amour. Le beau est, on l'a vu, l'unité principielle et indissoluble du vrai et du bien. Mais cette unité principielle en tant qu'elle est réfléchie dans un étant doué de conscience, par exemple chez l'homme, constitue l'amour. En effet, la communication de soi de l'être vrai, en tant qu'elle est réfléchie, le libre et conscient don de soi de l'être intelligible, constituent l'amour. Thomas d'Aquin voit ainsi la beauté la plus spécifique à l'être humain dans l'agir moral de celui-ci[23].

Or, fondamentalement, qu'est-ce que l'agir moral, sinon l'amour de Dieu et du prochain, autrement dit, le libre don de soi, la libre communication réfléchie de son être pour autrui? Cela signifie qu'appréhender la beauté sous sa forme la plus élevée, c'est-à-dire sous sa forme réfléchie, revient à faire l'expérience de l'amour. Si Dieu est pensé comme l'être lui-même parfaitement et personnellement réfléchi, Il doit aussi, en vertu de la convertibilité des transcendantaux, être pensé comme bonté, comme vérité et comme beauté parfaitement réfléchies, autrement dit comme

22. Cf. G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt, 1961², p. 28-60; M. CABADA CASTRO, *L'être et Dieu...* (cité *supra*, n. 12), p. 162-168.

23. Cf. C.J. O'NEIL, *The Notion of Beauty in The Ethics of St. Thomas*, dans *The New Scholasticism* 14 (1940) 346-378.

Amour. L'être dans les étants apparaît alors comme l'effet de son amour créateur et la beauté des étants comme la manifestation médiate de celui-ci pour l'esprit humain. L'expérience esthétique du beau, mais aussi l'expérience de l'amour humain comme de la beauté la plus spécifique de l'homme, sont ainsi, fondamentalement, autant d'expériences de l'amour de Dieu médiatisé dans sa création.

C'est dire l'importance que revêt l'expérience de l'amour pour que l'homme soit capable de reconnaître Dieu pour ce qu'il est. Car c'est à partir de l'expérience d'un amour humain à la fois et paradoxalement plénier et limité que l'homme peut conclure rationnellement à l'existence d'un Amour infini seul en mesure de combler l'ouverture infinie de son appétit et dès lors y tendre volontairement comme à sa fin. C'est dire aussi combien l'expérience de la laideur, du mal et de la haine peut faire obstacle à une telle reconnaissance. On n'insistera ainsi jamais assez, à la suite de Siewerth et de Balthasar, sur l'importance capitale de cette première expérience implicitement métaphysique qui est celle que le petit enfant devrait normalement faire de l'amour maternel et plus largement parental[24].

3. L'expérience esthétique et la connaissance abstractive et discursive

Il y a, dans les interprétations les plus courantes de la théorie de la connaissance de Thomas, une certaine tendance à l'«angélisme», qui se manifeste dans le privilège unilatéral accordé à la connaissance intellectuelle et rationnelle au détriment de la connaissance sensible, laquelle n'est considérée que comme une préparation à la connaissance abstraite. Cette tendance apparaît bien dans la manière dont on comprend habituellement la cogitative, exclusivement comme l'organe d'une fonction de schématisation préparant l'opération d'abstraction de l'intellect et comme l'instrument de la *conversio ad phantasmata*.

Or il nous semble que la situation réelle de l'humanité oblige à soutenir une dépendance réciproque de l'expérience esthétique et de la connaissance intellectuelle et rationnelle, où la première et la seconde constituent les deux pôles complémentaires indissociables de l'unique manière humaine de connaître. La connaissance idéale,

---

24. Cf. G. SIEWERTH, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln, 1957; H.U. VON BALTHASAR, *Le domaine de la métaphysique*, vol. 3, *Les héritages* (cité *supra*, n. 5), p. 369-373.

telle qu'on la pense en Dieu, est une connaissance purement intellectuelle, parfaitement réfléchie et intuitive. Tout se passe comme si, chez l'homme, cette unique connaissance idéale s'était, en vertu de la limite de la matière première à l'origine de la condition corporelle, départagée en deux pôles. Le pôle sensible aurait ainsi hérité de l'intuitivité de la connaissance parfaite, mais au détriment de la pleine réflexion. Le pôle intellectuel aurait pour sa part hérité de la pleine réflexivité, mais au détriment de l'intuitivité. L'intelligence humaine est en effet abstractive. Elle est dès lors aveugle sans la sensibilité qu'elle engendre comme son intuition, son ouverture sur le monde.

