

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques, 3e édition, 1 vol. in-8», 400 pp Paris Desclée De Brouwer et Cie, jôbis, rue des Saints-Pères

Le Réalisme du Principe de finalité, 1 vol. in-8», 368 pp
Chez le même **éditeur.**

La Providence et la confiance en Dieu, 2e édition, 1 vol in-8», 410 pp. Chez le même éditeur.
Traduit en polonais et en italien.

Dieu, son existence et sa nature, solution des antinomies agnostiques, 6e édition, 1 vol. grand in-8», 820 pp G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, **Paris.**
Traduit en anglais.

Perfection chrétienne et Contemplation, 2 vol. in-8» de 424-514 pp. Paris, Desclée et Cie, 30, rue Saint-Su!
7e **édition.**
Traduit en italien et en allemand.

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus,

LE SENS
DU MYSTÈRE

ET LE

CLAIR-OBSCUR INTELLECTUEL

NATURE ET SURNATUREL

DESCLÉE DE BROUWER & CIE, ÉDITEURS
PARIS

...ST
«SS* . T

ieCteurs en théologie, déclarons avoir lu
t. Sacou «au» OE. or.. » * «
et nous en approuvons l'impression.

Fr. Paul. Aune, O. P.
F. François Valette, O. P.

NIL OBSTAT
F. M. St. Gillet, O. P.
Magister generalis.

40804

IMPRIMATUR
Lutetiae Parisiorum,
die 5^o septembris 1934
t. EnoENius Jacobus,
Episc. Trallian.

SANCTAE DEI GENITRICI

SEDI SAPIENTIAE

IN SIGNŪM GRATITUDINIS

ET FILIALIS OBEDIENTIAE

INTRODUCTION

Après avoir pendant une trentaine d'années, expliqué aux étudiants en théologie les œuvres de saint Thomas, notamment son Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote, et presque tous les traités de sa Somme Théologique, nous avons eu l'idée de souligner ici ce qu'il y a de clair et ce qui reste de mystérieux dans la solution traditionnelle et thomiste des grands problèmes de la connaissance en général, de notre connaissance, soit naturelle, soit surnaturelle de Dieu, et dans celle des questions de la grâce.

On a dit de saint Thomas qu'il ne redoute ni la logique, ni le mystère. La lucidité de la logique le conduit nécessairement en effet à voir dans la nature des mystères qui parlent à leur manière du Créateur, et cette même lucidité l'aide à mettre en un puissant relief d'autres secrets, très supérieurs, ceux de la grâce et de la vie intime de Dieu, qui sans la révélation divine, nous resteraient inconnus.

On a longuement traité ailleurs ce dernier problème, dans le Dictionnaire de Théologie catholique, sous les mots clés Prédestination, Providence et Primogeniture divine.

Un traité de la grâce : nous en exposons le principe de primogeniture divine traitant du principe de prédilection. Cf. IX^e Partie,

INTRODUCTION

On insiste naturellement d'habitude, nous l'avons fait souvent nous-même, sur le côté le plus lumineux de la doctrine de ce grand maître ; il n'est pas inutile d'attirer quelquefois l'attention sur le sens du mystère qu'il possédait éminemment. C'est ce que nous ferons ici.

Loin d'ignorer ce qu'il y a d'inexprimable dans les choses, le génie si lucide de saint Thomas le trouve déjà dans la nature même de la matière, pure puissance. La matière, qui peut devenir air, eau, terre, plante, animal, est, à ses yeux, une simple capacité réelle, susceptible d'être indéfiniment déterminée de mille et mille manières, capacité réelle distincte à la fois et de l'acte ou détermination à recevoir, si infime soit-elle, et du néant, et de la négation, et de la privation et de la simple possibilité prérequise à la création ex nihilo.

La pure puissance ou réelle capacité réceptrice, milieu entre l'être en acte, si pauvre soit-il, et le pur néant, est déjà quelque chose de très caché.

Saint Thomas trouve aussi le mystère dans les choses dès qu'il s'agit de passer d'un ordre de la nature à un ordre plus élevé, lorsqu'il faut par exemple définir la vie et en donner une définition qui puisse s'appliquer analogiquement, mais au sens propre, sans métaphore, et au brin d'herbe et à Dieu. De même lorsque, dans l'échelle des êtres, commence, avec la sensation, la connaissance, qu'il faut définir aussi de telle sorte que cette définition

puisse s'appliquer analogiquement, mais au sens propre et non seulement métaphorique, à la moindre sensation tactile et à la connaissance incréée que Dieu a de lui-même et de tout ce qui n'est pas lui.

Si saint Thomas a vu et délimité nettement ces secrets qui se trouvent déjà dans l'ordre de la vie végétative et sensitive, à plus forte raison a-t-il vu ceux de la vie intellectuelle et spirituelle, connue par nous *in speculo sensibilium*, dans le miroir des choses sensibles, en particulier le mystère des relations de la nature et de la grâce, ou des rapports de la nature de tout esprit créé avec la vie intime de Dieu. C'est surtout ce dont nous parlerons dans cette étude.

On ne remarque généralement pas assez qu'à ce sens du mystère, qui se trouve si manifestement chez le Docteur Angélique, comme chez saint Augustin, correspond du côté de l'objet un clair-obscur intellectuel qui est de nature à captiver profondément l'intelligence.

L'idée du clair-obscur intellectuel vient tout naturellement à l'esprit d'un disciple de saint Thomas, lorsqu'il voit son maître, si épris de clarté, déclarer pourtant tout ce qui reste d'ineffable dans le réel depuis la matière jusqu'à Dieu.

Rien de plus clair pour les sens que le sensible visible et tangible; mais sous ces phénomènes il y a.

INTRODUCTION

nous venons de le dire, quelque chose de fort obscur pour l'intelligence : la matière. C'est d'elle que nous abstrayons l'intelligible ; mais précisément à cause de cela elle reste comme un résidu en quelque sorte réfractaire à l'intelligibilité. La raison profonde en est que la matière est de soi indéterminée et capable de devenir toutes les choses sensibles, or ce qui est ainsi de soi indéterminé, potentiel et pure puissance, échappe à la connaissance qui ne s'arrête que sur ce qui est déterminé ou en acte : « Unumquodque est cognoscibile secundum quod est in actu. » « Materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est. » Sous la clarté sensible des phénomènes, du visible et du tangible, il y a l'obscurité de la matière, qui par son indétermination, sa pauvreté et son inconsistance reste insaisissable pour l'intellect.

De même rien de plus clair empiriquement que la différence qui sépare deux espèces animales, l'aigle et le lion, ou deux espèces végétales, le chêne et le sapin. Mais comment définir ces espèces autrement que d'une façon descriptive, empirique, comment les rendre intelligibles ? Seuls leurs caractères généraux

ques : substance corporelle, vivante, douée ou non de sensation, arrivent à l'intelligibilité, mais la différence spécifique du chêne, du sapin, de l'aigle ou du lion nous reste cachée ; impossible d'en avoir une connaissance intellectuelle distincte, d'où l'on pourrait déduire la propriété de ces natures comme on déduit celles du triangle ou du cercle. Pourquoi ? Parce que leur forme spécifique ou substantielle reste comme enfouie, immergée dans la matière. Et alors l'idée humaine de l'aigle ou du lion est comme un cône dont le sommet serait éclairé et la base resterait dans l'ombre ; l'aigle et le lion sont clairement intelligibles pour nous en tant qu'êtres, en tant que substance, substance corporelle, douée de vie et de sensation, mais ce qui formellement constitue l'aigle, comme aigle, ou le lion, comme lion, reste intellectuellement fort obscur, nous ne dépassons guère la définition descriptive ou empirique. Aussi saint Thomas note souvent que les différences spécifiques des êtres sensibles sont souvent innommées¹. Il y a pénurie de termes, parce qu'il y a pénurie d'idées distinctes.

Il y a sans doute un des êtres sensibles dont nous connaissons distinctement la différence spéci-

fique. C'est l'homme, parce que cette différence spécifique n'est plus enfouie dans la matière, mais la domine, émerge au-dessus d'elle. C'est la ratio-Habilité ou mode, non pas de l'animalité, mais de l'intellectualité, qui est intelligible, parce qu'elle est essentiellement relative à l'être, premier objet intelligible : « Objectum intellectus est eus. » L'objet de l'intelligence est l'être intelligible, comme l'objet de la vue est la couleur et l'objet de l'ouïe le son. Par suite l'intelligence humaine, relative à l'être, est intelligible à elle-même. L'homme, qui ne parvient pas à définir intellectuellement l'aigle ou le lion, peut se définir intellectuellement lui-même : animal raisonnable, et déduire de cette définition ses propriétés : libre, susceptible de moralité, doué de parole, etc.

Mais il y a dans l'homme un élément qui échappe encore en quelque sorte à l'intelligibilité : la matière qui est en lui principe d'individuation¹. D'où vient que deux hommes, si parfaitement semblables soient-ils comme deux jumeaux, aussi indiscernables que deux gouttes d'eau, sont pourtant deux et non pas un? Cela vient de ce que la nature humaine se trouve, ici et là, en deux parties distinctes de la matière, comme la nature de l'eau est en deux parties distinctes constitutives de deux gouttes d'eau, qui n'occupent pas le même lieu dans l'espace.

La matière, capable de telle quantité (susceptible d'ailleurs d'accroissement) plutôt que de telle autre¹, fait que cet embryon humain est distinct d'un autre, cet enfant distinct de son frère jumeau. Au moins lorsque ces deux enfants sont vus en même temps, on voit qu'ils sont deux et non pas un. Et en chacun, la matière est principe d'une foule de différenciations individuelles, qui échappent au premier regard, mais qui apparaîtraient de plus en plus si l'on entrait dans l'intimité de ces deux jumeaux, en notant la manière différente dont ils réagissent sous l'influence des mêmes causes. Ces différences individuelles pas plus que leur principe radical ne sauraient arriver à être pleinement intelligibles pour nous. C'est ce qui fait dire aux scolastiques : *individuum est ineffabile*. L'individu humain est ineffable, non pas certes comme Dieu, qui est au-dessus des limites de l'intelligibilité, mais parce que l'individualité vient de la matière, qui, par sa pauvreté même, est aux frontières inférieures de l'être et de l'intelligible. En cela du reste l'individualité est fort différente de la personnalité ontologique (racine de la personnalité psychologique et morale), car la personnalité est ce par quoi chaque être raisonnable est un sujet premier d'attribution indépendant dans son être et son action : « *per se separatim existens, et per se separatim operans* 2. »

¹ *capax hujusce quantitatis ita quod non illius.* »
la formule de Cajetan.

