NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

85 N° 3 1963

Connaissance de Dieu et philosophie

J. LEGRAND (s.j.)

p. 239 - 269

https://www.nrt.be/en/articles/connaissance-de-dieu-et-philosophie-1704

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Connaissance de Dieu et philosophie

La phénoménologie actuelle a défini l'homme comme « être-au-monde » et a longuement développé ce qu'elle entend par ces mots. A partir de là, elle a essayé de montrer comment les différentes formes que peut prendre la connaissance du monde, et spécialement celle qui est propre à toute science, se fondent toutes sur une connaissance naturelle et spontanée qui n'est autre que la perception; et dans la perception elle-même, elle a discerné l'affleurement d'un savoir préalable et global du monde, savoir implicite et latent, dont la perception serait l'explicitation et la première mise en forme, toujours fragmentaire et inachevée.

De leur côté, certains philosophes thomistes observent aujourd'hui que la connaissance philosophique de Dieu est l'élaboration, selon les méthodes propres de la métaphysique, d'une connaissance « naturelle », spontanée ou pré-philosophique, qui en constituerait une des « approches » [1]. Mais, alors que cette connaissance naïve, avant d'être soumise au traitement qui la purifie de tout anthropomorphisme, est déjà consciente et distincte, S. Thomas avait parlé d'une autre connaissance, naturelle elle aussi, bien qu'en un tout autre sens, où il voyait la source cachée de tout ce que nous pouvons savoir de Dieu.

Dans les pages qui suivent, nous voudrions reprendre le sujet dans son ensemble, en essayant de définir exactement ces diverses formes de notre connaissance de Dieu et en précisant le rapport qu'elles ont entre elles; mais, pour illustrer les thèses de S. Thomas et en faire apprécier l'actualité, nous chercherons à les traduire dans un langage qui s'inspire de l'expérience humaine telle que l'ont souvent décrite avec bonheur les analyses phénoménologiques des auteurs contemporains.

En bref, notre propos pourrait donc se formuler comme suit: après avoir étudié ce qu'est le « désir naturel de la béatitude », avec la connaissance corrélative qui le spécifie, et après y avoir décelé avec S. Thomas le fondement de notre relation spirituelle à Dieu, nous montrerons comment s'y rattache une double forme de connaissance explicite. Pour commencer, nous soulignerons les traits essentiels de la connaissance vraiment scientifique, celle qui, métaphysiquement, et réflexivement, s'interdit toute « représentation » de Dieu, tout en découvrant, dans la structure à priori de tout objet connu et dans l'activité de la conscience

1. Cfr *L'Existence de Dieu* (Casterman, 1961), XVIII, *Connaissance et inconnaissance de Dieu au plan de la raison*, pp. 331-339 (surtout pp. 332-333), par H.-D. Robert, et l'ouvrage de J. Maritain, *Approches de Dieu* (Alsatia, Paris, 1953, pp. 11-19), auquel il renvoie.

qui la conditionne, le principe d'une détermination indirecte, mais rigoureusement valable, de l'Etre infini. Nous aurons ainsi marqué les conditions d'un savoir proprement dit qui réponde aux exigences dernières de l'esprit. Il restera, pour terminer, à examiner ce qui en est l'ébauche préalable et encore imparfaite, cette connaissance de Dieu qui lui attribue spontanément les perfections du monde en se bornant à les prolonger indéfiniment et se le « représente » ainsi, à l'horizon du monde, comme un au-delà illimité sur lequel viendrait se profiler toute forme limitée [2].

LA CONNAISSANCE IMPLICITE

Toute forme spécifie une tendance, c'est-à-dire qu'elle en détermine le sens à partir du bien vers lequel elle tend. Réciproquement, toute tendance doit être orientée vers sa fin par une forme qui en soit la préfiguration.

Mais la forme naturelle qui spécifie l'élan foncier de l'esprit créé a une envergure illimitée, en raison même de son immatérialité, — car c'est la matière qui est principe d'imperfection, donc de limitation, — et cette forme est intelligible, au moins en principe, puisque l'intelligibilité est fonction de l'immatérialité. « Tout est intelligible en tant qu'il est en acte; c'est pourquoi l'actualité d'un être est comme sa lumière [3] ». De plus, en tout esprit, l'activité est spontanée, — car, si la matière est principe d'imperfection, elle est principe de passivité; — c'est donc l'esprit lui-même qui se porte vers sa fin; il possède en lui-même le principe de son activité, même s'il n'en est pas le principe adéquat. Qu'on nous pardonne si nous nous bornons à rappeler ici, très sommairement, ces lieux communs de la philosophie thomiste.

L'âme humaine est spirituelle. Dans cette mesure, sa perfection — ou sa « béatitude » — ne peut être que son union avec Dieu, connu et aimé autant qu'elle en est capable. La béatitude, en effet, c'est le maximum d'enrichissement qu'un esprit soit capable d'obtenir par son activité; et puisque l'ampleur de l'activité spirituelle est illimitée, seul l'Etre illimité peut en combler le vœu [4].

---

2. Nous nous sommes borné, dans les pages qui suivent, à reprendre, sans les démontrer, les thèses de S. Thomas, pour les interpréter et proposer un certain nombre de rapprochements. Si on veut en trouver la justification critique, on pourrait consulter, p. ex., le grand ouvrage du P. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. V. *Le thomisme devant la philosophie critique* (1re édit. 1927; 2e édit., Desclée De Brouwer, 1950); ou bien, sous forme plus concise mais tout à fait rigoureuse, l'article du P. G. Isaye, *La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne*, dans la *Revue philosophique de Louvain* (tome 51, février 1953, pp. 42-100).

3. « Unumquodque cognoscitur per id quod est in actu: et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius » *(In Caus.*, 1, 6).

4. « La béatitude est le bien parfait, capable d'apaiser entièrement le désir. Or l'objet de la volonté, faculté du désir humain, est le bien universel, de même que

Dès lors, le désir de la béatitude implique, comme principe formel qui le spécifie, une connaissance du même ordre; et puisque ce désir de Dieu est un désir naturel, inscrit dans la nature même de l'appétit spirituel, la connaissance corrélative de Dieu sera une connaissance également « naturelle », que S. Thomas qualifie de « confuse » et « générale ». A celui qui prétendrait que l'existence de Dieu n'est pas à prouver parce qu'elle est évidente, il répond en effet:

« Nous avons naturellement, il est vrai, quelque connaissance générale et confuse de l'existence de Dieu, à savoir en tant que Dieu est la béatitude de l'homme; car l'homme désire naturellement la béatitude, et *ce que naturellement il désire, naturellement aussi il le connaît*. Mais ce n'est pas là connaître proprement que Dieu soit, pas plus que ce n'est connaître Pierre que de connaître que quelqu'un vient, alors même que c'est Pierre qui vient[5] ».

Qu'est-ce donc que cette connaissance qui n'est pas à proprement parler une connaissance? Ce sera le premier objet de nos recherches.

Essayons d'abord de comprendre ce que S. Thomas entend par désir naturel de la béatitude. Dieu est la fin dernière de tout être créé et, en chacun, cette relation à la fin dernière, cette capacité d'accomplissement total, c'est ce qu'il appelle « amour naturel », « appétit naturel », « désir naturel ». En tout être créé se trouve donc inscrite son aptitude innée à l'actuation plénière qu'il peut obtenir par son union avec Dieu, principe de sa perfection; et cette aptitude est sa faculté d'accueil, proportionnée à la mesure de l'enrichissement final qu'il est susceptible d'atteindre par son activité. Ce désir naturel est à la fois désir de Dieu et désir de sa propre perfection par union avec Dieu, et c'est sur le premier que se fonde le second, car la perfection de toute créature est participation à la perfection divine[6].

Ce principe est vrai de tout être créé, mais il se vérifie en chacun selon les propriétés de sa nature, et c'est au niveau de l'esprit, s'il s'agit de l'homme, dont l'âme est spirituelle[7]. Or, le propre de la nature

---

l'objet de l'intellect est le vrai universel. D'où il suit que rien ne peut apaiser la volonté humaine hors le bien universel, bien qui ne se trouve réalisé en aucune créature, mais seulement en Dieu. C'est donc en Dieu seul que consiste la béatitude de l'homme » (1. 2, q. 2, a. 8, c.). — Pour la *Somme Théologique*, nous emploierons à plusieurs reprises la traduction qu'on trouve dans l'édition de la *Revue des Jeunes*, mais en nous permettant, pour les besoins de la citation, d'y apporter un certain nombre de retouches. En certains cas, il nous a paru préférable de retraduire nous-même les textes utilisés.

5. « Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, scilicet inquantum Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis Petrus sit veniens » (1, q. 2, a. 1, ad 1).

6. « Naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus » (1. 2, q. 109, a. 3, c.).

7. « Toute nature a ceci de commun qu'elle possède une certaine inclination qui

intellectuelle, nous l'avons dit, c'est son envergure illimitée, aux dimensions de l'être universel, et c'est, corrélativement à l'universalité de ses visées, la spontanéité qui caractérise toute son activité. Il faudra donc qu'au principe de cette activité, l'esprit créé possède, par nature, à l'état de disposition ou d'inclination innée, c'est-à-dire, selon la terminologie scolastique, en acte premier, la capacité active de s'ouvrir pleinement à la présence de Dieu comme intelligibilité sans bornes et plénitude infinie de valeur, par l'identification intentionnelle qui est la prérogative de l'intelligence et de la volonté. Dès lors, la béatitude corrélative au désir naturel de l'esprit créé, c'est l'union avec Dieu connu et aimé tel qu'il est [8].

Mais, disons-le dès l'abord, — et nous le répéterons à satiété, — l'amour naturel de Dieu, et la connaissance correspondante que S. Thomas appelle aussi « naturelle » parce que liée à l'amour naturel, ne sont aucunement conscients, parce qu'ils sont naturels. Il n'y a conscience que des actes seconds de l'intelligence ou de la volonté; et il s'agit ici de leur acte premier, de ce qui en définit la nature, de ce que sont les facultés de l'esprit, comme capacité radicale, essentiellement; et S. Thomas ne cesse de dire que nous n'avons la connaissance de nos facultés qu'à partir des déterminations de leurs objets tels qu'ils figurent dans la conscience claire.

I

Si les termes d'« amour naturel » et de « désir naturel » sont souvent employés l'un pour l'autre, S. Thomas les distingue pourtant l'un de l'autre. L'amour est adaptation, proportion, ouverture commensurée aux dimensions de l'être aimé, et ainsi, à partir de ce rapport de convenance, il est complaisance en lui et perméabilité à sa présence active.

---

n'est autre chose que l'appétit ou l'amour naturel. Cette inclination se retrouve sous divers modes selon la diversité des natures: dans la nature intellectuelle, il y a une inclination naturelle volontaire; dans la nature sensible, une inclination naturelle sensible; dans les natures matérielles, une inclination correspondant à leur ordre naturel vers autre chose qu'elles » (1, q. 60, a. 1, c.).

8. Affirmer le désir naturel de la béatitude ainsi définie, c'est dire seulement que l'esprit créé, en ce qui définit essentiellement la nature de son intelligence et de sa volonté, est capable de cette union avec Dieu, c'est-à-dire que pareille union est possible en soi. Pour qu'elle devienne effectivement réalisable, il faut néanmoins que les conditions prochaines de sa réalisation soient effectivement posées. Qu'il en soit ainsi, le philosophe ne peut le dire. Il ne peut même, semble-t-il, par la seule réflexion métaphysique, se former une notion distincte de ce qu'est la vision intuitive de Dieu. Tout ce qu'il est en droit d'affirmer, c'est qu'aucun intelligible fini ne correspond adéquatement à sa capacité intellectuelle; il en conclura légitimement que la fin dernière de l'homme est l'union avec l'Etre infini par la connaissance et par l'amour; mais cette union avec Dieu, ainsi définie négativement et analogiquement, n'est pas formellement identifiable avec la contemplation de l'essence divine. C'est donc à l'intérieur de sa foi que le philosophe chrétien élaborera cette notion de la béatitude surnaturelle. Il pourra cependant, croyons-nous, par la voie du raisonnement métaphysique, en démontrer alors la possibilité objective à partir du désir naturel.