Pour le dire d'une manière paradoxale mais suggestive, c'est en quelque manière l'intuition sensible qui est l'intuition intellectuelle de l'homme. La pure intuition intellectuelle s'est, chez lui, dégradée dans la sensibilité pour devenir l'intuition de la cogitative. La sensibilité humaine n'est donc pas une sensibilité animale irréfléchie. Elle est, au contraire, comprise dans sa racine qui est la cogitative, imparfaitement réfléchie, et c'est une pauvreté du langage courant de la désigner sous le concept de sensibilité à l'instar de la sensibilité animale. Elle est en effet engendrée par l'intellect qui reflue en elle en fondant tout ce qu'elle possède de réflexivité imparfaite.

La doctrine de la cogitative (*ratio particularis*) a à peine été ébauchée par saint Thomas[25]. Rahner et Lotz l'ont considérablement développée, visiblement en confrontation avec la doctrine kantienne de l'imagination transcendantale[26]. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, ils tendent à réduire sa fonction à celle d'une préparation de l'abstraction intellectuelle. Lotz, cependant, tend à dépasser ce point de vue et, encouragé par certaines de ses suggestions, nous attribuons à la cogitative, à côté de sa fonction de schématisation, la fonction intuitive de la connaissance humaine[27]. La cogitative, où reflue l'intellect, a alors pour fonction d'appréhender confusément, dans une réflexion imparfaite, l'être comme l'au-delà non sensible du sensible.

C'est donc à la cogitative qu'il incombe d'appréhender l'être dans sa manifestation au travers des étants, et c'est cette appréhension, conjointe à celle de l'appétit, qui constitue l'expérience esthétique du beau. C'est elle qui accomplit la première l'expé-

25. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I[a], q. 78, a. 4.

26. Cf. J.B. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, Paris, P.U.F., 1988, p. 93-105; K. RAHNER, *L'esprit dans le monde*, Paris, Mame, 1968, p. 237-302.

27. Cf. J.B. LOTZ, *ibid.*, p. 101-102.

rience de l'être comme d'une plénitude incirconscriptible; c'est elle qui prend confusément conscience de l'être comme d'un mystère qui déborde l'homme et non comme d'un problème manipulable à souhait par la raison pragmatique. C'est seulement ensuite qu'il revient à l'intellect de connaître l'être. Mais cette connaissance intellectuelle est réductrice. Elle fait abstraction de la concrétude propre à l'universalité et à la singularité des étants qu'elle connaît. C'est pourquoi, tant la référence à la plénitude incirconscriptible de l'être vue, confusément mais concrètement, par la cogitative, que la référence à l'ouverture infinie de l'intelligence et de l'appétit, qui, dans la structure de la subjectivité, correspond à cette plénitude, interdisent de voir dans l'ordre fini de la multiplicité des concepts une expression pleinement adéquate ou exhaustive de l'être. Elles rendent en définitive caduque toute mainmise rationaliste sur le réel. Ce qui ne veut en aucune manière dire que la connaissance intellectuelle et rationnelle n'atteigne pas réellement l'être ou qu'elle ne le signifie pas en vérité. Affirmer ceci reviendrait à verser dans l'empirisme et à ruiner toute connaissance intellectuelle. Ce n'est nullement notre propos qui est seulement de dire que, si le discours constitue une expression vraie de l'être, il n'en constitue qu'une expression toujours et définitivement partielle. Partiel ne veut pas dire faux!