Cf. Saint Thomas, III^e q. 2, a. 2.

En Jésus-Christ, comme en nous, l'individualité vient de la matière, à raison de laquelle Jésus est né en tel endroit de l'espace, et à telle heure du temps, tandis que sa personnalité n'est autre que celle du Verbe fait chair : ce qui lui permettait de dire : « Je suis la voie, la vérité et la vie. »

Si l'individu humain, à raison de la matière qui contribue à le constituer, est ineffable, en lui la vie de l'esprit n'est pas moins mystérieuse mais pour un tout autre motif. La nature de notre propre esprit ne nous est connue que dans le miroir des choses sensibles. Pourquoi ? Parce que l'objet propre de notre intelligence (spécifiquement distincte de celle des anges et de celle de Dieu) est le dernier des intelligibles ou l'être intelligible des choses sensibles¹. Et, alors, malgré l'évidence des premiers principes rationnels comme lois de l'être et lois de l'esprit, malgré l'évidence subséquente du cogito ergo sum, la nature même de notre esprit reste assez mystérieuse pour nous, jusqu'à l'instant où notre âme, se séparant de son corps, se verra immédiatement, comme l'ange se voit.

Dans le cours de cette vie nous connaissons la nature de l'esprit d'une façon négative, en appelant le spirituel « l'immatériel », et d'une façon relative

1. I^o, q. 76. a. 4. Item I-, q. 12, a. 4.

aux choses sensibles, en disant que la vie de l'esprit est supérieure à la vie végétative et sensitive, ou, par analogie avec le inonde des corps, avec les dimensions de l'espace, en parlant d'un esprit élevé, profond, très étendu ou encore de la fine pointe de l'esprit. Nous retrouvons ici les rayons et les ombres.

Dans la vie de l'esprit, tout ce qui est relatif à l'amour, dit saint Thomas¹, est particulièrement mystérieux et souvent innommé, parce que l'intelligence connaît moins ce qui se trouve en une autre faculté que ce qui est en elle, et parce que l'amour tend vers le bien, qui est dans les choses et non dans l'esprit : cette tendance, comme tout ce qui reste encore indéterminé, n'est pas pleinement intelligible. Il y a là encore un clair-obscur des plus captivants.



Enfin s'il est clair qu'il faut une cause première de l'univers, cause qui existe par soi, qui soit l'Être même, la Sagesse même, seule capable d'ordonner l'univers, la vie intime de Dieu nous reste très cachée. Souvent revient sous la plume de saint Thomas cette assertion : « nescimus de Deo quid sit » ; naturellement nous ne pouvons connaître

¹ 1- 37. a. 1.

² T- 3. prologue, et q. 13, a. 1, a. 5, a. n.

Dieu que par le reflet de ses perfections dans les créatures, et sa vie intime ou la Déité comme telle, n'est participable par aucune nature créée ou créable, mais seulement par la grâce sanctifiante, qui seule peut nous disposer radicalement à voir Dieu immédiatement comme il se voit et à l'aimer comme il s'aime.

Dès lors, tandis que le matérialisme a une vue horizontale des choses où les plus élevées descendent au niveau de la matière, la vraie sagesse a une vue verticale des choses et distingue de plus en plus nettement les deux obscurités dont nous venons de parler, celle d'en bas qui provient de la matière, de l'erreur et du mal, et celle d'en haut, qui est celle de la vie intime de Dieu.

De plus saint Thomas, dont l'esprit est si désireux de clarté, dit souvent *fides est de non visis* : l'objet de la foi est non vu, il reste obscur, bien que nous le connaissions avec certitude par le témoignage divin confirmé par des signes manifestes et parfois éclatants. Saint Thomas ajoute* : Une même chose ne peut être en même temps, et sous le même aspect, vue et crue par la même intelligence, c'est-à-dire

Il suit de là que les arguments de convenance relatifs à l'existence et même à la possibilité des mystères surnaturels de la Sainte Trinité, de l'Incarnation rédemptrice, de la vie éternelle, malgré la lumière parfois très grande qu'ils contiennent, ne sont pas démonstratifs. Non pas qu'ils soient d'ordre inférieur à la démonstration ; ils sont au contraire d'une sphère supérieure au démontrable. Il reste en ces arguments quelque chose d'obscur : on peut toujours les approfondir sans toucher le fond ou plutôt le sommet qu'ils visent, et l'on tend ainsi vers une clarté supérieure qu'on prend souvent pour celle d'une démonstration et qui est d'un ordre beaucoup plus élevé, c'est la clarté essentiellement surnaturelle de la vision béatifique.

Ces arguments de convenance sont vis-à-vis d'elle comme le polygone inscrit dans la circonférence par rapport à celle-ci : on peut toujours multiplier les côtés du polygone, il ne sera jamais identique à la circonférence, mais toujours il s'approche d'elle.

Ces arguments de convenance sont inférieurs à la démonstration par leur rigueur, mais ils sont supérieurs à elle par leur objet ; ils pénètrent dans une sphère supérieure, où l'on ne peut entrer que par voie de probabilité, de sublime probabilité.

Une étude approfondie de ces questions et des Problèmes connexes ramènerait les théologiens modernes vers une définition du probable quelque

peu oubliée, et vers la distinction radicale de deux formes du probable, qu'on tend parfois à confondre sous la même dénomination de probabilité, alors que pourtant, pour parler net, il y a d'un côté le probablement vrai et de l'autre le probablement faux. Nous en parlerons au chapitre IV.

Le disciple de saint Thomas est amené à distinguer constamment l'obscurité supérieure des mystères divins de l'obscurité inférieure qui provient soit de la matière, soit de l'erreur, soit du mal moral ou des mystères d'iniquité.

Enfin il remarque que son maître est particulièrement attentif à distinguer en chacun de ses articles la vraie clarté de la fausse, qui est celle d'objections quelquefois très spécieuses. Et l'objection, qui naît d'une vue superficielle du réel, est souvent plus facile à saisir que la réponse parfois fort élevée qui n'est pas à la portée de tous.

Pour faire saisir le sens et la portée de la pensée de saint Thomas sur ces problèmes, nous dirons d'abord brièvement quelle est, selon lui, la nature de la sagesse métaphysique et celle des deux sagesse; surnaturelles : la théologie et le don de sagesse. Nous insisterons, à propos de l'objet de la philosophie première, sur la métaphysique du verbe être, sur sa Mérenc, le yyy, a - - ces

avec le nom substantif, avec l'adjectif et l'adverbe, c'est-à-dire sur la métaphysique rudimentaire, mais très sûre et virtuellement très riche, qui se trouve cachée dans la grammaire ou dans le langage de tous les peuples.

Nous parlerons ensuite de l'esprit philosophique et du sens du mystère, de ce qui correspond objectivement à ce sens, c'est-à-dire du clair-obscur intellectuel, en insistant sur la distinction des deux obscurités dont nous venons de parler et sur celle des deux clartés non moins différentes l'une de l'autre.

Nous nous arrêterons particulièrement au clair-obscur qui se trouve en deux grands problèmes relatifs au rapport de la nature et de la grâce :

1° L'existence de l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelles est-elle démontrable ? Nous répondrons : oui, car il est rationnellement certain que la vie intime de Dieu, la Déité, nous reste cachée et ne peut nous être connue que par révélation divine : *nescimus de Deo quid sit*, comme le dit souvent saint Thomas.

2° La possibilité de la vision béatifique est-elle rigoureusement démontrable ? Nous répondrons : non, car ce serait démontrer par la seule raison la possibilité d'un mystère essentiellement surnaturel, celui de la vie éternelle, la possibilité de la grâce sanctifiante et de la lumière de gloire, qui sont d'ordre très supérieur au miracle ou aux interventions

INTRODUCTION

divines miraculeuses naturellement connaissables.

Nous verrons ensuite quelle est la doctrine de saint Thomas, expliquée par Cajetan, sur l'éminence de la Déité dans ses rapports avec les attributs divins naturellement démontrables et avec les personnes divines que seule la révélation peut faire connaître.

Pour mieux déterminer ce que doit être, surtout chez le théologien, le sens du mystère, nous étudierons la distinction profonde qui sépare la surnaturalité du miracle de celle beaucoup plus élevée de la foi infuse et de la grâce. Nous verrons ce qu'est chez un saint Augustin et un saint Thomas ce sens du mystère dans le problème de la prédilection divine et du salut possible à tous¹. Nous terminerons en parlant du clair-obscur dans la vie de l'âme, et verrons en quelques exemples particulièrement frappants l'application pratique des principes ici énoncés.

Comme l'a fort bien montré M. J. Maritain, en son livre récent. *Les Degrés du savoir*, les grands Docteurs de l'Église ont eu à un haut degré, le sens du mystère. On peut dire d'eux ce qu'un penseur chrétien a écrit de la vraie grandeur :

« L'homme supérieur répond aux pressentiments inconnus de l'humanité... Il révèle aux hommes la

partie d'eux-mêmes qu'ils ne connaissent pas. Il descend au fond de nous plus profondément que nous n'avons l'habitude d'y descendre. Il donne la parole à nos pensées. Il est plus intime avec nous que nous-mêmes. Il nous irrite et nous réjouit, comme un homme qui nous réveillerait pour aller voir avec lui un lever de soleil. En nous arrachant à nos maisons, pour nous entraîner dans ses domaines, il nous inquiète et nous donne en même temps la paix supérieure... L'homme supérieur, incessamment tourmenté, déchiré par l'opposition de l'idéal et du réel, sent mieux qu'un autre la grandeur humaine et mieux qu'un autre la misère humaine... Il se sent plus fortement appelé vers la splendeur idéale qui est notre fin à tous... Il allume en nous l'amour de l'être et éveille en nous sans relâche la conscience de notre néant. Il est supérieur à ce qu'il exécute. Sa pensée est supérieure à son œuvre..., qu'il trouve toujours inachevée.¹» Il aspire toujours vers une contemplation et un amour plus élevés, qu'il ne trouvera que dans la patrie.