Le désir, lui, naît de l'amour, là où l'aimé ne m'est pas encore présent lui-même : il a déjà creusé dans mon cœur la place qui lui est réservée, et dès lors j'attends et je souhaite l'enrichissement que m'apportera mon union avec lui. Le désir se fonde sur l'amour, et c'est pourquoi il restera toujours en lui, plus profondément que l'aspiration inquiète à se voir comblé, quelque chose de cette complaisance sereine et désintéressée qui définit l'amour. A la racine de la recherche de soi, il y a l'aptitude à l'union avec l'autre. Est-ce là une présence? Oui, pour autant que l'être aimé, encore absent et distant, s'est déjà ouvert un passage et préparé une entrée en se faisant aimer de moi et en m'attirant à lui. Je ne tendrai donc à la pleine réalisation de moi-même dans l'union effective avec l'être aimé qu'en m'abandonnant à ce courant de vie qui a sa source en lui avant de jaillir de moi, et l'amour n'est que cet accord préalable avec lui qui me rend accessible à son emprise et disponible à son influx. L'amour est premier; le désir en est la conséquence. Le désir attend de l'être aimé l'accomplissement merveilleux que sera le don de sa présence totale, mais celui qui aime s'est d'abord disposé à le recevoir, en s'offrant à lui, à la chaleur radieuse de sa générosité, c'est-à-dire en l'aimant.

Or il s'agit ici de l'esprit créé et du désir naturel qu'il a de Dieu. Ici donc l'être qui aime tient de l'être aimé tout ce qu'il est, et son amour même. C'est de Dieu qu'il reçoit sa capacité d'aimer; et c'est déjà de l'amour, mais en acte premier. Cette aptitude à aimer, c'est l'ouverture qui le rend accessible à l'être aimé et l'accorde à sa « longueur d'onde », c'est la disposition qui le « sensibilise » à son influence, la docilité qui lui donne d'en suivre la motion, d'en assimiler l'inspiration, d'en percevoir l'appel, — et c'est à partir de cet amour que l'être aimé suscitera le désir de sa présence actuelle et l'activité qui se portera à sa rencontre.

Citons à ce propos quelques lignes admirables de S. Thomas :

« C'est l'être aimé lui-même qui commence par ouvrir le cœur aimant à ce qu'il a de désirable, en le proportionnant d'une certaine manière à ce qu'il est; cette adaptation est complaisance en lui, et c'est d'elle que procède le mouvement de celui qui aime vers l'être qu'il aime. C'est en effet l'être aimé qui met en branle le désir, en se rendant en quelque sorte présent à l'élan du cœur qui aime, et le désir tend alors à l'union effective avec l'être aimé, afin de trouver le terme de sa recherche en cela même qui en avait été le principe. La première disposition par laquelle l'être aimé se prépare ainsi le cœur qu'il attire à lui, c'est donc l'amour, et ce n'est rien d'autre que la complaisance pour ce qu'il a d'attirant[9]. »

Cette complaisance inscrite par l'être aimé dans le cœur de l'être en qui il fait

9. « Ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile... Appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in ejus intentione, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis » (1. 2, q. 26, a. 2, c.). — Aucune traduction littérale ne rendra fidèlement la densité et la puissance suggestive du texte latin; traduire ces lignes, c'est inévitablement paraphraser.

éclore l'amour, c'est ce que S. Thomas décrit encore comme une transformation par laquelle l'amant est élevé au niveau de l'aimé, aussi bien qu'élargi à sa mesure : « L'amour, dit-il, c'est l'union même, ou la liaison, ou la transformation par laquelle l'amant est transformé en l'aimé, et en quelque sorte changé en lui [10] ».

L'être aimé devient ainsi le centre de gravité du cœur aimant : « Amor meus, pondus meum [11] ». Métaphore, dira-t-on. Sans doute, mais S. Thomas y a recours, et il y voit plus qu'une simple métaphore. Il compare en effet l'amour à la force d'attraction qui porte les corps vers le « lieu naturel » où ils atteignent leur équilibre, l'accord final entre ce qu'ils sont et ce qu'ils ont à être ; cette distinction est l'effet de leur « connaturalité » avec ce lieu — ou ce « milieu » — pour lequel ils sont faits, auquel leur nature les destine et qu'elle leur assigne comme fin ; et cet ajustement d'un être à sa fin, cette connaturalité avec sa fin, c'est exactement l'amour naturel : « La connaturalité même, que crée la pesanteur, d'un corps lourd avec le lieu qui lui convient, peut être appelée amour naturel [12] » ; d'une façon tout à fait générale, dira donc S. Thomas, « dans l'appétit naturel, le principe du désir est la connaturalité du sujet avec l'objet de sa tendance, et on peut l'appeler amour naturel [13] ».

Concluons, car c'est là que nous voulions en venir : le désir naturel de la béatitude, en tout esprit créé, implique une *connaturalité* de l'esprit avec Dieu, et cette connaturalité, c'est l'amour naturel de Dieu par lequel se définit la volonté en acte premier, c'est-à-dire la volonté comme nature, comme principe de tout acte second ou de tout acte élicite. Cet amour naturel est donc sous-jacent à toute activité consciente : il n'affleure jamais lui-même à la conscience, mais toute vie consciente en est tributaire : c'est comme une prédilection secrète, mais qui n'en est pas moins agissante, et se traduit en tout ce que l'on fait. Dirons-nous que c'est un amour qui s'ignore, tel un amour que l'on vivait sans le savoir, et qui, un jour, se reconnaît et se rend compte de tous les actes qu'il avait inspirés jusqu'alors à son insu, comme si, à la faveur d'une situation nouvelle, toute la vie antérieure qui en était imprégnée découvrait tout à coup sa signification définitive au-delà du sens encore inachevé qu'on lui avait attribué jusque-là ? Oui, sans doute, mais, encore une fois, cet amour naturel est irréductiblement inaccessible à toute prise de conscience psychologique et, pour le déceler, il faut un raisonnement qui mette à nu les conditions de possibilité logiques de l'acte second tel qu'il apparaît dans le champ de la conscience claire. La réalité de cet amour est affirmée, elle n'est jamais vue.

L'esprit est donc, en sa nature même, capacité d'aimer ; rien de plus qu'une aptitude à aimer, mais qui soit déjà une inclination, parce que

---

10. « Amor... est ipsa unio, vel nexus, vel transformatio qua amans in amatum transformatur, et quodammodo convertitur in ipsum » *(In 3 Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 2).

11. S. Augustin, *Confessions*, livre XIII, 9. Toute la doctrine de S. Thomas est déjà en germe dans cette page.

12. « Ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis » (1. 2, q. 26, a. 1, c.).

13. « In appetitu... naturali, principium hujusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis » *(ibid.)*.

l'être à aimer est pour cet esprit ce qu'il y a de plus aimable, de plus attirant, de plus enrichissant, parce qu'il y a entre eux une affinité totale et réciproque. Comme on dirait, en parlant de deux personnes humaines : « Ces deux êtres ont tout pour se plaire l'un à l'autre ; leurs natures « sympathisent » totalement. Pour s'aimer, ils n'ont qu'à s'en apercevoir et à être, par eux-mêmes et pleinement, ce qu'ils sont déjà par nature sans avoir encore découvert l'appel profond qui les destine l'un à l'autre ».

Si nous nous servons, pour faire comprendre la nature même de nos facultés spirituelles, d'un langage qui n'est valable, au sens propre, que dans la description des phénomènes conscients, c'est qu'il n'est pas possible d'en parler autrement, et nous croyons en avoir le droit, puisque l'acte premier n'est connaissable et ne se comprend qu'à partir de l'acte second et puisqu'il en est le fondement. S'il est vrai que l'activité consciente a sa source dans cette aptitude naturelle, il semble légitime d'évoquer celle-ci en utilisant les mots qui désignent celle-là, à condition de bien marquer qu'ils signifient ici des principes d'activité trop profondément liés au noyau central de notre être pour pouvoir tomber directement sous le regard de la conscience.

Quand on interprète S. Thomas et sa philosophie de l'esprit, mieux vaut donc, peut-être, dire aujourd'hui de Dieu, non pas qu'il est la fin dont l'attrait bande le désir naturel, mais plutôt qu'il est Celui dont l'amour nous appelle et nous interpelle, Celui dont l'amour créateur fait naître celui qui lui réponde et lui confère sa capacité de répondre. Si Dieu est l'auteur de mon amour, cela veut dire qu'il m'éveille à moi-même comme faculté de réponse à son appel, et donc comme pouvoir de me donner à lui, comme prédisposition radicale à cette adhésion aimante qu'il amorce au plus profond de ma conscience. Et si je suis essentiellement aptitude à me donner à Dieu, c'est que, réciproquement, Dieu est essentiellement Amour, don de soi, non pas possible, mais actuel, et ainsi invitation, ou provocation, à l'aimer en retour, car tout amour, s'il n'était pas encore, éclôt en réponse à un amour premier qui l'a suscité en le donnant à lui-même.

Nous retrouverions ainsi quelques-unes des plus belles pages qu'ait écrites G. Marcel. Bornons-nous à citer celle-ci :

« Si je T'appartiens, cela ne veut pas dire : je suis Ta possession ; ce n'est pas sur le plan de l'avoir que ce mystérieux rapport se situe... Non seulement Tu es liberté, mais Tu me veux, Tu me suscites moi aussi comme liberté, Tu m'appelles à me créer, Tu es cet appel même... S'il en est ainsi, reconnaître que je T'appartiens à Toi, c'est reconnaître que je ne m'appartiens à moi-même qu'à cette condition, — bien plus, que cette appartenance est identique, et qu'elle se confond avec la seule liberté authentique et plénière à laquelle je puisse prétendre : cette liberté-là est un don ; encore faut-il que je l'accepte [14]. »

14. *Du refus à l'invocation*, p. 135.

Mais S. Thomas irait plus loin encore, en ajoutant que cet amour, comme aptitude à aimer Dieu, c'est notre « nature » même (non pas au sens « chosiste », mais en ce sens que l'amour de Dieu est ce qui nous constitue essentiellement comme esprit), et que cette nature, notre activité ne peut pas ne pas en procéder, même si nous n'en acceptons pas l'exigence immanente. « Encore faut-il que je l'accepte », dit G. Marcel; oui, pour finir, dirait S. Thomas, mais pas pour commencer, car le don qui m'est fait et que je suis, précède l'acceptation ou le refus dont je serai ensuite librement l'auteur.

Si donc nous appelons « cœur », à la façon de Pascal, le foyer dont jaillit en nous toute flamme d'amour, il faudra dire que Dieu nous a donné notre cœur, et même, non pas qu'il nous a donné d'avoir un cœur, mais d'être un cœur, en sorte que le cœur soit le noyau central de notre être. A ce cœur, il a donné d'être immensément large, à la mesure même de Celui qui pourrait, dans un excès de complaisance absolument gratuit, en faire son tabernacle, habité par sa présence; dans ce cœur, Dieu a mis une richesse inépuisable d'amour, qui le dispose à l'éventualité d'une rencontre avec l'infiniment aimable; il en a modelé et il s'en est réservé l'élan le plus profond, ce premier amour qui marque un être pour toujours, en sorte que nous ne puissions pas trouver ailleurs qu'en Lui la plénitude d'émerveillement à laquelle nous aspirons. Comme un trésor caché, c'est Dieu qui aimante notre cœur, et toute générosité inspirée par l'amour s'alimente à cette force secrète de l'attraction divine qui nous traverse en nous éveillant à l'être.

Mais cet amour naturel s'accompagne d'une connaissance de l'Etre aimé, — et il faut y revenir à présent. — Cette connaissance est du même ordre, sous-jacente à toute connaissance actuelle et distincte, et donc lumière invisible, dissimulée dans l'infrastructure de notre vie consciente. Comment l'esprit pourrait-il aimer Dieu sans que tout l'élan de son amour fût orienté vers lui, et comment cette orientation pourrait-elle être totalement étrangère à la conscience qu'il a de lui-même? Aussi voit-on souvent S. Thomas lier, dans l'esprit, la connaissance de Dieu et celle qu'il a de lui-même; nous allons avoir à le redire sans cesse et à en dégager toutes les conséquences.

En tant qu'elle est immanente au désir naturel, cette connaissance n'est encore qu'une aptitude radicale, celle qui définit la nature même de l'intelligence; parallèlement à ce que nous avons dit de l'amour naturel, elle n'est donc qu'une connaissance en acte premier. Tantôt S. Thomas l'appellera connaissance *naturelle*, comme on l'a vu plus haut [15], tantôt il en fera une connaissance *innée* [16].