L'expérience du beau est donc le lieu où l'être est appréhendé comme une plénitude incirconscriptible dont l'intellect et la raison ne pourront jamais donner quelque représentation exhaustive. Mais l'expérience esthétique authentique n'est pas chose aisée à réaliser. En vertu de la concupiscence, la cogitative, où reflue l'intelligence pour y voir l'être dans les étants, a de la peine à s'élever, au-dessus des images sensibles, jusqu'à l'au-delà non sensible de tous ses objets. Elle souffre bien des difficultés à voir l'être dans sa manifestation. C'est ici l'origine de l'oubli de l'être et, partant, de l'oubli de Dieu, pensé comme la cause de l'être. C'est ici l'origine de l'incapacité de saisir le nerf de la démonstration métaphysique de l'existence de Dieu. Celle-ci est en effet inaccessible à celui qui souffre de cécité ou de surdité, à celui qui n'est plus capable de s'émerveiller face au spectacle de la nature, des œuvres d'art plastique ou de musique, à celui surtout qui n'est plus capable d'humblement se recevoir de quelque forme d'amour qui le féconde. C'est dire que l'accès à une telle démonstration métaphysique n'est pas d'abord affaire de culture ou de haute formation philosophique. Nous répétons que, sous une forme non technique, même sous une forme tout à fait implicite, elle est accessible à tout

homme, étant établi que l'intelligence n'est pas, au départ, affaire de formation, laquelle peut tout au plus la développer, mais essentiellement capacité innée de voir le beau.

4. L'expérience du beau et la connaissance analogique de Dieu

Il nous reste à expliquer comment le fait de reconnaître l'origine du discours de la raison naturelle sur Dieu dans l'expérience du beau, est susceptible de préserver la métaphysique de toute idolâtrie. C'est en effet dans l'expérience esthétique que l'être, tel qu'il se donne dans les étants, est appréhendé, dans une réflexion encore imparfaite, comme un horizon incirconscriptible. L'être y est vu comme un mystère qui déborde la conscience et qui n'est pas disposé à se laisser dominer par la raison technicienne et calculatrice. C'est seulement suite à cette vision que l'être est intellectuellement connu comme l'horizon où se résolvent tous les concepts. Cette prise de conscience de l'être comme d'un horizon incirconscriptible est ce qui interdit définitivement toute «représentation» positive de l'être. Celui-ci est, réellement, en vérité, connu par les concepts de l'intellect et le discours rationnel, mais il n'est jamais positivement représenté à l'intellect, c'est-à-dire circonscrit par celui-ci.

Il y a donc une négativité de la connaissance intellectuelle et rationnelle de l'être, au sens où celui-ci n'est pas positivement représenté ou «compris», et une positivité de cette même connaissance, au sens où l'intellect et la raison connaissent réellement l'être en lui-même. Le concept d'être ne peut, par conséquent, en aucune manière, avoir le même statut que les autres concepts, qui circonscrivent dans l'horizon de l'être des limites correspondant à celles des essences connues. Il constitue, comme tous les concepts transcendantaux, un concept transcatégorial et analogue qui fait signe à l'être comme à l'horizon où se résolvent tous les concepts catégoriaux. Mais il n'accorde à l'intelligence aucune représentation de l'être, demeurant en elle comme le signe renvoyant à l'horizon qui la fonde et la déborde.

L'être en lui-même est une plénitude positivement infinie, mais «irréelle» au sens où elle est non subsistante. Comme Siewerth le développe, l'être est une identité exemplaire, c'est-à-dire un milieu entre l'identité absolue et la différence absolue[28]. L'être est en lui-même un analogue, c'est-à-dire «un semblable au travers de et dans le dissemblable», qui précontient virtuellement toutes les dif-

28. Cf. M. Cabada Castro, *L'être et Dieu...* (cité *supra*, n. 12), p. 200-207 et 220-226.

férences, une identité qui se donne de manière toujours différente dans la multiplicité indéfinie des étants, qui subsiste de manière toujours dissemblable dans la ressemblance. Ainsi, loin de s'opposer, comme le voudrait la pure théologie négative, l'identité et la différence positive s'impliquent mutuellement, de telle manière qu'il est possible de soutenir, avec Siewerth, que l'identité croît en intensité d'une manière exactement proportionnelle à la croissance de l'intensité de la différence positive[29].