¹ E. Hello, *L'homme*, t. I, chap. 8.

DIVISION DE L'OUVRAGE

PREMIÈRE PARTIE

LE SENS DU MYSTÈRE

- Chapitre I. — La sagesse métaphysique et les deux sagesse surnaturelles 27
- Chapitre II. — Le verbe être, son sens profond et sa **portée**. 71
- Chapitre III. — L'esprit philosophique et le sens du **mystère**. 100
- Chapitre IV. — Le clair-obscur intellectuel. 134

DEUXIÈME PARTIE

LE MYSTÈRE DES RAPPORTS DE LA NATURE ET DU SURNATUREL

- Chapitre I. — L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu 157
- Chapitre II. — La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer ? 176
- Chapitre III. — L'éminence de la Dèité, ses attributs et les personnes divines
- Chapitre IV. — Deux formes très différentes du surnaturel : le miracle et la grâce
- Chapitre V. — La surnaturalité de la foi
- Chapitre VI. — La prédilection divine et le salut possible à tous
- Chapitre VII. — L'esprit pur créé et ses **limites**
- Chapitre VIII. — Le clair-obscur spirituel dans certains épreuves de la vie de l'âme!

PREMIÈRE PARTIE

LE SENS DU MYSTÈRE

Pour étudier ce que doit être le sens du mystère chez le philosophe et le théologien, nous parlerons dans cette première partie : 1^o de la sagesse métaphysique et des deux sagesse surnaturelles ; 2^o du verbe être, son sens profond et sa portée ; 3^o de l'esprit philosophique et du sens du mystère ; 4^o du clair-obscur intellectuel dans le double domaine philosophique et théologique.

CHAPITRE PREMIER

LA SAGESSE MÉTAPHYSIQUE ET LES DEUX SAGESSES SURNATURELLES

Le sens du mystère se trouve manifestement chez les artistes de génie, chez les grands savants, chez les philosophes dignes de ce nom, chez les vrais théologiens, plus encore chez les grands contemplatifs. Nous le considérerons ici tel qu'il doit être chez le philosophe et chez le théologien. Pour cela, il importe au début, de se faire une juste idée de la sagesse métaphysique, comparée à cette sagesse supérieure qu'est la théologie, et au don de sagesse qui est, avec celui d'intelligence, le principe de la contemplation infuse. Nous prendrons pour guide saint Thomas, qui a exposé ses idées sur la sagesse métaphysique dans son Commentaire sur les deux premiers chapitres du premier livre de la Métaphysique d'Aristote, sur la nature de la théologie en la première question de la Somme Théologique et sur le don de sagesse, en ce même ouvrage, IIa II*, q- 45-

LA SAGESSE MÉTAPHYSIQUE OU PHILOSOPHIE PREMIÈRE

Au début de sa Métaphysique, Aristote cherche a définition de la sagesse, selon sa méthode habi-

tuelle, en partant de la définition nominale ou vulgaire qui exprime le sens de ce mot, et en arrivant à la définition réelle par induction comparative ascendante et par division progressive descendante des divers modes de connaissance¹.

Il suppose cette définition nominale très élémentaire, confuse : la sagesse est quelque chose d'excellent dans l'ordre de la connaissance. Sans cette notion très confuse, on ne saurait donner aucun sens à ce mot, ni le distinguer si peu que ce soit du sens des autres termes plus ou moins semblables, comme ceux de science, d'art, d'expérience, de prudence.

Pour préciser cette notion encore très confuse, Aristote remarque : tous les hommes désirent naturellement connaître ce qui est, même indépendamment de l'utilité pratique matérielle qui dérive de la connaissance. Ils aiment, par exemple, voir un beau panorama, découvrir de nouvelles régions du haut d'une montagne, contempler le ciel étoilé, et plus la connaissance est d'ordre élevé, plus ils l'aiment pour elle-même, indépendamment de toute utilité matérielle conséquente. C'est l'amour inné de la vérité, qui est un bien non pas seulement utile ou délectable, comme l'argent et les fruits de la terre, mais un bien honnête, qui a sa valeur en soi, indépendamment de l'utilité et de la délectation qui en dérivent. Cela porte à penser que non seulement la vérité mais la connaissance de la vérité, surtout des vérités les plus hautes, « une valeur en soi,

indépendamment de toute utilité conséquente, contrairement à ce qu'ont dit les sophistes et plusieurs autres avec eux.

Les Degrés de la connaissance.

Mais il importe de bien distinguer les divers degrés de la connaissance. Avec le degré infime, la sensation, commence déjà quelque chose de très remarquable : « le connaissant diffère du non connaissant, comme la plante, en ceci qu'il peut d'une certaine manière devenir les autres êtres¹ » ; *anima fit et est quodammodo omnia*², l'âme humaine devient en quelque sorte les êtres qu'elle connaît, par la représentation qu'elle en a. Tandis que la plante, sous l'influence du soleil, de froide qu'elle était, devient chaude, l'animal doué de vision voit le soleil, il reçoit non seulement la chaleur qu'il s'approprie, qui devient sienne, mais il reçoit la similitude représentative du soleil, sans se l'approprier, et de telle façon qu'elle reste la similitude d'un autre être, « *cognoscens quodammodo fit aliud ? se* »³ suppose chez le connaissant une certaine immatérialité, qui n'existe pas chez la plante³. Cette notion de la connaissance, déjà vérifiée dans la sensation, même dans la sensation tactile, sera susceptible de s'appliquer analogiquement et au sens propre à Dieu même. La connaissance n'est pas un genre, elle domine les genres, c'est une notion

analogique qui exprime une perfection absolue (*perfectio simpliciter simplex*)¹.

Au-dessus de la sensation, il y a la mémoire sensitive, sans laquelle les bêtes sauvages ne reviendraient pas à leur tanière, l'oiseau à son nid, le cheval à la maison de son maître. Par cette mémoire sensitive, l'instinct des animaux se perfectionne en ce sens qu'il s'accompagne peu à peu d'une prudence empirique manifeste chez tout vieux renard. Aristote et saint Thomas parlent de ces degrés inférieurs de la connaissance, pour mieux déterminer en quoi la connaissance proprement humaine leur est supérieure.

La connaissance humaine n'atteint pas seulement les êtres sensibles en tant que sensibles, par leurs phénomènes, mais elle atteint ce qu'il y a en eux d'intelligible. Cela veut dire qu'elle saisit, non seulement les faits, mais la raison d'être des faits, le pourquoi, *ro Siott*. D'où cela provient-il ? De ce que l'intelligence diffère des sens externes et internes, même des plus élevés d'entre eux, en ce que elle a pour objet premier, non pas la couleur, ou le son, ou la résistance, ou l'étendue, ou le fait interne de conscience, mais l'être ou le réel intelligible.

Cela apparaît de ce fait que les trois opérations de notre esprit, la conception, le jugement et le

à h°roTent' °nt tOUtCS rapport' non V seulement b e l l i S U r V a U 7 n' a U X faits "tenes. mais à l'être intelligible. Toute conception ou notion suppose en effet la notion plus universelle d'être. Tout jugement suppose le verbe être. « Pierre court "veütXe Î

« Pierre est courant ». Tout raisonnement démonstratif exprime la raison d'être de la chose démontrée (si c'est une preuve a priori) ou la raison d'être de l'affirmation de l'existence d'une chose (si c'est une preuve a posteriori).

Parce que l'intelligence a pour objet l'être, elle cherche les raisons d'être des faits et des choses. Aussi l'enfant ne cesse-t-il de multiplier ses pourquoi ? Pourquoi l'oiseau vole-t-il ? Parce qu'il va chercher sa nourriture, c'est son but ; — parce qu'il a des ailes, c'est la cause sans laquelle il ne pourrait voler. — Pourquoi a-t-il des ailes ? Parce que telle est sa nature à lui. — Pourquoi meurt-il ? Parce qu'il est un être matériel et que tout être matériel est corruptible. Ces multiples raisons d'être (finale, efficiente, formelle, matérielle) ne sont, comme telles, accessibles qu'à la raison, non aux sens, ni à l'imagination. Seule l'intelligence, qui a pour objet l'être intelligible, peut connaître la fin comme telle, qui est raison d'être des moyens. Jamais l'imagination ne saisira la finalité comme telle : les raisons d'être des choses lui sont inaccessibles.

sp. l. l'Intelligence demande à un étudiant en philosophie pourquoi
h //, « l'intelligence et non l'imagination peut-elle connaître
rare <a. i. °a °° comme telle (sub ratione finis), il n'est pas
ni con -t P°nde : parce que l'in'»'""—*---

>eulement les sensibles communs
tais l'intelligible.) Et c'est par
le peut connaître l'être intelligible, qu'elle seule auss
tison d'être des moyens. L'anima.

.....e^blemen, _____
ml'»' de meme ù connaît sensiblement la chose qui lui
surilu? P°mt Vefficiena °n la causalité que cette chos<

L'image et l'idée.

C'est ce qui montre la différence profonde, immense ou sans mesure, de l'image et de l'idée, si confuse même que reste celle-ci. Le chien peut avoir une image d'une horloge, même une image composite de diverses horloges de grandeurs et de couleurs différentes, image où les ressemblances s'accroissent et les différences s'éliminent ; à cette image composite le perroquet peut même ajouter le nom d'horloge, et répéter ce qu'il a entendu : « l'horloge sonne ». Mais il ne peut saisir pourquoi elle sonne, ou la raison d'être de son mouvement. Il ne peut connaître la fin, ni la cause efficiente de ce mouvement. Au contraire le petit enfant se rend assez vite compte qu'une horloge n'est pas seulement un objet résistant, coloré et sonore, mais une machine faite pour indiquer l'heure solaire (raison d'être finale), parce que son mouvement régulier est conforme au mouvement apparent du soleil. L'enfant ne tarde pas à saisir ainsi ce qu'est une horloge, à pouvoir la définir d'une façon intelligible, ce que l'animal le plus parfait ne saisira jamais. De même il ne tarde à concevoir au moins de façon confuse que l'heure solaire est une partie du jour, le jour une partie de l'année, définissable elle-même par rapport au mouvement du soleil ; il a peu à peu une idée du temps, avant de le définir philo-

fait connaît

conforme à t

horloge est par
se machine dont
l du soleil, pour

sophiquement : « la mesure du mouvement selon l'avant et l'après » et il distingue le présent, le passé et le futur, par rapport à ce qui est, petit mot dont le sens n'est accessible qu'à l'intelligence.