15. « Cognoscere Deum esse... est nobis *naturaliter* insertum » (1, q. 2, a. 1, ad 1). Cfr *Ver.*, q. 10, a. 12, ad 1: « Cognitio existendi Deum dicitur omnibus *naturaliter* inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde *potest* pervenire ad cognoscendum Deum esse ».

16. « Ejus cognitio nobis *innata* dicitur esse, in quantum per principia nobis

Parfois encore il dira que la connaissance de Dieu nous est *habituelle*, et alors il l'assimilera à la connaissance que nous avons de notre propre réalité spirituelle. A la suite de S. Augustin, il lui arrive d'appeler « mémoire » toute connaissance habituelle, non seulement celle qui demeure après la connaissance actuelle et qui sera réactivée quand nous aurons à l'utiliser de nouveau, mais aussi celle qui, avant même que nous connaissions distinctement, en est la condition de possibilité [17]. En prenant le mot dans ce sens, il écrira :

« Dieu lui-même est par lui-même l'objet de notre connaissance et de notre amour en acte premier ; et cette présence de Dieu à l'esprit, c'est la mémoire qu'en a l'esprit [18] ». C'est dans les mêmes termes qu'il parlera de la connaissance de soi : « L'essence intelligible de l'âme lui est innée ; c'est pourquoi l'esprit a la connaissance habituelle de lui-même, et il s'ensuit qu'il est capable de percevoir sa propre existence [19] ».

Ailleurs encore, S. Thomas distingue entre deux formes de connaissance : l'une est connaissance immédiate, mais confuse *(intelligere)* ; l'autre est connaissance distincte, mais indirecte et rationnelle *(cogitare et discernere)*. Sur la base de ces définitions, il déclare :

« Si on veut parler de connaissance claire et distincte, l'âme n'a pas toujours la connaissance de Dieu ni d'elle-même ; mais s'il s'agit de connaissance *simple et indéterminée*, elle connaît Dieu et se connaît elle-même à tout moment ». C'est que, dit-il encore, « Dieu est toujours présent à l'âme, comme elle l'est à elle-même [20] ».

Rappelons enfin que, dans la pensée de S. Thomas, cette connaissance naturelle doit toujours être étroitement associée à l'amour naturel. L'amour naturel consiste dans l'ouverture de l'esprit à Dieu et conditionne le dynamisme qui le fait tendre vers lui ; avec cet amour et ce désir se conjugue donc une connaissance du même ordre, qui lui fait connaître Dieu de façon *implicite*, en acte premier. Parlant de la volonté, S. Thomas commence par écrire : « Dieu est notre fin dernière : c'est

---

innata de facili percipere *possumus* Deum esse » *(In Boet. de Trin.*, q. 1, a. 3, ad 6).

17. Cfr *Ver.*, q. 10, a. 2, c. — A ce propos, S. Thomas ajoute cette précision : « Ainsi entendue, la mémoire est une faculté de l'âme spirituelle ; et c'est en ce sens qu'Augustin parle de la mémoire, car il prétend rapporter à la mémoire tout ce qui est présent de façon habituelle dans l'esprit, sans passer à l'acte » *(ibid.)*.

18. « Ipse... Deus per seipsum *cognoscibilis est et diligibilis*... cujus praesentia in mente ipsius memoria est in mente » (*Ver.*, q. 10, a. 7, ad 2).

19. « Essentia sua sibi innata est... ; et ideo mens... sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse » (*Ver.*, q. 10, a. 8, ad 1).

20. « Anima non semper cogitat et discernit de Deo nec de se... Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate » (*In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, c.). « Quae semper sibi sunt praesentia, sicut anima et Deus » *(ibid.*, « Contra »). — A ce sujet, on consultera utilement les quelques pages publiées par le P. H. Paissac, sous le titre *Existence de Dieu et connaissance habituelle*, dans *Doctor Communis*, 1951, pp. 84-90. On y trouvera la plupart de nos dernières citations.

donc lui que nous cherchons en toute fin; mais chercher Dieu de la sorte, c'est le chercher implicitement ». Plus loin, parlant cette fois de la connaissance que nous avons de Dieu, il s'exprime exactement dans les mêmes termes: « Tout être doué de connaissance connaît Dieu implicitement en tout objet connu [21] ». Qui dit amour, en effet, dit aussi présence de l'être aimé, présence au moins amorcée dans le désir, car il doit bien être présent, de quelque façon, celui qui sollicite ainsi le cœur; et qui ne voit que toute présence, dans la mesure où elle est présence, est intelligible pour l'esprit?

Nous croyons même pouvoir ajouter, parce que telle nous paraît être l'intention de S. Thomas, la précision que voici: amour naturel et connaissance naturelle sont toujours liés, mais c'est l'amour qui fonde la connaissance, et non l'inverse. C'est déjà clairement sous-entendu, et plus qu'insinué, à propos de la relation qui unit l'esprit à Dieu. En traitant du désir naturel que l'esprit a de Dieu, et donc de l'amour qui en est la source, S. Thomas écrit en effet: « Quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem ». N'est-ce pas dire, en termes équivalents, que si nous avons la connaissance naturelle de Dieu, c'est *parce qu'*il est l'objet de notre désir naturel, et donc de notre amour [22]? Nous constatons qu'il en est de même, une fois de plus, lorsqu'il s'agit de la connaissance et de l'amour que l'esprit a de lui-même, au même niveau. Paraphrasant S. Augustin, S. Thomas n'hésite pas à déclarer que si l'âme se connaît, c'est *parce qu'*elle s'aime: « Ipsa (mens) est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat [23] ».

---

21. « Propter hoc quod (Deus) est ultimus finis, appetitur in omni fine, sed hoc est appetere ipsum Deum implicite » (*Ver.*, q. 22, a. 2, c.). « Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito » (*ibid.*, ad 1).

22. Notons que certains mss. remplacent « quod desideratur » par « *quia* desideratur ». Cette leçon énoncerait explicitement ce que nous disons. D'ailleurs, même si le « quia » n'a pas été écrit par S. Thomas, il paraît bien exprimer ce qu'implique le contexte et la construction même de la phrase.

23. 1, q. 87, a. 1, ad 1. — Nous ne songeons pas, bien entendu, à contester une thèse constamment soutenue par S. Thomas, à savoir que tout acte d'amour élicite présuppose un acte préalable de connaissance. Mais cette priorité-là est d'ordre psychologique, elle se situe sur le plan de l'activité consciente. Sur le plan ontologique, il semble au contraire que le pouvoir de connaître s'enracine dans le pouvoir d'aimer. Nous ne fournirons pas ici la justification détaillée de cette manière de voir: ce serait trop long. Bornons-nous à rappeler deux lignes du P. Maréchal à ce propos: « *L'acte premier de l'intelligence,* écrivait-il, *est à l'acte premier de la volonté comme la spécification est à l'exercice, comme la forme est au dynamisme* » (*Le point de départ de la métaphysique,* cahier V, 2e édit., p. 298, souligné par l'auteur). S'il en est ainsi, notre conclusion nous paraît s'imposer, puisque toute forme tient son intelligibilité, comme sa réalité, du dynamisme qu'elle spécifie. — D'ailleurs, qu'on nous permette, au risque d'anticiper sur ce qui sera dit plus loin, d'éclairer ces considérations abstraites à l'aide d'une comparaison empruntée au domaine de l'habitude. L'habitude est en nous, en effet, comme une seconde nature: ce que nous y découvrons sera donc transposable, par analogie, au niveau de la nature proprement dite. L'amour n'est pas toujours actuel et clairement conscient; il n'est le plus souvent, même s'il inspire toute notre conduite, qu'une disposition habituelle. Or c'est de lui que procède cette attention virtuelle et latente qui occupe l'arrière-plan de la conscience, et qui n'est autre que le pouvoir de connaître et d'interpréter tout ce qui se rapporte à l'être aimé et prend

Concluons : aimer et connaître Dieu, c'est l'activité par excellence de l'esprit. L'esprit créé porte donc, gravé dans sa nature même, à la source de son activité spirituelle, une aptitude à se donner à Dieu en réponse à son appel, et une aptitude à connaître, parce qu'il l'aime, Celui à qui il appartient : « *L'homme,* dira S. Thomas, *a une aptitude naturelle à la connaissance et à l'amour de Dieu; et cette aptitude, c'est l'essence ou la nature même de l'esprit* [24] ».

Mais pour que cette connaissance devienne explicite, actuelle et distincte, il faut que l'intelligence passe à l'acte second, et cela suppose qu'elle appréhende les choses extérieures qui lui sont présentées, dans le monde, sous leurs déterminations sensibles. « Notre esprit ne peut se connaître immédiatement lui-même ; il doit commencer par saisir les autres choses, et c'est à partir de là qu'il en vient à se connaître [25] ».

Ce qui n'empêche que, avant même d'avoir pris contact avec le monde, l'esprit ait connaissance de Dieu et de soi, par simple présence intentionnelle. Citons : « Notre esprit est à l'image de Dieu, principalement en tant qu'il se porte à la rencontre de Dieu et de lui-même (c'est l'amour naturel, dont résulte l'inclination du désir). Mais il est *présent* à lui-même, et Dieu également, *avant* qu'un donné quelconque ait été reçu par la sensibilité [26] ».

---

un sens à partir de lui. Ainsi encore, pour que je sois capable de remarquer et de comprendre n'importe quoi, en matière scientifique, esthétique ou pratique, faut-il que cela m'intéresse à quelque titre. L'intérêt qui oriente habituellement mon esprit est donc bien le principe de cette ouverture et de cette attente qui me rendent prêt à saisir tout ce qui lui correspond.

24. « Homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum ; et *haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis* » (1, q. 93, a. 4, c. où le contexte indique assez clairement ce qu'il faut entendre par « mens », à savoir l'âme comme forme subsistante et principe d'activité spirituelle). — Définir la conscience spirituelle par l'amour de Dieu, ce n'est donc pas suivre la mode ou se laisser aller à quelque romantisme délirant, mais parler en métaphysicien, et c'est même énoncer le dernier mot que puisse en dire le métaphysicien. Dans son grand ouvrage, le P. Maréchal, qui ne péchait certes pas par excès de sentimentalisme, écrivait, au moment de conclure tout son exposé de la théorie thomiste, les lignes que voici : « Avons-nous donc, dans l'ordre naturel, d'autre révélation du Dieu transcendant que l'*amour radical* qu'il suscite en nous, et en toutes choses, comme Premier Moteur et comme Fin dernière tout ensemble? Κινεῖ ὡς ἐρώμενον, disait Aristote. « Deus, répète S. Thomas, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum » (*S. c. G.*, I, c. 37). Amour latent en nous, et opérant non moins mystérieusement hors de nous : nous ne le découvrons *en nous-mêmes* que par la médiation des objets finis, où il se réfracte à l'infini, sans s'absorber ; nous ne le découvrons *dans les choses* que par leur correspondance à l'essai que nous faisons sur elles de notre propre tendance vers Dieu, c'est-à-dire en les connaissant et en les voulant. La métaphysique humaine ne fait guère autre chose que reconnaître et explorer cet amour universel, où s'exprime la causalité transcendante. La métaphysique est donc science de l'amour. Mais, ajoute aussitôt l'aristotélisme thomiste, cet amour, loin de se résoudre en une poussée aveugle, est un *amour intellectuel*. La fin dernière de l'univers est la fin même de l'intelligence. Le volontarisme thomiste est un intellectualisme » (*op. cit.*, p. 463).

25. « Mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat, sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem » (*Ver.*, q. 10, a. 8, c.).

26. « Mens est ad imaginem (Dei), praecipue secundum quod fertur in Deum

Dès lors, c'est la relation de l'âme à Dieu qui conditionne sa relation au monde, et sa relation à elle-même à partir du monde. Le monde n'est, en effet, pour sa connaissance, que le révélateur indispensable de sa propre image, et pour son amour, le lieu de son rendez-vous avec elle-même. Arrêtons-nous donc maintenant à l'étude de ce rapport au monde et de son inclusion dans le rapport à Dieu.

II

L'homme se définit comme « être-au-monde », et c'est, nul ne l'ignore, un des thèmes majeurs de la pensée contemporaine. Sans doute, comme esprit, c'est l'amour naturel de Dieu qui marque le fond de toute son activité et mesure sa capacité radicale; mais, si l'homme est esprit, il est esprit naturellement uni à un corps et destiné à trouver, dans ce corps et par ce corps, ce qui le complète comme esprit. Ce rapport de l'esprit humain au monde à travers son corps est donc un trait qui le marque également au niveau de sa réalité foncière, à la source de son activité.