Autrement dit, l'identité et la différence sont elles-mêmes analogiques à l'intérieur de l'analogie. Celle-ci, loin d'être formellement fondée dans le milieu mouvant du principe de contradiction comme le voudrait Przywara[30], est alors ontologiquement fondée comme l'expression conceptuelle la plus adéquate de l'identité exemplaire de l'être. Elle constitue ainsi une réponse aux apories propres à la pure théologie négative qui méconnaît l'identité, sous prétexte de préserver la différence, et à la pure théologie positive qui méconnaît la différence, emportée qu'elle est par l'illusion d'une représentation positive de l'être.

Qu'en est-il alors de la connaissance analogique de Dieu comme de l'Être lui-même subsistant? Attribuer l'être à Dieu par analogie avec l'être dans les étants, le penser donc comme l'Être lui-même subsistant, revient pour la raison à reconnaître l'unité exemplaire entre Dieu et les étants, telle qu'elle est assurée par la médiation purement transparente et «irréelle» de l'être qui émane de Dieu comme sa similitude. Unité exemplaire veut dire simultanément et indissolublement identité et différence relatives l'une à l'autre. Penser Dieu par analogie consiste donc à appréhender simultanément l'identité et la différence entre lui et sa création, le milieu entre l'identité absolue et la différence absolue en quoi consiste son rapport avec le créé. En affirmant que Dieu est l'Être lui-même subsistant, la raison préserve le rapport de similitude entre, d'une part, ce à quoi fait signe le concept d'être, à savoir l'être dans les étants et, d'autre part, Dieu, de même qu'entre ce à quoi fait signe le concept de subsistence et Dieu.

Simultanément, elle nie que le mode de signification de nos concepts d'être et de subsistence, seulement adéquats à l'être non subsistant et à la subsistence finie de celui-ci dans les étants, puisse être en aucune manière adéquat à Dieu, par quoi elle affirme la dissemblance entre Dieu et l'être tel qu'il subsiste de manière finie dans les étants. Et c'est ici l'acquis de la théologie négative.

29. *Ibid.*, p. 221.

30. Cf. E. PRZYWARA, ***Analogia entis***, Paris, P.U.F. 1990, p. 100-105.

Autrement dit, la raison ne comprend pas positivement, c'est-à-dire qu'elle ne se représente pas, ce qu'est en lui-même l'Être lui-même subsistant, ce que signifie positivement le concept «être lui-même subsistant». Mais elle connaît pourtant réellement, en vérité ou positivement, que Dieu est l'Être lui-même subsistant. Elle ne comprend donc pas Dieu, mais elle comprend que celui-ci a un rapport fondamental de similitude avec l'être tel qu'il s'offre au regard dans les étants finis et avec la subsistence de ceux-ci.

La connaissance analogique de Dieu préserve donc à la fois l'identité, la similitude, et la différence, la dissemblance, qui doivent forcément exister entre l'être des étants et Dieu. En affirmant l'inadéquation de nos concepts d'être et de subsistence avec Dieu, elle pratique en réalité la négation de toute négativité qui affecte l'être dans les étants. Elle affirme que Dieu «est» sans limite, c'est-à-dire qu'il est infiniment subsistant à la différence de l'être des étants qui ne subsiste que de manière limitée. Toutes choses qu'elle ne peut pas concevoir positivement, c'est-à-dire se représenter, en Dieu même, mais seulement négativement, d'une manière non représentative, et relativement aux étants de notre expérience.