Et tandis que l'animal ne saisit un être sensible que par ses phénomènes, couleur, son, saveur, etc., l'enfant par son intelligence le saisit d'emblée comme être et peu à peu comme un être qui reste un et le même sous ses phénomènes multiples et variables, c'est-à-dire comme substance. Tandis que l'enfant, par le goût, connaît la douceur du lait (ens dulces, ut dulces) par son intelligence il connaît la réalité du lait (ens dulces, ut ens reale)¹.

La science véritable.

Cette profonde distinction de l'image et de l'idée est indispensable, cela va sans dire, pour se faire une juste idée de ce qui sépare la science humaine et la connaissance purement empirique de l'animal.

Tel est le but de la Métaphysique d'Aristote, la réfutation de l'empirisme qui se retrouve dans le positivisme moderne, pour qui la notion d'être

pourquoi Aristote et après lui
le_ intelligible des choses

raisonnement
Cue j l i n ? T ? ,simPle présentation d'i

intelligit

kas le sen
attribuable

empirisme nominaliste parle comme
issait que les phénomènes sensibles
ion pas Yêtre intelligible et ses lois
saires, Notre intelligence pourtant saisit d'emblée
«Me l'être intelligible, qui est une perfection absolue
analogiquement à Dieu, tandis que la couleur ou

n'est que la plus confuse des images accompagnée d'un nom (nominalisme radical), et non pas l'idée première qui rend intelligible le réel et ses phénomènes, qui rend possible le jugement (dont l'âme est le verbe être) et le raisonnement (qui explique la raison d'être des choses et de nos affirmations sur les choses).

Il suit de là que la science diffère de la connaissance purement empirique en ceci qu'elle seule peut assigner le pourquoi, les raisons d'être des choses et des phénomènes pour les rendre intelligibles : *Scientia est cognitio rerum per causas*¹. La science n'a pas pour but premier l'utilité pratique qui peut dériver de la connaissance, par exemple : dominer la nature en utilisant ses forces ; elle tend à l'intelligence des choses et de leurs raisons d'être, pour arriver à découvrir surtout leur raison d'être suprême. Les lois primordiales de l'être intelligible (en tant qu'il diffère des phénomènes, des sons, des couleurs, etc.) seront dès lors les premiers principes de la connaissance intellectuelle, par exemple : une chose ne peut pas en même temps et sous le même rapport être et ne pas être.

C'est là une nécessité, connue par l'intelligence et inaccessible aux sens et à l'expérience qui ne connaissent que le contingent et le singulier. Bien avant Leibnitz, Platon et Aristote avaient vu que l'évidente nécessité des principes de contradiction, de causalité . etc., est une réfutation de l'empirisme. Il y a

là aussi le fondement de la preuve de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme.

Si telle est la différence qui existe entre la science et la connaissance empirique, comment concevoir la sagesse ? Comment la définir ? C'est ce qu'examine Aristote au chapitre II du premier livre de la Métaphysique.

Les caractères de la sagesse et leur raison d'être.

Il faut pour cela rechercher inductivement les notes ou caractères du sage, selon le témoignage universel. Il faudra rendre ensuite ces notes intelligibles, en assignant leur raison d'être.

Or, comme la notion la plus confuse de sagesse dit déjà qu'elle est quelque chose d'excellent dans l'ordre de la connaissance, il ne faut pas s'étonner qu'on dise communément du sage : 1° qu'il sait plus que les autres tout ce qui est accessible à notre intelligence et vaut la peine d'être connu ; 2° qu'il sait même les choses les plus difficiles ; 3° qu'il les sait avec une plus grande certitude que le commun des hommes et ne change pas son jugement avec le dernier interlocuteur ; 4° qu'il peut assigner les causes ou raisons d'être des faits et des choses, et par suite enseigner ; 5° qu'il aime la connaissance et la vérité pour elle-même, et non pour l'utilité matérielle ou les honneurs qui s'ensuivent ; il est

magnanime, désintéressé, et souvent il meurt pauvre; 6° il peut ordonner les choses comme il convient, soit dans l'ordre théorique, soit dans l'ordre pratique. C'est ainsi que la sagesse connaît la subordination des sciences, mais n'est elle-même subordonnée à aucune. « Sapientis est ordinare ».

C'est là une définition descriptive qui indique déjà l'objet de la sagesse (toutes choses, même les plus difficiles), son mode de connaître (avec certitude et par les causes), sa fin (la connaissance de la vérité pour elle-même), ses effets (ordonner les autres sciences et l'action humaine).

On pourrait objecter que l'énumération de ces six notes de la sagesse n'est peut-être pas complète. Il n'est pas nécessaire qu'elle le soit. Il suffit de remarquer inductivement ses caractères les plus notables, comme pour définir le cercle, il suffit de la longueur du rayon, qui l'engendre par sa révolution autour de l'une de ses extrémités.

Quelle est la raison d'être de ces notes, la raison capable de les rendre intelligibles ?

1° Pourquoi dit-on communément que le sage sait tout ce qui peut être su? — Si savoir c'est connaître par les causes, celui-là sait tout ce qui est connaissable, qui connaît les causes premières les plus universelles, car celui qui connaît l'universel, connaît au moins d'une certaine façon tout ce qui

Τὸν Τ πελάει Si^on de Celui-Ci En Armant, cela au chapitre II du premier livre de la Métaphysique

Anstote pose un principe d'où saint Thomas déduira

1° q' 45^a a- 3) Dieu seul peut créer, ou pro-

duire quelque chose de rien, *ex nihilo* ; car l'effet le plus universel (ou l'être de toutes choses, comme être) ne peut provenir que de la Cause la plus universelle, qui est Dieu. Dieu seul, qui est l'Être même, peut rendre raison de tout l'être d'une chose quelconque, même de l'être de la matière qui entre dans sa constitution.

Les causes inférieures à la cause suprême ne peuvent que transformer un sujet préexistant. Dieu seul peut créer.

Cette conclusion, Aristote ne l'a pas explicitement déduite, mais elle dérive nécessairement des principes ici formulés par lui, quoiqu'il ne semble point avoir soupçonné la souveraine liberté de l'acte créateur¹.

2° Pourquoi dit-on que le sage connaît les choses les plus difficiles, parmi celles qui nous sont accessibles ? — Pour la même raison : parce qu'il connaît les causes premières les plus universelles, qui sont les plus difficiles à connaître, car elles sont très au-dessus des choses sensibles, que nous connaissons tout d'abord. Ces causes suprêmes sont très intelligibles en soi, elles sont le principe et la fin de tout, par elles tout s'éclaire ; mais elles sont difficiles à connaître pour nous, parce qu'elles sont très éloignées en sens, qui sont le point de départ de notre connaissance². Aussi la sagesse métaphysique à cause

de sa difficulté ne nous est accessible qu'après l'étude des autres sciences philosophiques, après celle de la logique et de la philosophie de la nature.

3° Pourquoi dit-on que le sage sait ce qu'il connaît avec une plus grande certitude que les autres hommes ? — Encore pour le même motif : parce qu'il connaît les causes premières, les plus universelles, qui permettent d'assigner les raisons suprêmes des choses, raisons qui peuvent se rattacher aux notions premières et aux premiers principes, qui sont la source de toute certitude. Si l'on saisit le sens profond du principe de causalité : tout ce qui arrive à l'existence exige une cause, on voit qu'en dernière analyse est exigée une cause non causée, qui n'est pas arrivée à l'existence, mais qui existe par soi et est Acte pur. Si l'on saisit de même le sens profond du principe de finalité : tout agent agit pour une fin proportionnée, on est conduit à voir qu'il y a subordination des agents et des fins et que l'agent suprême doit agir pour la fin dernière de l'univers. Si l'on admet enfin, avec Anaxagore, que l'ordre ne se peut expliquer sans une intelligence ordonnatrice, il faut admettre aussi que l'ordre de l'univers suppose une Intelligence suprême, qui est la Pensée même éternellement subsistante.

4° Pourquoi dit-on encore que le sage plus que personne peut enseigner ? — Parce que enseigner c'est donner à d'autres la science ou connaissance

par les causes. C'est donc parce que le sage connaît les causes suprêmes qu'il peut enseigner plus que quiconque. La sagesse est ainsi la science la plus doctrinale, « *ilia scientia est magis doctrix vel doctrinalis, quae magis considerât causas* ». »

Nous sommes ici singulièrement loin de ce que dit l'empirisme nominaliste ou le positivisme, qui soutient que la métaphysique, loin d'être la science suprême, n'est même pas la dernière des sciences, mais seulement une collection d'hypothèses invérifiables.

Mais le positivisme est la négation de toute philosophie, du fait que pour lui notre connaissance ne saurait s'élever au-dessus de l'expérience externe et interne, ce qui revient à confondre l'intelligence avec les sens, au moins avec les plus élevés des sens internes, avec l'imagination et la mémoire sensitive, et à confondre par suite l'intelligible avec le sensible, l'être avec les phénomènes. Le positivisme déclare que les preuves de l'existence de Dieu ****t ^as scientifiques, parce qu'elles ne sont pas vérifiables par l'expérience. Or il est très heureux quelles ne le soient pas, car si elles étaient. Dieuomberait comme les êtres sensibles sous les prises e notre expérience et ne serait plus Dieu, Cause suprême et fin dernière.

5 Pourquoi dit-on que la sagesse plus que toute autre connaissance est aimée par le sage pour elle-

n(lépendamment de l'utilité matérielle qui n arrive? Parce que l'homme, qui aime la vérité Pour elle-même, aime surtout la Vérité suprême, l trouve dans la connaissance des causes les Rus élevées, et qui est la source éminente de toute

† SaWi Thomas, in I Met., c. II, lect. II.

intelligibilité et de toute vie intellectuelle et morale.