« Les substances intellectuelles inférieures, à savoir les âmes humaines, ont une puissance intellectuelle qui, naturellement, n'est pas complète mais se complète et se perfectionne successivement en recevant des choses leurs déterminations intelligibles... Car l'être possédé par l'âme a une certaine affinité avec le corps, pour autant qu'elle en est la forme. Ce mode d'être entraine, pour elle, qu'elle n'atteint sa perfection intellectuelle qu'à partir du corps et par lui: autrement son union au corps serait vaine [27] ».

Toute forme pure est présence actuelle et lumineuse à elle-même; elle se possède, et se connaît dans la mesure où elle se possède. Mais, par son union avec la matière, toute forme cesse d'être parfaitement une et identique à elle-même; elle est dépossédée, aliénée, exilée loin d'elle-même; au lieu d'être en elle-même et pour elle-même, elle est hors d'elle-même et orientée vers l'extérieur, elle est étrangère à elle-même. Pourtant, à proportion de sa transcendance à la matière qu'elle informe, elle a le pouvoir de rentrer en elle-même, à partir de l'extérieur au milieu duquel elle se réveille et revient à soi; elle est capable de se ressaisir, par réflexion sur son activité, en prenant conscience de son dessaisissement [28]; et au niveau de sa réalité spirituelle, elle est douée d'un pouvoir de réflexion totale, qui lui permet un retour complet en elle-même, mais toujours à partir du monde et à travers lui.

---

et in seipsam. Ipsa autem est sibi praesens, et similiter Deus, *antequam* aliquae species a sensibus accipiantur » (*Ver.*, q. 10, a. 2, ad 5).

27. « Inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus... Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent *esse affine corpori*, in quantum sunt corporum formae; et ideo, ex ipso modo essendi, competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur » (1, q. 55, a. 2, c.).

28. Cfr 1, q. 76, a. 1, c. (vers la fin).

Cette connaissance habituelle de soi-même, que la conscience humaine actualise au fur et à mesure que se développe et s'approfondit sa réflexion sur la connaissance qu'elle a du monde, c'est la connaissance immanente à l'amour qui l'unit à elle-même : « Ipsa est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat ». Mais ce qu'elle aime ainsi, lui est tout d'abord étranger ; elle n'est pas alors présence actuelle à soi, elle est à distance d'elle-même, et ce qui mesure la distance qui la sépare d'elle-même, c'est exactement le monde. Pour être totalement présente à elle-même, de cette présence qui est conscience totale de soi, il faudrait qu'elle ait effectué jusqu'au bout cette prise de possession du monde et l'ait pleinement réintégré en elle. Or son actualisation est successive, temporelle, et se poursuit indéfiniment. Ce qui manque à l'âme pour être complète ne lui appartiendra donc jamais entièrement. N'empêche que, par l'amour qui l'unit à elle-même, elle ne cesse jamais d'être pour elle-même l'objet d'une connaissance implicite : son double, silencieusement, l'accompagne incognito dans toutes les étapes de son voyage à la rencontre d'elle-même à travers le monde.

Tout amour, on l'a vu, crée une *affinité* entre l'être aimé et celui qui l'aime ; il y aura donc, en permanence, enveloppant en profondeur tout rapport actuel de l'homme avec le monde, un climat de familiarité et de sympathie qui apparente l'esprit au corps et au monde dans lequel il est enraciné par son corps. Si donc l'esprit humain peut s'assimiler l'intelligibilité cachée dans le monde en utilisant les pouvoirs de son corps tournés vers le dehors, c'est en vertu d'un amour de soi, et du monde pour soi, qui le conforme foncièrement à la totalité des choses, et c'est à partir de la pré-compréhension vitale qu'il en a par l'intermédiaire du corps qu'il anime.

Tout amour, également, nous l'avons dit plus haut en parlant de Dieu, établit un rapport de *connaturalité* entre les deux termes qu'il unit : d'ailleurs, affinité ou connaturalité, c'est tout un.

Cette connaturalité de l'âme humaine avec le monde, S. Thomas l'a trop souvent affirmée pour qu'il soit besoin d'y insister. Bornons-nous à cette citation, entre bien d'autres :

« Il y a un rapport de connaturalité entre notre intelligence et les choses matérielles ou sensibles : aussi notre esprit se tourne-t-il vers elles. Pour que notre intelligence parvienne à se connaître elle-même, il faut donc qu'elle passe à l'acte de cette connaissance selon les déterminations que la lumière de l'intellect agent abstrait du sensible ; et c'est par leur intermédiaire que l'intellect possible arrive à connaître[29] ». Mais qui dit connaturalité, dit aussi convenance réciproque, accord

29. « Quia *connaturale* est intellectui nostro... quod ad materialia et sensibilia respiciat, ...consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, ... et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis » (1, q. 87, a. 1, c.). Rappelons encore : « Ea igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiae » (1, q. 12, a. 4, c. et tout le contexte), et cet argument si souvent employé par S. Thomas : « propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, quae sub imaginatione cadunt » (1. 2, q. 52, a. 1, c. init. ; cfr 1, q. 13, a. 1, ad 3, et alibi passim).

foncier, adaptation mutuelle, et tout cela est amour, amour naturel, bien entendu, c'est-à-dire disposition à aimer, inclination de nature, penchant inné, avec cette aptitude à l'union effective et à la possession actuelle dans la lumineuse transparence de l'esprit qui le rend intelligible pour lui-même.

D'une façon tout à fait générale, S. Thomas écrit encore : « La nature corporelle tout entière est soumise à l'âme, et joue vis-à-vis d'elle le rôle de matière ou d'instrument [30] ». L'âme humaine a sa fin en elle-même, mais pour trouver le moyen d'y parvenir, il lui faut passer par le monde ; le monde sera donc le complément d'un être incapable de se réaliser sans recours à des choses qu'il se subordonne comme instrument de son activité ou comme matière intégrée à sa réalité substantielle [31]. Le monde est donc le « lieu » de tous les sens variés qui peuvent se dévoiler à l'esprit selon la manière dont les choses lui apparaissent ou l'angle sous lequel il les aborde en se portant à la rencontre de lui-même. « La fin que tout esprit créé se propose d'atteindre par son activité, c'est, dira S. Thomas, la mise en valeur intégrale de toutes les ressources intellectuelles qu'il recèle en lui-même [32] ». Mais, répétons-le, cette réalisation intelligible de soi n'est pour l'homme qu'un progrès indéfini, à partir d'une capacité infinie qui est ouverture à Dieu plus profondément encore qu'elle n'est ouverture au monde.

Si nous voulions trouver, dans la pensée contemporaine, des doctrines apparentées sur ce point à celle de S. Thomas, nous aurions peut-être à relever certains thèmes fort accentués dans les œuvres de G. Marcel ; mais celui qui a le plus méthodiquement et le plus complètement exploré ce sujet, c'est bien, nous semble-t-il, M. Merleau-Ponty, surtout dans sa *Phénoménologie de la Perception* [33]. Nous n'en rappellerons ici que l'une ou l'autre page relative à notre sujet, parmi celles qui nous ont paru le plus réussies, soit par leur pouvoir de suggestion, soit par la finesse de leurs analyses.

N'est-ce pas, un peu partout, cette connaturalité de la conscience avec le monde qu'il découvre en scrutant les conditions de notre commerce avec les choses et de la perception sur laquelle se fondent toutes nos autres démarches ? A la base de toute mon activité, il y a cet accord préalable dont je vis sans cesse et que « j'exerce » d'emblée, avant toute réflexion. « Mon expérience... s'effectue toujours dans le cadre d'un certain montage à l'égard du monde qui est la définition de mon corps » (p. 350). « Ainsi apparaît autour de notre existence personnelle une marge d'existence *presque* impersonnelle, qui va pour ainsi dire de soi, — autour du monde humain que chacun de nous s'est fait, (apparaît) un monde en général auquel il faut d'abord appartenir... On peut dire que mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue, au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un *complexe inné*. Il n'est pas comme une chose inerte, il ébauche lui aussi le mouvement de l'exis-

30. « Tota... natura corporalis subjacet animae et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum » (1, q. 78, a. 1, c.).

31. Notons à ce propos, si nous tenons compte de la distinction thomiste entre les deux formes possibles de l'amour, que l'amour de l'homme pour le monde matériel est un amour de convoitise, inséré dans l'amour qu'il a de lui-même et qui est un amour de bienveillance. « In amore concupiscentiae, amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit » (1. 2, q. 27, a. 3, c. - Cfr *ibid.*, q. 26, a. 4, c.).

32. « Est igitur finis intellectualis creaturae, quam per suam operationem consequitur, ut intellectus ejus totaliter efficiatur in actu secundum omnia intelligibilia quae in potentia habet » (*Comp. Theol.*, c. 103).

33. Paris, Gallimard, 1945.

tence» (p. 99). L'homme est donc «un être insatiable qui s'approprie tout ce qu'il peut rencontrer, à qui rien ne peut être purement et simplement donné parce qu'il a reçu le monde en partage et dès lors porte en lui-même le projet de tout être possible, parce qu'il a une fois pour toutes été scellé dans son champ d'expériences» (p. 411).

Tel est bien cet amour en acte premier qui m'unit au monde et me connaturalise avec lui, amour sur lequel se greffe cette prédisposition à connaître qui accompagne tout acte second de connaissance ou d'amour élicite.

«Ma première perception et ma première prise sur le monde (m'apparaissent) comme l'exécution d'un pacte plus ancien entre X et le monde en général... Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi [34], pour qui un monde existe avant que je sois là [35] et qui y marquait ma place. Cet esprit captif ou naturel, c'est mon corps, ... système de «fonctions» anonymes qui enveloppent toute fixation particulière dans un projet général. Et cette adhésion aveugle au monde, ce parti pris en faveur de l'être [36] n'intervient pas seulement au début de ma vie. C'est lui qui donne son sens à toute perception ultérieure, ...il est recommencé à chaque moment» (pp. 293-294).

Le monde est donc bien «notre patrie» (p. 372); c'est son atmosphère qui nous est familière et que nous aimons parce que notre corps y respire l'air qui lui convient. Par le corps qu'elle anime, la conscience s'ouvre au monde pour l'appeler ou pour lui répondre, au point que chacun de nos sens peut être défini «une certaine manière qu'a le dehors de nous envahir, une certaine manière que nous avons de l'accueillir» (p. 367). Aussi faudra-t-il reconnaître que «la nature entière est la mise en scène de notre propre vie ou notre interlocuteur dans une sorte de dialogue... Ses articulations sont celles mêmes de notre existence... Dans cette mesure, toute perception est une communication ou une communion, la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au dehors de nos puissances perceptives» (p. 370). Bref, «l'intérieur et l'extérieur sont inséparables. Le monde est tout au-dedans et je suis tout hors de moi» (pp. 466-467).

Mais il y a transcendance de mes actes à ces choses que je m'approprie dans le monde, et pourtant, à un autre point de vue, il y a transcendance des choses aux actes par lesquels je les intègre à mon existance [37]. C'est ici qu'en suivant l'auteur nous allons nous heurter à des énigmes. Si nous cherchons à les résoudre, nous aurons à transposer ses thèses et à les dépasser en les reprenant dans l'optique de S. Thomas. Nous constaterons alors qu'elles exigent des correctifs et des précisions que seule la métaphysique thomiste est susceptible de leur apporter.

---

34. Entendons: un autre plan de vie subjective, celui de l'acte premier, soubassement de l'acte second.

35. En acte second.

36. Ceci serait à renforcer, selon S. Thomas, et ne devrait plus alors être attribué seulement à l'âme comme forme du corps, mais à l'âme spirituelle elle-même.

37. N'est-ce pas, en dépit des différences que nous allons signaler, ce que dit S. Thomas lorsqu'il considère que l'esprit est en puissance à l'égard des déterminations à recevoir du monde, et qu'à un autre point de vue, le monde, intelligible en puissance, attend de l'esprit le surcroît d'actualité qui le rendra intelligible en acte? Cfr, p. ex., *Ver.*, q. 10, a. 6, c. fin, là où se trouve exposée la théorie d'Aristote.