Pour le dire autrement encore, la raison attribue l'être et la subsistence à Dieu par analogie avec les étants, mais en les débarrassant de leurs limites, de telle manière qu'elle ne comprenne plus positivement ce qu'ils signifient en Dieu lui-même. Elle affirme que celui-ci est l'être lui-même, mais sans la limite de la non-subsistence, ce qu'elle ne peut pas concevoir positivement. Elle affirme que Dieu est subsistant, mais sans les limites qui affectent la subsistence de l'être dans les étants, sans ce non-être relatif occasionné par les limites essentielles. La raison ne se représente donc pas comment l'être et la subsistence se concilient en Dieu, mais elle pense ces deux perfections relativement aux créatures où elles apparaissent, c'est-à-dire par analogie avec celles-ci. Il n'en demeure pas moins que l'affirmation de Dieu comme de l'Être lui-même subsistant est une connaissance positive, au sens où elle est réelle et vraie, mais non représentative, non compréhensive de Dieu. Et c'est de la même manière, par analogie avec les étants finis, que toutes les perfections — qui ne sont que d'autres manières d'attribuer l'être à Dieu — sont affirmées de Dieu.

Si la connaissance des étants peut être représentative lorsqu'il s'agit de circonscrire leur essence où l'être subsiste ou lorsqu'il s'agit de connaître leurs propriétés, la connaissance de Dieu est donc définitivement non représentative ou non compréhensive. Tant l'être, qui est déjà non représentable dans les étants, que la

subsistence, qui est seulement représentable selon ses modes limités dans les étants, sont non représentables en Dieu. La connaissance analogique de Dieu est donc à la fois positive et négative: positive au sens où elle est réelle et vraie, négative au sens où elle n'accorde à l'intelligence aucune représentation de ce que Dieu est et où elle ne nous fait pas connaître ce qu'il est, en lui-même, mais seulement relativement aux étants. Elle fournit ainsi la connaissance la plus adéquate de l'unité exemplaire entre Dieu et les étants où l'identité et la différence s'impliquent mutuellement. Elle peut alors affirmer que l'identité entre Dieu et les étants est d'autant plus intensive que la différence qui les sépare est elle-même abyssale. Il devient par là possible de comprendre métaphysiquement comment Dieu est plus intime à la conscience de l'être humain que celle-ci est intime à soi-même.

On perçoit finalement comment la reconnaissance de l'enracinement de la métaphysique dans l'expérience esthétique permet de prendre conscience du caractère non représentatif de la connaissance de l'être et par là de la nature définitivement non représentative de la connaissance pourtant réelle de Dieu. La reconnaissance de l'expérience du beau comme de l'origine de la connaissance naturelle de Dieu nous semble dès lors susceptible de préserver celle-ci de toute idolâtrie, en laissant Dieu être ce qu'il est dans le mystère de son absolue liberté et en le laissant dès lors se révéler comme il le décrète et comme il le veut.

B-1340 Ottignies Pascal DASSELEER
Chaussée de la Croix, 2

Sommaire. — Constatant que la possibilité d'un discours sur Dieu relevant de la seule raison naturelle est aujourd'hui massivement contestée, le présent article essaie, en sa première partie, de situer le propos exact des preuves de l'existence de Dieu, tout en répondant à quelques-unes des objections de principe communément formulées contre elles. La seconde partie présente l'expérience du beau comme l'origine de la connaissance naturelle de Dieu et explique comment la reconnaissance de cette origine est susceptible de préserver une telle connaissance de toute idolâtrie rationaliste.

Summary. — Considering that many people nowadays dispute the possibility of a discourse concerning God that relies on natural reason alone, the present article, in its first part, endeavours to ascertain the relevance of the proofs of God's existence, while answering a couple of objections commonly raised against them. The second part presents the experience of beauty as the origin of the natural knowledge of God and explains how the fact of acknowledging that origin is apt to safeguard such knowledge from any kind of rationalist idolatry.