6° Enfin, pourquoi dit-on qu'il appartient au sage d'ordonner les choses comme il convient, soit dans le domaine de la théorie, soit dans celui de la pratique? — Toujours pour la même raison : parce qu'il connaît les causes les plus élevées, la fin dernière, qui est le principe de tout ordre, puisque à elle tout doit se subordonner. Saint Paul dira dans l'ordre de la grâce : « Spiritualis homo judicial omnia et ipse a nemine judicatur. » I Cor., n, 15.

Que reçoit la sagesse des autres sciences et de
l'expérience ?

On objectera peut-être avec l'empirisme nominaliste et l'idéalisme subjectiviste : La métaphysique, de l'aveu même d'Aristote, n'est pourtant pas la première des sciences dans l'ordre d'invention, et donc, dans cet ordre, elle suppose d'autres sciences et reçoit d'elles des notions nécessaires ; elle leur est donc subordonnée. Elle reçoit de la logique les notions de démonstration, de principe démonstratif, d'induction ; elle reçoit de la philosophie de la

l'art de devenir — elle reçoit de la psychologie les notions mêmes du concept, de l'intellection, qui lui reçoivent de ces sciences les notions est subordonnée à elle, et nécessaire, la métaphysique

un être —

physique — selon Aristote : la métaphysique considère la matière de sa connaissance, mais non pas ses principes, ni ses

notions premières à elle. Au contraire, c'est à la lumière des notions absolument primordiales, relatives à l'être intelligible pris dans toute son universalité, et à la lumière des tout premiers principes quelle éclairé d'en haut les notions inférieures quelle emprunte aux autres sciences. Et donc elle ne se subordonne pas à elles, mais au contraire elle les juge d'en haut.

Ses premiers principes, ceux de contradiction, de causalité, de finalité, la métaphysique les trouve en approfondissant la première appréhension intellectuelle de l'être intelligible, qui est le premier objet de l'intelligence, connu d'emblée par elle dès son premier contact avec les choses sensibles, saisies par les sens.

Et ces tout premiers principes, nécessaires et absolument universels, supposés par les autres sciences, la métaphysique les analyse, les formule rigoureusement et les défend contre ceux qui les nient. Elle reste ainsi supérieure aux autres disciplines, même à celles qui lui fournissent la matière de sa considération, matière qu'elle juge d'en haut dans une lumière supérieure.

On insistera peut-être en disant : Mais selon l'opposé de Platon, notre connaissance intellectuelle dépend des sens, non pas accidentellement, mais nécessairement, et donc elle ne peut pas être plus certaine que la

sensation ; par suite la métaphysique ne saurait être plus certaine que l'expérience et les sciences dites expérimentales.

A cela encore il faut répondre, selon Aristote et selon saint Thomas : Notre connaissance intellectuelle dépend nécessairement des sens, d'une façon matérielle et extrinsèque, oui, d'une façon formelle et intrinsèque, non. Comme l'explique bien saint Thomas, Ia, q. 84, a. 6 : « La connaissance sensible ne peut être la cause totale et parfaite de la connaissance intellectuelle, sed magis quodammodo est materia causae, elle est plutôt comme la matière de la cause. » — En quel sens ? En ce sens que l'intelligible n'est qu'en puissance dans les choses sensibles, il ne devient formellement intelligible en acte que sous la lumière intellectuelle, appelée par Aristote « intellect agent » ; alors seulement l'intelligible apparaît à l'intelligence capable de le connaître ; il lui apparaît dans une lumière intellectuelle très supérieure à la lumière sensible.

C'est pourquoi saint Thomas écrit, Ia, q. 84, a. 5 : « Comme on dit que nous voyons les couleurs dans le soleil ou par lui, il faut dire que l'âme humaine connaît intellectuellement tout dans les raisons éternelles, par la participation desquelles elle connaît. La lumière naturelle de l'intelligence, qui est en nous, est en effet une certaine similitude participée de la lumière créée qui contient les raisons éternelles des choses. »

Aussi notre intelligence peut-elle abstraire ab hic a nature des choses et la considérer sub specie aeternitatis. La nature du lion ou celle du lis est ainsi pour notre intelligence ce que le lion et le lis étaient appelés à être de toute éternité rô

ri Ip elrai, quod quid erat esse; c'est là un intemporel presque intraduisible.

Mais en dehors de la lumière naturelle de l'intelligence, nous avons besoin des idées abstraites (par cette lumière même) des choses sensibles.

De la sorte LA certitude métaphysique de la valeur réelle des premiers principes de contradiction, de causalité, etc. (de leur valeur comme lois, non seulement de l'esprit, mais de l'être) est fondée formellement et intrinsèquement, non sur la sensation nécessairement prérequise, mais sur l'évidence intellectuelle de ces principes dans la lumière naturelle de l'intelligence. Cependant cette certitude métaphysique est aussi fondée matériellement et extrinsèquement sur la sensation et son objet. C'est bien la signification de la parole profonde de saint Thomas, Ia, 84, a. 6 : « Sensibilis cognitio non potest dici totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae ». La forme de la cause (forma causae) est la lumière naturelle de l'intelligence dans laquelle nous connaissons l'être intelligible, comme nous connaissons les couleurs dans la lumière du soleil.

Si au contraire la certitude intellectuelle des premiers principes était fondée formellement et intrinsèquement sur la sensation, l'empirisme nominaliste des positivistes serait la vérité. L'intelligence ne pourrait juger d'en haut de la valeur de la sensation, ont elle se sert. Au contraire elle la juge dans la lumière des premiers principes, en disant une sensation de rien de senti (vera sensatio sine reali sensato) est impossible¹, de même une sensation sans cause et sans finalité.

¹ Le texte de saint Thomas, III^e. q. 76, a. 8, comme le

L'intelligence peut ainsi juger d'en haut la sensation et l'expérience, parce qu'elle n'atteint pas seulement le sensible abstrait, la couleur abstraite, le son abstrait, l'étendue abstraite, mais l'être intelligible, abstrait des choses sensibles, l'être intelligible qui comme tel n'est point sensible et ne peut être saisi par les sens ni par l'imagination. Celle-ci est incapable de saisir de même la causalité efficiente comme telle, ou la finalité, car, si elle atteint la couleur ou le son, elle ne peut atteindre l'être et les raisons d'être des choses.

Il reste donc que la sagesse métaphysique n'est nullement subordonnée aux sciences qu'elle utilise. Elle leur est supérieure et les juge d'en haut. C'est même pour cela qu'elle peut les utiliser, au sens exact du mot *uti*. Seul en effet le supérieur se sert de l'inférieur et non e converso.

La métaphysique peut ainsi juger les autres sciences et elle ne peut être jugée elle-même par aucune autre, « *et ipsa a nemine iudicatur* » dans l'ordre naturel.

La définition réelle de la sagesse.

Nous sommes ainsi conduits à la définition, non plus seulement nominale, mais réelle, de la sagesse :

J J*?? * des choses Par leur Cause suprême;
res ermes : la science capable de faire

connaître les raisons suprêmes des choses. Au livre XII de la Métaphysique, Aristote montre que Dieu est la fin de l'univers, et au l. I, c. 3, il fait un grand éloge d'Anaxagore qui apparut comme un sage parmi des hommes ivres, lorsqu'il dit que l'univers demande une Intelligence suprême qui l'ait organisé.

Nous avons maintenant le caractère foncier qui rend intelligibles les diverses notes réunies dans la définition descriptive du sage, définition qui répond au sens que l'on donne communément à ce terme pour le distinguer de tout autre.

Il suit de là que l'objet propre ou formel de la métaphysique est l'être intelligible en tant qu'être, et non pas en tant que mobile¹. Son objet, propre c'est le réel comme réel. Ici le réel intelligible est abstrait, non seulement de cette matière individuelle (comme lorsqu'on considère, non pas cette eau, mais leau en général, ou la mutation substantielle en général), mais de toute matière², si bien qu'on peut l'attribuer à l'esprit et même analogiquement à Dieu, Premier Être.

Tandis que les autres sciences considèrent l'être

sous un aspect particulier (laphysique, l'être mobile; la mathématique l'être quantitatif ou la quantité), la métaphysique doit considérer l'être comme être et les premiers principes de l'être dont se servent les autres sciences, sans traiter de ces principes *ex professo*. Ce domaine ne saurait rester inexploré. La métaphysique doit donc traiter du réel comme réel.

Il ne saurait en être autrement si la métaphysique est la connaissance des choses par leur cause suprême. En effet, comme le montre Aristote (*Métaph.*, l. IV, c. i), toute cause, non pas individuelle, mais générale, par laquelle s'explique un effet général, comme la vie végétative à la surface de la terre, correspond de soi à la nature de cet effet. Si ce vivant, père de tel autre, est cause de l'arrivée à l'existence de cet autre, il ne saurait rendre compte de la vie qui est contingente en lui, comme en son fils. Il faut qu'il y ait une cause générale et supérieure de l'existence de la vie végétative qui se constate à la surface de la terre, de même il faut une cause éminente de la vie sensitive, de même une cause encore supérieure de la vie intellectuelle. Enfin il faut qu'il y ait une cause suprême de l'être des choses, qui est cause de leur existence et de leur être.

Or, nous avons vu, la métaphysique est la connaissance de toutes choses par leur cause suprême. Donc elle a pour objet propre et formel l'être en tant qu'être des choses, et elle l'explique par ses causes suprêmes (efficiente et finale). Aristote commente : « La métaphysique doit donc chercher les

premières causes de l'être en tant qu'être des choses. » [Métaph, l. IV, c. i). Il formule ainsi de nouveau le principe d'où saint Thomas déduira (Ia, q. 45, a. 5) que Dieu seul peut créer, car l'effet le plus universel (l'être de toutes choses) ne peut être produit que par la Cause la plus universelle.

C'est le terme de la chasse à la définition, *venatio definitionis*. Du concept très confus de sagesse (quelque chose d'excellent dans l'ordre de la connaissance) nous sommes passés au concept distinct. C'est le même concept sous deux aspects différents, comme c'est le même être qui est d'abord enfant, puis homme fait.