En quoi consiste, tout d'abord, *la transcendance de la chose à nos actes?* Nos actes ne font que prélever certains traits sur la connaissance globale et implicite que nous avons du monde, et leurs objets explicites ne sont donc que la pointe éclairée d'un cône immergé dans une obscurité impénétrable, tel le sommet visible d'une île dont les assises reposent sur le fond ténébreux de l'océan. Dès lors, le contenu explicite de la perception se fonde sur une infrastructure qui ne peut être dévoilée elle-même, et les choses nous demeurent par conséquent inaccessibles en leur profondeur. Autrement dit, *en elles-mêmes,* comme terme de notre *amour naturel,* et de la connaissance qui lui correspond, les choses transcendent ce qu'elles deviennent *pour nous,* comme terme de notre *connaissance actuelle* et explicite.

« Comment comprendre à la fois, lisons-nous dans l'ouvrage déjà cité, que la chose soit le corrélatif de mon corps connaissant et qu'elle le nie? — Ce qui m'est donné, ce n'est pas la chose seule, mais l'expérience de la chose, une transcendance dans un sillage de subjectivité... On voit donc notre problème. Il faut que le sujet percevant, sans quitter sa place et son point de vue, ...se tende vers des choses dont il n'a pas d'avance la clé et dont cependant il porte en lui le projet, (il faut qu'il) s'ouvre à un Autre absolu qu'il prépare du plus profond de lui-même... Il y a une logique du monde que mon corps tout entier épouse... Avoir un corps, c'est posséder un montage universel, une typique de tous les développements perceptifs et de toutes les correspondances intersensorielles par-delà le segment du monde que nous percevons effectivement. Une chose n'est donc pas effectivement *donnée* dans la perception, elle est reprise intérieurement par nous, reconstituée et vécue par nous en tant qu'elle est liée à un monde dont nous portons avec nous les structures fondamentales et dont elle n'est qu'une des concrétions possibles. Vécue par nous, elle n'en est pas moins transcendante à notre vie parce que le corps humain... est traversé par un mouvement vers le monde lui-même » (pp. 375-377).

C'est bien cela ; et pourtant, il nous semble que ce n'est pas tout. Il est bien vrai que la connaissance se borne à expliciter l'une des formes possibles de notre pouvoir de communication avec les choses, et ce pouvoir est coextensif à la totalité du monde. Mais de plus, cette connaturalité qui nous apparente à lui, cet amour naturel qui nous porte vers lui, ces antennes sensibles déjà en quête de ses messages, bref toute l'activité en puissance dans notre conscience unie au corps se trouve incluse à l'intérieur d'un amour et d'une connaissance plus profonds et plus larges encore, inscrits dans la nature même de notre conscience spirituelle en tant que telle, et dont le terme est Dieu lui-même, en sorte que le mouvement, l'intentionnalité de notre moi, vise le monde en visant Dieu, et se porte vers le monde parce qu'elle est aimantée par Dieu et attirée vers lui [38]. Si donc il y a dans la chose un noyau inconnaissable,

38. « Le corps lui-même, nous dit-on, — en tant qu'il est l'organe de notre ouverture au monde — est traversé par un mouvement vers le monde lui-même » : c'est exact, mais en tant qu'il est animé par une âme spirituelle, il est entraîné dans un mouvement qui, à travers le monde, tend vers Dieu. Comme le dit S. Thomas, « anima, quamvis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore... ; sed vel a Deo perficitur, vel ipsa seipsam perficit cum adminiculo corporis obsequentis » (*Ver.*, q. 26, a. 2, ad 2).

ce n'est pas seulement ce par quoi elle implique le tout du monde qui se concrétise en elle, mais c'est tout d'abord sa dépendance de Dieu, en son existence même.

On peut bien dire, accordons-le, qu'au-delà de sa forme, vécue par nous et assimilée par nos actes, « la chose nous ignore, elle repose en soi... Elle est alors hostile et étrangère, elle n'est plus pour nous un interlocuteur, mais un Autre résolument silencieux » (p. 372). Encore n'est-ce vrai qu'en partie : elle n'est pas hostile, en effet, si elle demeure enveloppée dans l'amour qui nous connaturalise avec Dieu, et, par Dieu, avec elle ; et elle reste un interlocuteur possible à partir d'un dialogue avec Dieu. Dans cette perspective, néanmoins, si le monde cesse d'être pour nous foncièrement hostile et absolument étranger, nous serons le premier à reconnaître qu'il devient pour nous infiniment mystérieux, puisqu'il nous apparaît alors à travers le mystère même de Dieu qui le transit de part en part.

A un autre point de vue, je peux envisager à présent la *transcendance du sujet à la chose connue*, et c'est alors la capacité que j'ai, comme conscience, de m'en détacher, de m'en décoller, ce que M. Merleau-Ponty appelle ma liberté. Citons le passage que voici, afin d'en chercher les présupposés et d'en apprécier le degré de justesse :

« Le phénomène central qui fonde... ma subjectivité..., consiste en ceci que je suis donné à moi-même. *Je suis donné*, c'est-à-dire que je me trouve déjà situé et engagé dans un monde..., — *je suis donné à moi-même*, c'est-à-dire que cette situation... n'est jamais autour de moi comme une nécessité étrangère, et je n'y suis jamais effectivement enfermé... Ma liberté, le pouvoir fondamental que j'ai d'être le sujet de toutes mes expériences, n'est pas distincte de mon insertion dans le monde. C'est pour moi une destinée d'être libre, de ne pouvoir me réduire à rien de ce que je vis, de garder à l'égard de toute situation de fait une faculté de recul, et cette destinée a été scellée à l'instant où mon champ transcendantal a été ouvert, où je suis né comme vision et savoir... Toute expérience m'apparaîtra toujours comme une particularité qui n'épuise pas la généralité de mon être, et j'ai toujours, comme disait Malebranche, du mouvement pour aller plus loin » (p. 413).

Oui, mais dans la pensée de l'auteur, mon champ transcendantal est ouvert au monde, et en définitive mesuré par lui, et si j'ai toujours du mouvement pour aller plus loin, ce n'est jamais qu'à l'intérieur du monde. Pour la pensée de S. Thomas, la conscience humaine transcende le monde lui-même, dans la mesure où elle se définit par son amour naturel de Dieu, puisque, en Dieu, cet amour atteint la plénitude absolument illimitée de l'être dont le monde tout entier n'est qu'une participation limitée.

Les choses sont donc transcendantes, en tant qu'existantes, à cet « être-au-monde » par lequel se définit l'esprit incarné en tant que tel, mais en retour, elles sont immanentes à ce rapport fondamental, scellé en ma nature même d'esprit, par lequel, à la racine de ma subjectivité

spirituelle, je suis uni à Dieu. A l'intérieur de ce rapport à Dieu, je jouis d'une faculté de recul à l'infini, et c'est ce qui me rend transcendant aux choses, dans la mesure même où Dieu leur est absolument transcendant [39].

III

Il est temps de recueillir et d'organiser les résultats auxquels nous ont conduits les considérations développées jusqu'ici.

Si l'esprit humain peut capter l'intelligibilité des formes du monde par les pouvoirs de son corps tournés vers le dehors, c'est en vertu d'un amour qui le conforme vitalement à la totalité de ce monde et à partir de la pré-compréhension implicite qu'il en a ; mais, dans le mouvement de réflexion qui lui permet de retrouver, comme condition de possibilité de tout objet connu dans le monde, ce savoir latent qu'il en avait et qui n'était que la conscience sourde de son amour, l'esprit arrive finalement à se rendre compte que ce savoir et cet amour reposent eux-mêmes en lui sur des assises indépendantes de sa relation au monde, parce que sous-jacentes, et qui sont précisément sa relation purement spirituelle à Dieu par la connaissance et l'amour inscrits dans sa nature comme sa capacité adéquate et plénière d'activité.

L'homme aime et connaît le monde, en principe ; mais c'est parce que, en principe, il s'aime et se connaît lui-même ; et s'il s'aime et se connaît lui-même, c'est parce qu'il aime et connaît Dieu. En tout esprit humain, c'est l'amour qui fonde la connaissance, au niveau de sa capacité foncière, qu'il s'agisse pour lui de Dieu, de soi ou du monde. Remarquons bien encore qu'il s'agit ici d'amour naturel et de la connaissance qui lui correspond. Sur ce plan, et donc dans l'ordre ontologique, l'amour de soi se fonde sur l'amour de Dieu, et l'amour du monde sur l'amour de soi ; et chacun de ces amours est spécifié par la connaissance corrélative de l'être aimé.

---

39. On pourrait encore objecter, à la rigueur, que l'esprit est transcendant à chacune des choses prise en particulier, mais non à leur totalité. Nous répondrons en commençant par rappeler le principe que voici : « Finis... est bonum desideratum et amatum unicuique » (1. 2, q. 28, a. 6, c.) : autrement dit, l'amour, et le désir qui y prend sa source, ont pour objet le bien, et si ce bien est la fin dernière, il est la fin de toute l'activité, pour l'être qui lui est uni et connaturalisé par l'amour. A la lumière de ce principe, considérons maintenant ce que dit S. Thomas à propos de notre sujet : « Si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus » (1. 2, q. 2, a. 8, ad 2) ; et nous ajouterons la réponse suivante, où S. Thomas précise en quel sens il faut entendre l'amour lorsqu'il s'agit d'un esprit, fût-ce l'esprit humain engagé dans le monde matériel par le corps qu'il informe : « Bonum creatum non est minus quam bonum cujus est homo capax, ut rei intrinsecae et inhaerentis ; est tamen minus quam *bonum cujus (homo) est capax ut objecti*, quod *est infinitum*. Bonum autem quod participatur... a toto universo est bonum finitum et contractum » (*ibid.*, ad 3).

Qu'est-ce donc que cette connaissance, si ce n'est pas une vraie connaissance, au sens plein du mot? Il faut quand même qu'elle soit de l'ordre de la connaissance, puisqu'elle est la condition de la connaissance proprement dite. Celle-ci est essentiellement, pour l'esprit, *possession* lumineuse de sa réalité intelligible, conscience actuelle de soi, présence transparente à soi-même et présence tout aussi limpide de ce que l'esprit possède pour l'avoir identifié à soi; l'être aimé, au contraire, c'est l'être tel qu'il est en soi, dans sa réalité existentielle, transcendante au sujet connaissant en tant que tel, et l'amour, loin d'en être la possession, implique dépendance et *appartenance* du sujet aimant à l'égard de l'être qu'il aime. « L'action de l'intelligence, écrit S. Thomas, consiste en ce que l'idée de la chose (sa réalité intelligible) est dans l'être connaissant; au contraire, l'acte de volonté s'accomplit par un mouvement vers la chose même, telle qu'elle est en elle-même (en sa réalité existentielle) » [40]. Autrement dit, ce qui fait la différence entre l'intelligence et la volonté, au niveau de l'esprit créé, c'est que l'intelligence est l'aptitude à posséder en soi le réel en ce qu'il a d'intelligible, c'est-à-dire en ce que l'esprit peut s'en assimiler et intégrer à la possession qu'il a de lui-même, tandis que la volonté, c'est l'aptitude à se laisser posséder par le réel, en se donnant à lui en ce qu'il a de transcendant à l'esprit, en tant qu'il est « en soi », et c'est donc la prédisposition à lui abandonner les commandes de notre propre vie pour vivre de son existence à lui [41].

Mais si l'amour comporte une certaine connaissance de l'être aimé, en quoi consiste cette connaissance? Toute connaissance actuelle, parce qu'elle exige l'immanence de l'objet connu au sujet connaissant, présuppose une proportion, ou une convenance, inscrite dans la nature de l'un et de l'autre, et qui les apparente l'un à l'autre; et c'est l'amour qui les adapte réciproquement et qui prépare, dans le cœur de celui qui aime, la présence actuelle et intelligible de l'être aimé; c'est donc l'amour qui ouvre un champ de présence possible, et cette disposition, c'est précisément la condition de la présence effective dans la clarté translucide et radieuse de la conscience. Cette disposition, ce n'est pas autre chose que la connaissance à sa source, la capacité d'accueil, l'aptitude à la possession, proportionnée au degré d'intimité que peut atteindre l'union, bref la faculté de connaître en acte premier.

40. « Actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur in ipsam rem prout in se est » (1, q. 82, a. 3, c. - Cfr *Ver.*, q. 22, a. 3, ad 4, et alibi passim).

41. Si on cherche à penser cela en fonction de la théorie thomiste de la partie et du tout, on dira que connaître, c'est, pour la partie, rapporter à soi le tout dont on fait partie; et aimer, c'est se rapporter au tout afin de s'y réaliser pleinement comme partie. Rapprochons, p. ex., les textes suivants: « Haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; ...et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat » (*Ver.*, q. 2, a. 2, c.); et ceci: « Bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens; non autem quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius » (2. 2, q. 26, a. 3, ad 2).

Dès lors, s'il faut admettre que l'amour connaturalise celui qui aime avec l'être aimé, ne pourrait-on pas dire que la connaissance qui l'accompagne et qui est la connaissance de l'être aimé en tant que tel, c'est ce que S. Thomas a désigné sous le nom de *connaissance par connaturalité?* Pas tout à fait, croyons-nous, et pourtant c'en est le principe. Expliquons-nous. Le principe de la connaissance par connaturalité, c'est bien la capacité de connaître qui est immanente à l'amour; ce qui est connu par connaturalité, ce n'est donc pas, à proprement parler, l'être aimé, mais ce qui n'est saisi et apprécié qu'à partir de lui, et donc sur fond de la connaissance implicite qu'on a de lui. Ce qui est connu par connaturalité, c'est tout ce que perçoivent des yeux que l'amour a ouverts et a rendus capables de voir. Essayons de le montrer en interprétant ce que S. Thomas en a dit.

Sans nous attarder à tous les textes qu'on pourrait citer, bornons-nous à celui qui est classique en cette matière:

« On peut avoir de deux façons la rectitude de jugement: premièrement, par l'usage parfait de la raison; secondement, grâce à une certaine connaturalité avec les choses dont il faut actuellement juger. En matière de chasteté, juger bien par la méthode rationnelle est le fait de celui qui sait la morale; mais juger bien par connaturalité est le fait de celui qui a l'habitude de la chasteté [42] ».

Dans l'exemple allégué, il s'agit de la vertu de chasteté, forme particulière de la tempérance qui est une des vertus morales. Or toute vertu est une habitude, une inclination stable au bien moral, et toute habitude est en nous comme une seconde nature. Toute vertu est donc, dans son domaine, connaturalité de l'homme vertueux avec ce dont il a fait son idéal, l'accord de sa sensibilité avec les exigences de l'esprit qui l'élève et l'oriente en l'imprégnant de sa générosité propre. Toute vertu est amour, amour de soi à partir de l'amour qu'on a voué à l'être auquel on s'est donné, et donc amour qui me dicte l'attitude exigée par la consécration de moi-même à celui que j'aime. Cet idéal, le vertueux n'en a conscience que d'une manière habituelle et générale, mais il lui fait immédiatement discerner, dans les actes concrets qui se présentent à son appréciation, ce qui s'accorde ou ce qui est incompatible avec la règle de vie impliquée dans son amour. Ainsi celui qui a un peu d'oreille saisit-il immédiatement, sans connaître les lois de l'harmonie, si une note est juste ou fausse, c'est-à-dire si elle est ou si elle n'est pas dans la tonalité qui en constitue l'atmosphère.

Ecoutons à ce propos l'enseignement de S. Thomas: c'est dans sa théorie des vertus. « Les principes (ou les règles) de nos actions, dit-il, ce sont nos fins (ou

42. « Rectitudo judicii potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum: sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis » (2. 2, q. 45, a. 2, c.).

les formes de notre idéal) [43]. Pour viser correctement ces fins, l'homme doit y être adapté par certaines dispositions habituelles; ce sont les vertus morales. Grâce à elles, il lui devient possible de juger sainement de la fin qui lui est en quelque sorte connaturelle. L'homme vertueux, en effet, a le jugement droit quand il s'agit de savoir quelle fin se propose la vertu, puisque « tel est un chacun, telle lui apparaît sa fin », selon l'adage [44] ». On pourrait donc, à la rigueur, appeler déjà connaissance par connaturalité la connaissance de l'idéal dont on est épris, c'est-à-dire la connaissance de soi-même tel qu'on a choisi d'être pour se mettre d'accord avec l'amour généreux dont on est animé : « Recte judicare *de fine* fit connaturale per virtutem moralem », ce qu'on peut traduire, semble-t-il, sans forcer le texte : « La connaissance de la fin, c'est-à-dire de l'idéal que nous assigne notre amour et donc l'être que nous aimons, nous devient connaturelle en vertu de la prédilection qui nous inspire ».

Et pourtant, ce qui est connu par connaturalité, c'est, plus précisément encore, ce qu'on apprécie d'emblée, par un jugement préréflexif et spontané, comme convenable ou inconciliable avec cet idéal; et c'est là, dira S. Thomas, le rôle de la prudence. « Pour bien choisir (c'est le jugement dont nous venons de parler), il ne suffit pas d'une inclination à la fin qu'on doit se proposer comme objectif (autrement dit, il ne suffit pas d'aimer l'idéal qu'on a pris pour règle de sa vie) : c'est déjà réalisé par l'habitude même de la vertu morale. Mais il faut en outre qu'on choisisse les moyens — *ea quae sunt ad finem* — (à savoir les actes concrets auxquels cette règle peut s'appliquer en s'y concrétisant) ; et cela, c'est l'œuvre de la prudence [45] ». Ce jugement prudentiel, voilà ce qui est, à proprement parler, connaissance par connaturalité. Ce sera, chez l'homme vertueux, une appréciation immédiate et quasi instinctive; mais rien n'empêche qu'une élaboration réflexive de ses implications en fournisse ensuite la justification explicite et discursive, et fasse, de ce qui était connaissance par connaturalité, une connaissance rationnelle telle que la comporte la science morale.

Ce qu'il faut souligner à présent, c'est à la fois la différence et la ressemblance entre cette doctrine de S. Thomas et l'application que nous avons à en faire si nous passons au plan de l'amour naturel et de la connaissance qu'il conditionne. L'amour de l'idéal vertueux est un amour élicite : cet idéal, je le connais ; c'est consciemment, et en connaissance de cause, que je l'ai adopté. Mais, — et c'est par là qu'il y a ressemblance, — je n'ai de cet idéal qu'une conscience globale et implicite : ce n'est qu'une aptitude générale à discerner ce que peut être mon bien concret ; autrement dit, les formes d'applications possibles de cet idéal à mon action ne sont aucunement présentes, pas même à l'état virtuel, dans la connaissance que j'en ai. Si je sais à quel idéal je me suis voué, ce n'est pourtant qu'une pure capacité de connaître, qui ne me permet nullement de savoir dès maintenant ce qu'elle me fera discerner plus tard ; je ne peux pas encore savoir quelle sera la valeur morale de tel

43. Rappelons que « la fin, c'est ce que chacun aime et à quoi il aspire » (« Finis... est bonum desideratum et amatum unicuique ») (1. 2, q. 28, a. 6, c.).

44. « Ad hoc quod (homo) recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, *secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine;* et hoc fit per virtutem moralem : virtuosus enim recte judicat de fine virtutis, quia « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei », ut dicitur » (1. 2, q. 58, a. 5, c.).

45. « Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis, sed etiam quod directe eligat *ea quae sunt ad finem,* quod fit per prudentiam » (1. 2, q. 65, a. 1, c.).

acte particulier qui se proposera un jour mais que je ne prévois pas du tout à cette heure ; ce n'est donc qu'une faculté de juger vertueusement, et c'est en cela exactement que consiste la connaissance en acte premier qui est immanente à la vertu, ou à l'amour. C'est par là, nous allons y revenir, qu'une comparaison est possible avec l'aptitude à connaître qui est immanente à l'amour naturel. La différence capitale, c'est que l'amour naturel, parce qu'il est purement et simplement naturel, ne se double pas d'une connaissance assimilable à la connaissance, déjà fort distincte en dépit de sa généralité, qui est propre à l'amour quasi-naturel, mais élicite, en quoi consiste l'inclination habituelle de la vertu.

Passons donc à l'examen de ce que serait la connaissance par connaturalité attachée à l'amour ou au désir naturel proprement dit. L'amour naturel, pour l'esprit, est le principe qui commande toute actualisation de ses aptitudes actives, de l'intelligence comme de la volonté, et s'il s'agit de l'esprit incarné que nous sommes, de tous ces pouvoirs dont notre corps est l'organe. « Ce que l'homme veut, en vertu d'une inclination de nature, écrit S. Thomas, c'est non seulement l'objet de la volonté, mais aussi les objets qui correspondent à ses autres facultés, comme la connaissance du vrai, qui est le bien de l'intelligence [46] ».

Bien que l'*amour naturel*, comme on vient de le dire, soit à l'œuvre dans toutes les formes d'activité de la vie consciente, *nous ne le considérerons plus, à partir d'ici*, — étant donné le sujet de cette étude, à savoir notre connaissance de Dieu, — *que dans le dynamisme de l'intelligence*. C'est bien de l'amour, notons-le, mais c'est l'amour de l'intelligence pour ce qui convient à sa nature de faculté connaissante : l'amour du vrai, du réel en tant qu'intelligible et, en définitive, de Dieu en tant qu'il peut se rendre immanent à l'esprit comme objet connu. N'est-ce pas aimer que de consentir à l'emprise de ce qu'on aime, d'en accepter les exigences, de se sacrifier et de se renoncer pour vivre désormais à partir de l'être aimé ? et l'esprit, dans sa recherche de la vérité, n'a-t-il pas également à l'accepter, à se plier à sa loi, à se modeler sur elle et à « se rendre » à la vérité, et n'est-ce pas aimer la vérité que de s'incliner devant elle et ne pas se refuser à sa lumière [47] ?

---

46. « Naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis (l'union avec le réel tel qu'il est en lui-même, quand on se donne à lui pour lui appartenir), sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui (la possession du réel identifié avec soi-même, quand on l'a intériorisé en soi selon qu'on est capable de s'en assimiler l'intelligibilité) » (1. 2, q. 10, a. 1, c.). Rappelons encore ce texte bien connu : « Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum (N. B. « Unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum », 1. 2, q. 27, a. 1, c.), intellectus autem, secundum quod est quaedam res et potentia specialis (faculté de possession sous forme de conscience actuelle de soi, et de tout ce qu'on a pu intégrer à sa propre intelligibilité), sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, *et intellectus ipse (l'acte premier), et ipsum intelligere (l'acte* second), et objectum ejus, quod est verum (le réel, comme intelligible) ; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum » (1, q. 82, a. 4, ad 1).

47. Connaître implique donc, déjà, un dépassement de soi-même, c'est-à-dire de

Mais notre intelligence ne peut passer à l'acte, en tant qu'elle est extrinsèquement dépendante de la sensibilité, qu'à partir du monde extérieur. Dès lors, ce qui sera connu par connaturalité, en fonction de l'amour naturel qui l'anime, ce sera l'objet sensible, dans le monde. C'est donc à partir de la connaturalité qui proportionne l'esprit radicalement à Dieu, que sera possible la connaissance directe, avec le jugement implicite qu'elle contient, de n'importe quel objet perçu dans le monde.

Que la connaturalité de l'esprit avec Dieu soit le fondement de celle qui l'unit au monde, S. Thomas le déclare explicitement, mais en passant, lorsqu'il traite précisément de la connaissance par connaturalité en la comparant avec la connaissance de forme scientifique.

« Il y a, dit-il, une ressemblance fondée sur la convenance de deux natures *(assimilatio secundum convenientiam in natura)*; et à ce point de vue, notre esprit a plus de ressemblance avec Dieu qu'avec les réalités sensibles; mais telle n'est pas la ressemblance requise comme condition du savoir. Il y a aussi une ressemblance avec ce dont on possède en soi la forme intentionnelle *(assimilatio per informationem)*, et celle-ci est nécessaire pour qu'il y ait connaissance... Mais notre intelligence ne peut recevoir cette spécification, dans l'ordre naturel, que sous forme de déterminations abstraites du sensible [48] ».

Que la connaissance directe de l'objet sensible soit l'œuvre de l'amour naturel qui nous unit à Dieu et qui travaille l'intelligence elle-même, nous venons de l'indiquer en l'interprétant comme un cas de connaissance par connaturalité. Mais essayons de montrer qu'il en est bien ainsi.

La connaissance directe s'accompagne d'un jugement implicite, et tout jugement prend sa source dans un amour, car tout amour a sa loi, dicte ses exigences, impose ses conditions : l'amour oblige, il soumet à une règle, et si l'on aime, on n'admet en soi que les attitudes et les actes conformes à cette règle; elle est la norme à laquelle on confronte sa conduite pour l'apprécier, en voyant si elle s'en inspire ou si au contraire elle lui est incompatible, et cela, c'est juger; mais ce jugement se fait spontanément, il est préréflexif, et c'est la connaturalité créée par l'amour qui en est la source.