Le passage du concept confus, exprimé par la définition nominale, au concept distinct, exprimé par la définition réelle, s'est fait par induction comparative ascendante, c'est-à-dire en comparant la chose à définir, confusément connue, avec les choses semblables et dissemblables, ici avec les modes infimes de connaissance et avec les modes plus élevés. Cette induction comparative ascendante rejoint la division descendante des divers modes de connaissance : la connaissance est soit sensitive, soit rationnelle, et celle-ci à son tour est une connaissance soit par les causes prochaines, soit par les causes les plus élevées. La dernière seule mérite le nom de sagesse, si l'on veut conserver le vrai sens de ce mot, déjà indiqué dans la définition nominale.

Au terme de cette *venatio definitionis realis*, de cette chasse à la définition, comme dit Aristote en

en donnant les règles¹, le concept confus, qui était le principe directeur de la recherche ascendante et descendante, se reconnaît lui-même dans le concept distinct, comme un homme d'abord à moitié endormi se reconnaît lui-même, lorsque pleinement éveillé, il se regarde dans un miroir. La recherche de la définition est ainsi l'œuvre de l'intelligence, du votif, plus que de la raison discursive².

Cet exemple de la recherche des définitions montre bien selon quelle méthode Aristote a établi la définition de l'âme, celle de l'homme, celle des différentes vertus comme la prudence, la justice, la force, la tempérance, celle de l'art : « *recta ratio agibilium* » et plusieurs autres. Il a précisé ainsi la méthode à laquelle avait recours Socrate, qui était préoccupé d'abord de bien définir ce dont on discute, de déterminer au moins le sens que l'on donne aux termes dont on se sert communément, et sans lesquels

le langage et la pensée sont impossibles. Il réduisait ainsi les sophistes à se servir des mots selon un sens déterminé, ou à garder un profond silence.

Il suit de la définition donnée de la sagesse qu'elle a, comme la vérité qu'elle connaît, une valeur en soi, indépendamment de l'utilité pratique qui en dérive et de tout profit matériel. Si l'on dit qu'elle est « inutile », c'est parce qu'elle est au-dessus de l'utile et non pas au dessous. Or ce qui est au-dessus de l'utile et du délectable, c'est l'honnête, qui mérite d'être aimé pour lui-même, indépendamment des avantages ou de la délectation qu'on y trouve. De plus, ajoute Aristote, la sagesse, qui est la connaissance la plus haute et la plus honorable, est plus divine qu'humaine : « On a pu, dit-il, avec toute raison trouver que la possession de cette science est au-dessus de l'humanité, car la nature de l'homme est esclave de mille façons². Au dire de Simonide, « il n'y a que Dieu qui puisse jouir de ce privilège de la sagesse ». Mais l'homme se manquerait à lui-même, s'il ne cherchait pas de cette haute connaissance ce qu'il peut parvenir à en posséder... Et ce moins qu'il en possédera sera supérieur à toutes les autres sciences³. »

Aristote a bien montré [Métaph., l. VI, c. i) Que la métaphysique diffère spécifiquement et de

la mathématique et de la philosophie de la nature, par sa manière de définir et par suite de démontrer (la démonstration repose sur la définition), car elle abstrait de toute matière, abstrahit ab omni materia. Elle considère dans le sensible les caractères fonciers qui se retrouvent dans l'ordre suprasensible.

La philosophie de la nature abstrait seulement de la matière individuelle ; elle considère, non pas cette mutation substantielle, mais la mutation substantielle, la génération et la corruption, non pas cette plante et cet animal, mais la vie végétative, et la vie sensitive et leurs quatre causes : formelle, matérielle, efficiente et finale. C'est le premier degré d'abstraction.

La mathématique abstrait des qualités sensibles et du mouvement (par suite de la cause efficiente et de la cause finale) pour ne considérer que la quantité, soit continue, soit discrète : les figures et les nombres et leurs propriétés. C'est le second degré d'abstraction, auquel participe la physique-mathématique.

La métaphysique procède selon le troisième degré d'abstraction ; elle abstrait de toute matière, et considère, dans les choses sensibles, les caractères intelligibles les plus universels et les principes absolument nécessaires qui se retrouvent dans l'ordre suprasensible : l'être intelligible, l'unité, la vérité, la bonté, y. , **té' la substance- la qualité, la causalité. Bref; l'intelligible est connu par abstraction ia

donc l'intelligible supérieur par l'abstraction dé

On voit par là que pour découvrir la Cause
 e®T! " * I«» * » * » **ITS**

et de l'homme, il ne faudra pas, comme l'a fait Spinoza, procéder en métaphysique selon la méthode mathématique, qui abstrait de la cause efficiente et de la cause finale. Il ne faudra pas non plus vouloir réduire l'ontologie à la psychologie, l'être intelligible au cogito cartésien, ni ramener comme Leibniz, l'être intelligible à la force consciente d'elle-même, à la monade. Il faudra au contraire concevoir le cogito et la pensée en général par rapport à l'être intelligible, et définir la force et l'action par rapport à l'être qui peut agir et à celui qui peut être produit, *operari sequitur esse*. A la lumière des premiers principes de la raison et de l'être, la métaphysique s'élève ainsi à la Cause première, qui n'a pas besoin d'être mue pour agir, parce qu'elle est son action même, *est suum agere*, ce qui suppose qu'elle est l'Être même, *est suum esse* (*operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi*) : *Ego sum qui sum* ». (Cf. Saint Thomas, Ia, q. 3, a. 4).

LES DEUX SAGESSES SURNATURELLES

On se rend mieux compte de ce qu'est la sagesse métaphysique en la comparant à deux sagesse d'ordre supérieur, qui peuvent la juger elle-même *ex a^o* : nous voulons parler de la théologie et du don de sagesse.

théologie, son objet, sa lumière, sa racine dans
la foi infuse.

La théologie est une sagesse d'ordre surnaturel,

parce qu'elle suppose nécessairement la foi infuse, qui est comme sa racine puisqu'elle a pour but : 1° d'expliquer ou d'analyser conceptuellement les vérités révélées ou de foi, pour les bien entendre, contrairement aux déformations de l'hérésie, et 2° d'en déduire d'autres vérités qui y sont virtuellement contenues, et appelées conclusions théologiques proprement dites, fruit d'un raisonnement non pas seulement explicatif, mais objectivement illatif.

La distinction des vérités révélées et des autres vérités déduites de la révélation est la clef du problème de l'évolution du dogme, où il faut bien éviter de confondre ce que l'Église condamne infailliblement comme erroné avec ce qu'elle condamne comme hérétique. C'est seulement dans ce dernier cas que la proposition contradictoire est un dogme de foi.

Le travail d'analyse conceptuelle (qui est la partie la plus importante des traités théologiques de la Trinité, de l'Incarnation, des Sacrements, de la grâce, etc.) et celui de déduction des conclusions théologiques sont un travail humain fait sur les données de la révélation, ou donné révélé. En ce sens la théologie, comme le dit saint Thomas, *acquiritur studio humano* 1 et n'est pas un *habitus injus*, une science infuse.

Cependant la théologie, du fait qu'elle a sa racine dans la foi infuse, est une sagesse d'ordre surnaturel. Elle a pour objet propre, non pas l'être en tant qu'être de toutes choses, non pas non plus Dieu comme être, premier être, et auteur de notre nature, mais Dieu comme Dieu, Dieu dans sa Déité ou sa vie intime, naturellement inconnaissable, Dieu connu par la révélation divine, Dieu auteur de la grâce et de la gloire ou béatitude éternelle, essentiellement surnaturelle. C'est bien ce que dit saint Thomas, *ia, q. i, a. io* : « *Sacra doctrina propriissime determinât de Deo, secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur ad Rom. I, « Quod notum est Dei, manifestum est illis ») sed etiam quantum ad id quod non est per se, sed solum per revelationem*

communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia. »

Cet objet, Dieu et sa Déité, en sa vie intime, obscurément connu par la foi, avant de l'être clairement par la vision, la théologie l'atteint sous la lumière de la révélation dite virtuelle, parce que, après avoir analysé conceptuellement les vérités révélées, elle déduit les autres vérités qui y sont virtuellement contenues.

D'où il suit qu'on ne peut se faire une juste idée de l'élévation de la théologie (science de la foi, ou des données de la révélation) que si l'on a une juste idée de la foi infuse et de sa certitude éminente, essentiellement surnaturelle, supérieure en soi, malgré l'obscurité de l'objet cru, à la certitude métaphysique.

Nous avons dit un peu plus haut que la certitude métaphysique de la valeur réelle des premiers principes de contradiction, de causalité, etc., est fondée formellement et intrinsèquement sur l'évidence intellectuelle de ces principes, et qu'elle est fondée matériellement et extrinsèquement sur la sensation.

Ici, comme l'explique fort bien saint Thomas* la certitude essentiellement surnaturelle de la foi infuse aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation rédemptrice est fondée formellement et intrinsèquement sur l'autonté de Dieu révélateur, sur la Vérité première révélatrice, à laquelle la foi infuse adhère

**ST* I-II, q. 1, a. 2, ad 2. Et elle est fondée matériellement et extrinsèquement sur les signes de la

révélation divine, qui sont les miracles, les prophéties accomplies, la vie admirable de l'Église, etc.

Comme la vue saisit par un même acte la couleur et la lumière qui rend la couleur actuellement visible, comme l'intelligence naturelle saisit par un même acte un principe et la lumière qui en montre la vérité, ainsi la foi infuse adhère surnaturellement par un même acte aux mystères révélés et à Dieu qui les révèle, selon la proposition de l'Église. « Creiere Deo (revelanti) et Deum (revelatum) est mus et idem actus », dit saint Thomas¹.

C'est ce qui fait que la foi infuse, malgré l'obscurité de son objet, est plus certaine en soi que l'adhésion naturelle aux premiers principes. « Dicitur esse certius (in se) illud, quod habet certiore causam. Et hoc modo fides est certior tribus praedictis (sapientia metaphysica, scientia et intellectu primorum principiorum), quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicata rationi humanae. » — La foi infuse, à raison de l'obscurité de son objet, ne l'atteint pas d'une façon aussi connaturelle et satisfaisante que l'intelligence naturelle atteint les principes évidents, c'est bien sûr ; mais, malgré cela, son motif formel (qui est la Vérité première révélatrice, à laquelle elle adhère surnaturellement et infailliblement) produit une certitude plus haute que toute certitude naturelle.