Il n'en va pas autrement lorsqu'il s'agit du jugement qui accompagne implicitement la connaissance directe que j'ai des objets sensibles, à la

---

son intelligibilité limitée de partie, dans la mesure où on se comprend en fonction du tout, mais c'est se dépasser sans sortir de soi. Dans cette mesure, il y a donc déjà de l'amour à l'œuvre dans le progrès de la connaissance. Aimer, au contraire, c'est exister à partir de l'autre, c'est renoncer à son existence autonome pour admettre l'autre à être en moi la source transcendante de mon existence; et c'est là, à proprement parler, sortir de soi.

48. Quaedam est assimilatio secundum convenientiam in natura; et sic est major assimilatio intellectus nostri ad divina quam ad sensibilia; sed haec non est illa quae requiritur ad scientiam. Est etiam quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem... Haec autem informatio non potest fieri in intellectu, secundum viam naturae, nisi per species abstractas a sensu » (*In I Sent.*, d. 34, q. 3, a. 1, ad 4).

seule différence qu'il s'agit alors d'amour naturel, et non d'amour *élicite, comme nous l'avons déjà souligné en remarquant que cet amour* naturel est ici celui de l'intelligence pour l'intelligible. Ce jugement primitif se fait par subsomption immédiate, sans explicitation de tous les intermédiaires qui y sont engagés et qui d'emblée y sont « exercés », par une réaction naturelle et infaillible de l'intelligence. Qu'il soit commandé par l'amour naturel, on en verra la preuve dans le fait qu'il est lui aussi soumis à une règle; nous dirons même, puisqu'il résulte à la fois de l'amour qui m'unit à Dieu et de celui qui m'attache au monde, qu'il est l'expression et l'application d'une double loi et doit se soumettre à une double nécessité. Cette loi qui s'impose à ma connaissance intellectuelle à partir de l'amour naturel que j'ai de Dieu comme plénitude d'intelligibilité, c'est la nécessité, pour tout objet connu, de se soumettre au principe fondamental de la pensée, le principe d'objectivité, qui se traduit, sur le plan des structures logiques, par les « premiers principes » abstraits; et la loi qui régit la connaissance humaine à partir de l'amour naturel que j'ai de moi-même comme être-au-monde, c'est la nécessité même de la représentation et de son contenu en tant qu'il est de provenance sensible et reçu passivement. Nécessité de fait, par conséquent, inintelligible comme telle, et c'est l'effet de la contrainte, exercée par le commerce du corps avec le monde, sur l'esprit qui en est tributaire; mais aussi nécessité de droit, principe suprême d'intelligibilité, et c'est l'expression spontanée de l'intelligence, telle que l'exige le désir naturel qui en anime l'essor et le développement, à partir de l'amour radical qui unit à Dieu tout esprit créé.

C'est ce qui explique la doctrine de S. Thomas lorsqu'il requiert, pour mettre à l'épreuve la valeur réelle du connu, une double confrontation ou « résolution », l'une pour vérifier l'authenticité des déterminations sensibles, enveloppées dans une contingence de fait qui est infra-intelligible, l'autre pour s'assurer que la mise en forme logique et intelligible de ce contenu est une application valable des principes souverains qui régissent toute intelligibilité, principes qui ne sont, sous leur forme dynamique et vécue, que l'effet de notre connaturalité avec Dieu telle que l'implique le désir naturel dont procède l'activité intellectuelle. « La certitude du savoir, dit S. Thomas, se fonde tout entière sur la certitude des principes: les conclusions ne deviennent en effet scientifiquement certaines que si on parvient à les rattacher aux principes. Par conséquent, si nous avons de quelque chose une connaissance certaine, la cause en est cette lumière de la raison dont Dieu nous a intérieurement doués et par laquelle il nous parle[49] ». Nécessité, par conséquent, d'une soumission aux principes essentiels de la pensée; mais nécessité, aussi, d'une égale fidélité à l'expérience authentiquement originaire du monde: « Comme le principe de notre connaissance est dans les sens, c'est au donné sensible qu'il faut ramener tout ce qui est pour nous l'objet d'un jugement. Selon la doctrine du Philosophe, en effet, les sens et l'intelligence des premiers principes sont les deux termes extrêmes, et il appelle de ce nom les termes auxquels doit être rapporté, par celui qui juge, l'objet de sa considération[50] ».

49. « Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia; et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus » (*Ver.*, q. 11, a. 1, ad 13).

50. « Quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sen-

Le présupposé sur lequel se fonde cette doctrine, le voici, une fois encore : tout amour est la source d'un à priori, à savoir la connaissance de l'être aimé et de la valeur propre qui en fait l'amabilité ; et cet à priori commande la connaissance de tout ce qui porte une référence à l'être aimé, donc de tout ce qui le concerne, de tout ce qui nous vient de lui, de tout ce qui nous ramène à lui. Il faudrait illustrer ceci par des exemples empruntés à notre expérience consciente de la vie affective. Qui n'a entendu parler des « préjugés » de l'amour ? Oui, tout qui aime interprète favorablement ce que peut faire l'être aimé, car tout ce qu'il fait sera perçu sur fond d'un préjugé sympathique, qui n'est autre que la connaissance aimante. Si j'aime quelqu'un, cet amour implique la connaissance globale que j'ai de lui et à laquelle doit s'accorder tout trait particulier que je relève en lui, toute attitude ou tout comportement que j'observe chez lui. Je ne suis pas l'auteur de ce qu'il est ni de ce qu'il fait, et cela s'impose à moi comme une évidence de fait ; mais ce que je constate ainsi, ce qui m'est « donné », je le saisis à travers le préjugé d'amour qui commande toutes mes appréciations et qui sont « les yeux de mon cœur » ; et d'emblée, tout détail particulier se présente à moi dans cette lumière qui est l'« aura » de l'être aimé. Tout contribue ainsi à expliciter l'amabilité fondamentale que je présume toujours en lui, et dans la mesure où il m'est présent, tout devient pour moi l'expression de sa présence, le dévoilement de ce qu'il est ; si au contraire il n'est pas là, et si je ne trouve, dans l'œuvre de ses mains, qu'une trace de lui, porteuse d'une référence à la générosité prévenante de son amour pour moi, tout ce que j'y vois m'est un signe de lui, un objet que je ne peux pas comprendre pleinement sans penser à lui et sans le rattacher à lui.

Ici encore, nous aurions à transposer les expressions de S. Thomas en un langage qui se réclame du commerce entre personnes. Comme d'ailleurs nous venons de le voir, il arrive à S. Thomas de le faire lui-même : pour désigner la lumière naturelle de l'intelligence, cette aptitude radicale à la possession intelligible de Dieu, il vient de dire, dans le texte que nous citions ci-dessus, que par elle Dieu « parle » en nous : « quo in nobis *loquitur* Deus ».

Dieu parle en nous, il est Parole, don de soi sous forme expressive, « parlante », et l'intelligence qu'il éveille dans l'esprit créé est faculté de comprendre sa voix et de s'ouvrir à son message, aptitude à saisir sa parole, capacité de se l'assimiler, inclination docile à s'en pénétrer. En créant l'esprit et en le dotant de son intelligence, Dieu lui donne aussi de pouvoir parler : l'effet de la création, c'est la possibilité d'un dialogue, l'ouverture d'un dialogue. La nature de l'intelligence, c'est donc l'aptitude foncière à comprendre et à répondre, car toute réponse

---

sum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus ; unde Philosophus dicit... quod sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum, extrema appellans illa in quae fit resolutio judicantis » (*Ver.*, q. 12, a. 3, ad 2).

exige qu'on ait d'abord compris son interlocuteur et qu'on se soit traduit intérieurement ce qu'on lui a entendu dire. Et parce que nous sommes, comme esprit et comme sujet connaissant, naturellement et essentiellement à l'écoute de Dieu, nous ne pouvons pas, sans détruire le don de la pensée qui nous a été départi, ne pas accepter ce message divin que nous sommes : sans fidélité à la lumière naturelle de l'intelligence et aux principes par lesquels cette lumière se reflète objectivement dans les choses connues, c'est la contradiction, qui est la mort de la pensée. Mais parce que Dieu nous complète par le monde, c'est lui encore qui nous parle dans les réalités sensibles où sa voix attend d'être écoutée par nous.

« Dans l'être intelligent, dit S. Thomas, il y a un double principe de l'opération intellectuelle : l'un est la faculté intellectuelle elle-même et se trouve dans l'être intelligent, même s'il n'est qu'en puissance d'agir ; l'autre est le principe de l'intellection en acte, à savoir la similitude de l'objet intelligible reçue dans l'être intelligent. Un agent pourra donc être dit mouvoir l'intelligence, soit qu'il lui donne la faculté de connaître, soit qu'il imprime en elle la similitude de la chose à connaître. Or, à ces deux points de vue, Dieu meut l'intelligence créée, en tant qu'il lui donne la vertu de connaître, et en tant qu'il imprime dans l'intelligence des similitudes intelligibles [51] ». Ailleurs encore, nous lisons : « Les déterminations intelligibles auxquelles participe notre esprit dépendent, comme de leur cause première, *d'un principe intelligible par essence, qui est Dieu. Mais elles procèdent* de ce principe par l'intermédiaire des formes des êtres sensibles et matériels, par lesquels nous acquérons la science [52] ».

Autrement dit, Dieu nous a donné une voix pour lui répondre, et cette voix est faite pour dire ce que nous avons dans le cœur. Mais, pour se servir de sa voix, il faut avoir quelque chose à dire. Si notre cœur pouvait s'exprimer tout entier, un seul mot lui suffirait : notre voix n'aurait qu'à prononcer le Nom du Seigneur. Dans notre langue actuelle, ce mot-là ne figure pas ; ce Nom est ineffable. Il est ce que tous les autres mots veulent dire, sans jamais y parvenir. En attendant que Dieu nous apprenne, s'Il veut y condescendre, sa langue à Lui, il faut qu'à propos de Lui, ce soit dans notre langue à nous que nous nous exprimions, dans cette langue que Dieu nous a donnée, non pour chanter ce qu'Il est lui-même en son mystère, mais ce que sont les œuvres par lesquelles Il s'est manifesté à nous. En faisant de l'esprit humain un être qui pût lui répondre, Dieu lui a donné de faire parler les choses en leur prêtant

51. « Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente : unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia ; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum, ...in quantum dat ei virtutem ad intelligendum... et in quantum imprimit ei species intelligibiles » (1, q. 105, a. 3, c.).

52. « Species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum, sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium a quibus scientiam colligimus » (1, q. 84, a. 4, ad 1).

sa voix, et de libérer ainsi le message qu'il y avait enclos pour nous. Le monde est rempli des signes que Dieu nous adresse et que nous avons à déchiffrer, car tout dialogue est échange de signes et reprise par l'un de ce qui vient d'être dit par le premier qui ait parlé; et la Parole de Dieu est toujours première. Connaître le monde, c'est recueillir les échos de cette Parole et s'en assimiler le sens pour l'exprimer à ma façon. Si donc je peux dire que Dieu est lumière, et qu'il a fait l'esprit à son image en le rendant participant de sa lumière, qui est son intelligence même, je peux dire de même que Dieu est parole, car toute parole est éclairante, elle renseigne, elle exprime la pensée intime de celui qui parle.

Bien sûr, la parole que Dieu profère et que je suis, ou celle qui, indirectement, me parvient par le monde, c'est une parole mise à ma portée, et donc infiniment moins pleine d'intelligibilité et moins riche de sens que la Parole par laquelle il s'exprime à lui-même, son Verbe; et c'est pourquoi la réflexion sur cette parole de Dieu que je suis moi-même et qui trouve son achèvement dans le monde, tout en me faisant connaître quelque chose de Dieu, ne me révélera jamais ce qu'est Dieu dans les seuls termes par lesquels il se dit à lui-même tel qu'il est.

De plus, remarquons-le, si le dialogue implique, en réponse à Dieu, la parole dont je suis capable et par laquelle mon intelligence exprime, — infailliblement, si elle est fidèle à l'exigence de sa nature, — la vérité qui est en elle et dans le monde, ce dialogue exige surtout la parole des actes, de ces actes dont mon cœur est capable, parole bien plus réelle et plus expressive, réponse bien plus adéquate à l'interpellation de Dieu: jamais en effet la parole de Dieu n'est parole stérile et vide, mais parole efficace et opérante, par la vertu de l'amour qui l'inspire, car sa parole n'est que la voix de son amour.

Conclusions

Nous voudrions, en guise de conclusions, reprendre quelques-unes des considérations développées jusqu'ici à propos de la connaissance « naturelle » que nous avons de Dieu.

Quand nous répétons, avec S. Thomas, que nous connaissons Dieu, nécessairement et de façon permanente, mais que c'est là une connaissance totalement implicite, cela ne signifie nullement qu'il suffirait d'une attention plus parfaite pour dégager explicitement de notre contenu de conscience les traits du Visage divin, comme si le passage à la connaissance actuelle consistait à prélever, sur l'ensemble indistinct et confus de la connaissance naturelle, des éléments choisis qu'elle mettrait en relief et organiserait, mais qui déjà s'y trouvaient sous forme virtuelle et comme en filigrane. Ce serait retomber dans une forme quelconque d'innéisme.

La connaissance naturelle de Dieu, c'est l'intelligence en acte premier, rien de plus; et dans l'acte premier, l'acte second n'est aucunement pré-

figuré ou contenu par avance. Il y est en puissance, assurément, mais cela signifie que la faculté en est capable, et que, par nature, elle y tend. C'est tout. Un piano, dans un salon, contient-il déjà, avant que le pianiste ne se soit mis à jouer, les sons qu'il en tirera? En aucune façon. Pourtant, il est, en puissance, toutes les œuvres pianistiques qu'on y jouera ou qu'on pourrait jamais y jouer. Sous les doigts du pianiste, il exprimera l'inspiration géniale des grands maîtres; mais, par lui-même, en attendant, ce piano n'est rien de sonore qui se puisse entendre, il n'est qu'une capacité sonore, une « table d'harmonie » sur laquelle les cordes tendues sont prêtes à vibrer dès qu'on les touchera [53]. Dira-t-on que, dans ces conditions, la connaissance naturelle n'est pas à proprement parler une connaissance? S. Thomas le concéderait; il le déclare même formellement. Pourquoi donc alors parler de connaissance? Parce qu'il y a un rapport étroit et nécessaire entre la faculté et son activité, entre un pouvoir et son usage, entre une prédisposition, ou un talent, ou un don de nature, et toute création dont c'est la condition de possibilité.

Il est des lignes de S. Thomas qu'il ne faudrait pas prendre isolément, sous peine de leur faire dire ce qu'il nie catégoriquement à d'autres endroits. Il lui arrive, par exemple, d'écrire: « Avec la lumière de l'intellect agent, toute science, en quelque sorte, nous a été donnée en germe, par le moyen des notions universelles que cette lumière nous fait immédiatement connaître; car elles sont pour nous autant de principes universels dont nous nous servons pour juger de quoi que ce soit, et en eux nous avons d'avance la connaissance de tout le reste [54] ». A lire ce passage, on pourrait croire que, dans l'acte premier, les déterminations de l'acte second se trouvent déjà comme en pointillé, et que la connaissance actuelle et distincte se borne à en faire un dessin en traits continus; ce serait une erreur. Quelques pages plus loin, en effet, ne lisons-nous pas cette affirmation, qu'on peut retrouver en maints autres endroits: « Dans l'ordre des réalités intelligibles, notre âme occupe le rang le plus bas. La matière première est pure puissance par rapport aux formes sensibles: telle est notre intelligence par rapport aux formes intelligibles. Par conséquent, de même que la matière ne peut devenir sensible sans qu'une forme lui soit communiquée, ainsi l'intellect possible n'est intelligible que par la spécification dont il sera revêtu [55] »; et on se souviendra que S. Thomas reprend à ce propos la métaphore aristotélicienne: « L'intelligence humaine est en puissance par rapport aux intelligibles, et au commencement, elle est comme une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit [56] ». Est-ce que la toile dont va se servir le peintre contient déjà, avant que le pinceau n'y ait tracé quoi que ce soit, un seul des traits qui en feront tel tableau, une fois réalisé?

---

53. Toute comparaison cloche, bien entendu; le piano est, par rapport au récital qu'on pourrait y donner, puissance purement passive; l'intelligence est puissance active, et c'est ce qu'on veut dire quand on prétend qu'elle est en acte premier; mais cet acte premier, sous peine d'être déjà l'acte second, ne le contient pas encore, sinon en puissance, c'est-à-dire comme sa condition de possibilité radicale.

54. « In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea (i. e. alia) praecognoscimus (i. e. cognoscimus in potentia) in ipsis (principiis) » (*Ver.*, q. 10, a. 6, c. fin).

55. « Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium... Sicut enim materia prima est in potentia

La connaissance naturelle de Dieu, acte premier de l'intelligence, n'est donc aucunement consciente, car seul est conscient l'objet connu en acte second. Si cette connaissance naturelle est implicite, répétons-le une fois de plus, implicite n'équivaut pas du tout à virtuel. Elle n'est même pas implicite, en effet, comme le seraient, en tout objet de conscience, le principe d'identité et l'idée d'être. Les premiers principes et les concepts transcendantaux sont des facteurs objectifs de la connaissance; Dieu, au contraire, ne fait pas partie de l'objet, à aucun titre, même confusément, et pas même comme terme d'une relation que l'abstraction poussée à fond serait susceptible de mettre en évidence. La référence à Dieu ne se dévoile qu'à la réflexion métaphysique, par voie de raisonnement, comme condition de possibilité logique de l'objet en tant qu'objet. Si tout contenu de conscience a ce caractère objectif, c'est dans la mesure où il est la fin prochaine du dynamisme intellectuel, qui trouve en lui une participation limitée à la plénitude intelligible de sa fin dernière. Au principe de toute connaissance actuelle et distincte, il y a donc cette connaissance naturelle qui définit la nature même de l'intelligence, et qui est à la fois capacité de l'intelligible et tendance vers lui à partir de l'amour qui l'y prédispose. Dès lors, cette connaissance est connaissance par connaturalité, comme on l'a vu, car tout amour est connaturalité, et fonde une aptitude à connaître tout ce qui peut avoir un rapport avec l'être aimé. Mais ce lien de connaturalité, avec l'amour qui le constitue et la connaissance qui le spécifie, est absolument inaccessible à notre conscience psychologique ou phénoménologique.

Le second point que nous voudrions souligner en terminant, c'est la nécessité de passer par le monde pour pouvoir rentrer en soi et s'élever jusqu'à Dieu. Dans la condition présente de l'âme unie au corps, tout acte de connaissance est conditionné par une double connaturalité, il est tributaire de deux sources, Dieu et le monde; mais ces deux sources ne sont pas indépendantes, l'une n'est que la résurgence de l'autre. Pour nous devenir assimilables, les eaux qui jaillissent de la source divine doivent reparaître, moins pures, dans le monde où elles ont drainé les couches souterraines en s'y chargeant d'éléments étrangers. Bref, il n'y aura d'intelligible qu'à partir du sensible, et le sensible, c'est la présence du monde à l'esprit incarné, alors que l'intelligible, en principe, c'est la présence de Dieu à l'esprit comme tel.

« Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu »: rien ne nous est connaissable qui ne soit inclus dans nos possibilités de com-

---

ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles; unde, in ordine intelligibilium, est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium; et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam » (*Ver.*, q. 10, a. 8, c.).

56. « Intellectus humanus... est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum » (1, q. 79, a. 2, c. et ailleurs).

merce avec le monde ; il doit avoir été reconnu et repéré par notre corps, il doit être tombé sous ses prises, il doit avoir pénétré dans notre vie. Mais, si le monde nous intéresse, c'est que nous sommes animés, comme esprit, d'un intérêt premier dont le pôle d'attraction est en Dieu, et c'est comme point de départ de notre relation à Dieu que le monde s'illumine de toutes les significations qui nous le rendent intelligible. Bien sûr, entre le monde et Dieu, il y a la conscience humaine, toujours en quête de sa propre intelligibilité. Aussi va-t-elle s'expliciter progressivement en multipliant les formes de son accès au monde, en s'ouvrant, à partir des points de vue qu'elle se choisit, des sphères d'intérêt qui tantôt se recoupent et interfèrent l'une avec l'autre, tantôt se subordonnent en cercles concentriques ; ainsi apparaîtront sur les choses les variétés de sens intelligibles qui s'offrent à l'homme. Mais le sens intelligible par excellence, celui qui aimante toute recherche de sens, en définitive, et dont la portée s'étend infiniment au-delà de nous-mêmes, c'est celui que projette sur le monde et sur nous la Lumière incréée, sens nécessaire mais indéchiffrable, aussi mystérieux que certain, qui éclaire tout sans que je sache d'où jaillit cette clarté, comme une aube dont le foyer m'est encore invisible et que je perçois seulement sur les objets qui la reflètent.

Encore une fois, nous ne percevons le réel que dans le monde, et il n'y a de sens que du réel ; le monde est pour nous le porteur, le vecteur indispensable de toute signification possible. Cette capacité de dévoiler le sens plénier du réel, elle est déjà en moi avant même d'avoir commencé l'exploration du monde, mais elle ne s'actualise, en se limitant et en se déterminant, qu'au gré de ma communication avec les choses, par l'intermédiaire de mon corps, si étroit et contingent que soit le secteur particulier sur lequel débouche mon expérience et quelle que soit la relativité des horizons qui s'ouvrent à moi à partir de la situation que j'occupe.

On pourra dire du monde, avec la scolastique, qu'il est la matière ou l'instrument de notre activité spirituelle, et qu'il reçoit sa forme intelligible de l'esprit lui-même et de sa relation à Dieu ; on pourra dire, avec les phénoménologues d'aujourd'hui, que la conscience trouve dans le monde son support, son ancrage, ou son point d'amorçage, bref la réalité concrète et vécue par laquelle doit passer, en s'y appuyant et en l'assumant, son mouvement de transcendance vers les sphères de son existence personnelle. Sous les variétés de vocabulaire, c'est, le problème de Dieu mis à part, la même thèse fondamentale : il n'y a aucune signification qui ne soit la reprise d'un sens premier, originaire et immédiat, inscrit dans le contexte de nos relations avec le monde, et donc immanent à la vie. S. Thomas n'a-t-il pas écrit que toute science humaine, quel que soit le niveau d'intelligibilité qui définisse son objet formel, ne peut être autre chose qu'une mise en forme et une interprétation du sensible ? « La considération des sciences spéculatives,

dit-il, ne peut s'étendre au-delà du domaine accessible à la connaissance sensible [57] ».

Mais, si le réel prend un sens, ce sera toujours dans la lumière que rayonne l'amour dont nous sommes animés, et puisque nous traitons ici de notre connaissance, l'amour dont il s'agit, redisons-le, c'est la prédilection pour tel ou tel aspect sous lequel peut s'annoncer à nous l'intelligibilité de ce monde. Tout intérêt qui sollicite la conscience établit ipso facto ses coordonnées et le champ intelligible à partir duquel se définira la position de n'importe quel point, et le sens ainsi déterminé viendra prolonger et surdéterminer le sens analogue qui s'était dévoilé sur n'importe quel plan inférieur, à la seule condition qu'un unique intérêt, suprême et ultime, les englobe tous et les raccorde l'un à l'autre.

Une correction encore, ou une précision : si nous avons dit que toute signification doit reprendre un sens primitif pris à même la vie, ce que nous appelons la vie, c'est le pouvoir de communication active de l'esprit incarné avec le monde ; et ce pouvoir exige l'union de l'âme et du corps ; ainsi entendue, la vie, c'est l'existence précaire du mortel. Mais si l'on doit admettre, en définitive, que vivre, c'est aimer, et qu'il y a dès lors autant de niveaux de vie qu'il y en a dans la façon d'aimer, notre vie, c'est par excellence celle qui prend sa source dans l'amour premier qui nous définit comme esprit, et c'est la vie de l'âme, qui est communication immédiate avec Dieu à partir de l'amour naturel. L'amour de soi, qui passe par le monde et se sert du corps, n'en est alors que l'expression, dans les formes que prend la vie, selon l'acception courante du mot.

Revenons maintenant à notre sujet : si la voie qui mène à Dieu s'ouvre pour nous à partir du monde et de la connaissance par connaturalité que nous en avons, sous quelles formes pouvons-nous expliciter, de façon claire et distincte, cette connaissance implicite qui définit notre faculté de connaître en sa capacité radicale ? C'est la question que nous envisagerons dans une prochaine étude.

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