Et c'est pourquoi la théologie, qui a sa racine dans la foi infuse, tout en étant moins certaine que la foi, est plus certaine que la métaphysique, et peut juger d'en haut celle-ci en se servant d'elle, comme le supérieur se sert (utitur) de l'inférieur.

¹ Saint Thomas, II^e II^e, q. 2, a. 2, c. et ad i^o.

Tout au moins elle juge que telle proposition métaphysique ne s'oppose en rien aux vérités révélées, mais qu'au contraire elle leur est conforme. En ce sens, saint Thomas écrit, I^o, q. i, a. 2 : « *Propria hujus scientiae (theologiae) cognitio est, quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum.* »

La foi infuse est très supérieure à la théologie « quae acquiritur studio humano », mais elle communique quelque chose de sa certitude à la science qui dérive d'elle, et qui est par suite une sagesse supérieure à la sagesse métaphysique.

Confortation de la métaphysique par la révélation divine.

Comme on le voit dans la philosophie chrétienne, la métaphysique peut être grandement affermie d'en haut par la révélation divine.

He ^ Sag@sse métaPhysique, même pour les choses et <,,v07e f e^6' re?oit une confortation (objective C'est af 5 d6 k foi infuse ^ de la théologie, tence de Dieu ^ .ceiIltudf démonstrative de l'exis- celui-ci devient v. , , ermie chez un philosophe si devrent chrétien. La foi '^confirme d'en

haut son adhésion naturelle aux preuves qu'il connaissait déjà.

Saint Thomas a parlé souvent de cette confortation, par exemple, II^o IIae, q. i, a. 5, ad 7^m ; q. 2, a. 9, ad 3 . Quodl. II, 6.

Cette confortation est manifeste en particulier pour l'idée de création libre ex nihilo, à laquelle la sagesse métaphysique pourrait parvenir, mais à laquelle elle n'est pas parvenue même chez les Grecs, chez le peuple le mieux doué pour la spéculation philosophique. Au contraire à la première ligne de la Genèse, il est révélé : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » C'est la marque de l'intelligence divine sur la Bible dès les premières paroles du premier livre.

Aristote a bien affirmé avec certitude au l. XII de sa Métaphysique, que Dieu, Acte pur, est cause finale de l'univers : tout agent agit pour une fin, pour un bien, et tend vers le bien suprême connu ou inconnu. Au l. I, c. 3, du même ouvrage, il avait fait un grand éloge d'Anaxagore, parce que celui-ci a proclamé la nécessité de l'Intelligence première qui a ordonné le monde. Aristote n'a jamais nié que Dieu soit dans l'ordre d'efficience premier moteur et même d'une certaine façon cause des êtres. Il le laisse même plutôt entendre, en particulier Métaphysique, l. VI, c. I, 1026, a. 17 : « Toutes les premières causes sont nécessairement éternelles, mais surtout les causes immobiles et séparées, car ce s^ont les cames des choses visibles. » C'est sur ce texte que saint Thomas a noté : « Ex hoc auctor apparet manifeste falsitas opinionis illorum qui Posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae coeli, sed solum motus ejus. »

Mais Aristote ne s'est pas élevé à l'idée explicite de création libre ex nihilo, pas même à l'idée de création ab aeterno. Il y avait là deux difficultés qui chez lui n'ont pas de réponse : 1^o Comment un être, même un grain de sable, peut-il être produit, non pas par transformation d'une matière préexistante, mais tout entier, de rien ? 2^o Comment l'Acte pur immobile qui, s'il agit par manière d'efficience sur le monde, paraît agir toujours de la même manière, aurait-il produit le monde librement, par un acte libre qui aurait pu ne pas être en lui, et de telle sorte qu'il aurait pu ne pas créer ou créer un autre monde que celui-ci ?

Ces questions qui n'ont pas de réponse chez Aristote, la trouvent dans la Somme théologique de saint Thomas, Ia, q. 19, a. 3, a. 4, 5, 8 ; q. 22, a. 1, 2, 3 ; q. 45, a. 1, 2, 3, 4, 5 ; q. 46, a. 1, 2, 3 ; q. 104, a. 1, 2, 3, 4. On voit là la supériorité de la philosophie chrétienne. De même pour la certitude de l'immortalité de l'âme.

Le don de sagesse et la connaissance quasi expérimentale de Dieu.

Mais il est encore une autre sagesse, qui est supérieure à la sagesse acquise, que nous appelons théologie. C'est la sagesse infuse ou don de sagesse, la sagesse des saints.

Saint Thomas dit très clairement, I^a q. 104 a. 6

comme celui qui a une vertu (la chasteté, par ex.) juge bien de l'objet de cette vertu car il y est incliné. En ce sens Aristote a dit (Éthique, l. X, c. 5) que « le vertueux est la mesure et la règle des actes humains », il en a un jugement droit. — Mais il y a une autre manière de juger, c'est celle de celui qui, instruit des choses de la science morale, peut porter un jugement droit sur les actes de telle vertu, même s'il ne la possède pas.

« Au sujet des choses divines, la première manière de juger (par inclination ou sympathie) appartient à la sagesse, qui est un don du Saint-Esprit, selon cette parole de saint Paul, I Cor., II, 15 : « L'homme spirituel juge de tout et il n'est lui-même jugé » par personne. » Et Denys (Noms divins, c. II, 9) dit de Hiérothée qu'il connaissait les choses divines non seulement par l'étude, mais par l'impression divine, ou *firov fiaOùv, àWà /cal iraOwv tà Qela*, non solum discens, sed et patiens divina. — La seconde manière de juger appartient à la science théologique qui s'acquiert par l'étude, bien que ses principes nous soient connus par la révélation. » La première manière est par connaturalité ou sympathie, la seconde est « secundum perfectum usum rationis ».

En traitant ex professo du don de sagesse, saint Thomas. II^o Hae^o q^o a. 1 et 2, précise cet enseignement. Dans l'article 1, il parle surtout de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit d'où procède cette connaissance infuse, inspiration à laquelle le don de sagesse nous rend docile. A l'article 2, il parle surtout de la sympathie ou connaturalité aux choses divines, fondée sur la charité infuse, con-

naturalité dont se sert l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, pour nous montrer combien le Seigneur est bon (*gustate et videte quoniam suavis est Dominus Ps. 33, 9*). Du fait que le Saint-Esprit nous inspire une affection toute filiale pour Dieu (amour infus), les mystères révélés par Lui nous apparaissent non seulement vrais parce que révélés, mais bons et souverainement conformes à nos aspirations, surtout aux aspirations surnaturelles que la grâce suscite en nous. Ainsi les disciples d'Emmaüs dirent : « N'est-il pas vrai que notre coeur était brûlant au-dedans de nous, lorsqu'il nous parlait en chemin et nous expliquait les Écritures ? » Luc, XXIV, 32.

Du fait que nous aimons actuellement les mystères révélés de l'Incarnation et de la Rédemption, il y a actuellement en nous une relation de conformité de ces mystères à nos dispositions intimes, ou plutôt de celles-ci à eux, et par suite sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, ces mystères nous apparaissent non seulement comme croyables parce que révélés, mais comme souverainement aimables et dignes d'un amour qui devrait devenir toujours plus pur et plus fort¹. Par là la sagesse infuse goûte

même ce qu'il y a de plus obscur en ces mystères et ce qui ne saurait être exprimé, car cela même est divin et souverainement bon ; c'est même ce qu'il y a de plus ineffable et de plus intime dans la vie intime de Dieu. C'est ce qui faisait dire à sainte Thérèse : « J'ai d'autant plus de dévotion ou d'amour pour les mystères de la foi, qu'ils sont plus obscurs ». Elle savait que cette obscurité diffère absolument de celle de l'absurdité ou de l'incohérence, et qu'elle vient d'une lumière trop forte pour nos faibles yeux.

La splendeur de cette sagesse infuse est incomparable chez les grands contemplatifs.

On a très justement dit à leur sujet : « Il y a une certaine sagesse inférieure, qui ose usurper le nom de sagesse, parce qu'elle est assez bornée pour ne pas voir ce qui lui manque. L'étroitesse de son horizon lui fait le don hideux d'être contente d'elle-même.

Le mysticisme est l'autre sagesse, celle d'en haut, qui voit assez loin pour trouver sa vue courte, sa grandeur de la contemplation est le miroir sans tache où elle voit son insuffisance. L'immensité des lieux qu'elle habite lui fait le don superbe du dédain sacré d'elle-même.

Avec ce dédain augmente sa grandeur, et avec sa grandeur augmente sa bonté.

Les majestés aériennes des contemplations embrasées d'un Rusbroek sont plus fécondes que les traînes de la terre, plus douces que la respiration

d'un enfant endormi. Un caractère spécial à la splendeur chrétienne et catholique, c'est que la pratique la suit, comme l'ombre suit le corps.

» Plus le mystère est inscrutable, plus la contemplation est haute, plus le regard du contemplateur est profond pour saisir dans leur abîme les misères humaines, miséricordieux pour inviter, doux pour plaindre, ardent pour aimer, tendre pour secourir! » C'est une image vivante de la conciliation intime des perfections divines : sagesse, justice et miséricorde.

On voit ainsi la différence notable des trois sagesse dont nous venons de parler. Et comme la sagesse théologique, qui a sa racine dans la foi infuse, confirme d'en haut la sagesse métaphysique dont elle fait usage, le don de sagesse principe de la contemplation infuse confirme d'en haut la sagesse théologique, comme on le voit surtout chez les grands docteurs de l'Église, notamment chez un saint Augustin et chez un saint Thomas. C'est con amore et sous une inspiration spéciale du Saint-Esprit qu'ils parlent du mystère de la Trinité et de celui de l'Incarnation Rédemptrice ; ils en parlent comme de ce qui est la vie de leur âme, la vie de leur vie. Et en lisant surtout certaines de leurs pages en particulier dans leur Commentaire sur l'Évangile de saint Jean, on sent qu'ils ont du Dieu vivant, non pas seulement la connaissance abstraite, que donne l'étude de la saine philosophie et dans un ordre supérieur celle de la théologie, mais une *coZisZZe*

quasi expérimentale', celle du don de sagesse, qui grandit en eux avec l'amour de Dieu².

Plus que les philosophes de l'antiquité ils ont eu la certitude des choses divines, et plus qu'eux aussi ils ont eu le sens du mystère qui, nous allons le voir, grandit avec la certitude, au lieu de la diminuer et de la détruire.

ROLE DE LA VOLONTÉ RECTIFIÉE EN DEUX AUTRES ESPÈCES DE CERTITUDE

On trouve deux autres cas importants du rôle de la volonté rectifiée en deux autres espèces de certitude, celle de la prudence et celle de l'espérance.

Il convient d'en dire ici quelques mots, pour voir ce que saint Thomas a pensé de l'esprit de finesse que Pascal aime à opposer à l'esprit géométrique.

D'où vient que des personnes peu instruites, mais de grande vertu, ont un jugement sain et très juste en matière morale, là où plusieurs de ceux qui ont étudié la théologie morale hésiteraient et donneraient à choisir entre deux solutions parfois fort compliquées l'une et l'autre ? — D'où vient que, dans un autre ordre, certains chrétiens ont une espérance si ferme, si certaine, malgré les objections qui se présentent à leur esprit, tandis que plusieurs

de ceux qui ont étudié spéculativement le mystère du salut, se disent : « Suis-je prédestiné ? et si je ne puis répondre à cette question, comment mon espérance peut-elle être certaine ? Comment peut-elle être assurée, si je ne suis pas sûr de mon salut ? »

Saint Thomas a bien considéré ces deux difficultés et il leur donne presque la même réponse, qui nous montre l'importance dans la vie spirituelle de la connaissance par sympathie.

La certitude de la prudence.

En se demandant si la prudence est une vraie vertu intellectuelle, supérieure à l'opinion, saint Thomas se fait en effet (II IIae, q. 57, a. 5, 3^e obj.) cette difficulté : « Une vertu intellectuelle est toujours le principe d'un jugement vrai, jamais ne procède d'elle un jugement faux. Or il ne paraît pas en être ainsi de la prudence, car il n'est guère possible à l'homme d'éviter toute erreur dans le jugement pratique qui doit diriger nos actions qui sont choses contingentes au milieu de circonstances variables; aussi est-il dit dans l'Écriture (Sagesse, IX) que les pensées des mortels sont timides et que notre prudence est incertaine dans ses prévisions. Il ne semble donc pas que la prudence soit vraiment une vertu

stīysr, u'dép ^ i'opini^o - » »

I. d.»ee.,r, l'hruŪaīī! 1) Ifel Tr- 'T?
personnes fort di«ér.,tra l«a Ses à

l'égard des supérieurs, des égaux, des inférieurs ?

A cela saint Thomas répond, *ibid.*, ad 3um : « Le vrai de l'intellect pratique (ou pratico-pratique, c'est-à-dire de la prudence) s'entend en un autre sens que le vrai de l'intellect spéculatif, comme le dit le Philosophe au l. VI de l'Éthique, c. 2. En effet, le vrai de l'intellect spéculatif est constitué par la conformité à la chose extramentale (*per conformitatem ai rem*). Et parce que l'intellect ne peut se conformer de manière infallible à des objets contingents (surtout à des événements futurs qu'il faut prévoir avec prudence), mais seulement à ce qui est nécessaire, par là même les vertus intellectuelles spéculatives (la sagesse, l'habitus des premiers principes, les diverses sciences) ne portent pas sur des objets contingents (et particuliers) mais seulement sur les vérités nécessaires (et universelles). Par opposition, le vrai de l'intellect pratique (ou pratico-pratique, c'est-à-dire de la prudence, distincte en cela de la science morale) est constitué par conformité à l'appétit rectifié, ou à l'intention droite, *per conformitatem ad appetitum rectum*. Cela ne saurait avoir lieu dans l'ordre du nécessaire, qui ne dépend pas de notre volonté, mais bien à l'égard des choses contingentes, qui dépendent de nous, comme le sont les actes humains. »

On peut avoir ainsi sur la moralité de l'acte qu'on a Poser une certitude pratique, quand bien même avec e^e coexisterait une ignorance invincible ou une erreur spéculative involontaire. Ainsi quelqu'un P6 - juger prudemment avec une vraie certitude Pratique qu'il peut prendre tel breuvage qui lui est ert, alors même que ce breuvage (chose humainement imprévisible) aurait été empoisonné.

Le danger de subjectivisme est écarté, car on suppose que l'intention droite de la volonté a elle-même une rectitude fondée dans l'ordre du nécessaire et de l'universel, *per conformitatem ad rem*; car c'est bien dans la conformité à l'objet que consiste la vérité des premiers principes moraux (*syndérèse*) et de la science morale qui en dérive.

La rectitude spéculative des premiers principes moraux et des conclusions nécessaires et universelles de la science morale, ne pouvait descendre directement par voie de raisonnement jusqu'au singulier contingent, qu'est notre acte humain à régler. Ce singulier contingent contient, à raison même de sa singularité et de sa contingence, quelque chose d'ineffable, de mystérieux. Comment déterminer sans erreur en lui le juste milieu à garder hic et nunc, et parfois à garder simultanément dans la fermeté et la douceur, dans la magnanimité et l'humilité, avec les personnes les plus différentes, en des circonstances difficiles où il y a de l'impondérable ?

Cela n'est possible que par l'intermédiaire de l'appétit rectifié *per conformitatem ad appetitum rectum*; c'est-à-dire par la rectitude de la volonté et de la sensibilité, rectitude assurée par les vertus morales, sans lesquelles la prudence ne peut exister.

C'est ainsi que saint Thomas note souvent après Aristote que le vertueux, même s'il n'a pas spécialement étudié la science morale, juge sainement par nature d'inclination, *judicat per modum inclinationis* ce qui convient à la vertu à pratiquer. Celui qui est juste juge bien de ce qui convient à cette vertu, de même celui qui est en même temps humble et magnanime, juge comme il convient

du juste milieu à garder hic et nunc en ces différentes vertus qu'il faut parfois pratiquer au même moment.

C'est bien là une connaissance par sympathie, car du fait que la volonté et la sensibilité sont rectifiées par ces vertus morales, il y a une relation de conformité entre l'homme vertueux et le juste milieu à garder en ces divers actes ; c'est ce qui fait que ce vertueux par une sorte de tact ou de flair, discerne vite ce qui dépasserait la mesure en trop ou trop peu ; il discerne les fausses notes sur le clavier des vertus, et il arrive par une grande discrétion à éviter toute confusion entre la franchise et la brutalité ou la jactance, entre la douceur et la faiblesse, la fermeté et la raideur, la magnanimité et l'orgueil. Il y a des nuances que la connaissance spéculative ne peut déterminer du moins dans le concret, tandis que la connaissance par sympathie les saisit vite et parfois immédiatement.

Ceci nous rappelle la distinction entre l'esprit de mesure et l'esprit géométrique. Pascal dit : « Ce qui que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux, et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de l'arithmétique, et à ne raisonner qu'après avoir bien mesuré leurs principes, ils se perdent dans les subtilités de finesse, où les principes ne se laissent pas manier. On les voit à peine, on les sent plutôt faiblement. On a des Peines infinies à les mesurer à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes. Ces choses sont tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien

net pour les sentir, et juger droit et juste selon ce sentiment... Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusque un certain degré. Et ainsi il est rare que les géomètres soient fins et que les fins soient géomètres... Les fins, qui ne sont que fins, ne peuvent avoir la patience de descendre jusque dans les premiers principes des choses spéculatives... Ils le font tacitement, naturellement et sans art. » On ne saurait mieux décrire cette connaissance par sympathie.

La certitude de l'espérance.

Comme saint Thomas a fait une étude métaphysique du caractère propre de la certitude de la prudence par conformité à la volonté droite, il a étudié de même ce qui constitue la certitude de l'espérance, vertu théologale. C'est un cas des plus frappants du rôle de la volonté dans une certitude très spéciale de l'ordre de l'action.

Saint Thomas étudie ce problème (IIa II^ee, q. x8, a. 4, *Utrum spes viatorum habeat certitudinem*) en se posant cette double difficulté. L'espérance ne semble pas pouvoir être certaine, car elle est non pas dans l'intelligence, mais dans la volonté. De plus ici-bas, sans une révélation spéciale, nul ne peut être certain qu'il est en état de grâce ni qu'il sera sauvé ; plusieurs se perdent, même après avoir espéré. Si donc celui qui espère, n'est pas certain de son salut, comment peut-il avoir une espérance certaine ?

A cela saint Thomas répond : « La certitude se trouve essentiellement dans cette faculté de connais-

sance, qu'est l'intelligence ; mais elle se trouve aussi par participation en tout ce qui est mû infail- liblement vers sa fin par l'intelligence. Ainsi nous disons que la nature (des êtres inférieurs à nous) opère avec certitude, en tant que l'intelligence divine ment infailiblement chacun des êtres de la nature vers sa fin (ainsi l'abeille fait infailiblement sa ruche comme il faut). De même on dit que les vertus morales opèrent plus certainement que l'art, en tant qu'elles sont mues comme naturellement à leurs actes par la raison, ou la prudence. (Ainsi jamais la justice n'est principe d'un acte injuste, ni la vertu de force d'un acte de lâcheté). De même l'espé- rance tend certainement vers sa fin en participant à la certitude de la foi, qui est dans l'intelligence, et qui lui propose son objet. »

Bien que nous ne soyons pas certains de notre salut (il faudrait pour cela une révélation spéciale), notre espérance est certaine, d'une certitude de tendance. Celle-ci n'est pas une certitude spécu-) comme celle de la foi aux mystères révélés, est une certitude pratique, celle d'une tendance, est infailiblement, sous la lumière de la foi, la vraie direction du but à atteindre. Ainsi est certaine la confiance en Dieu infiniment secourable e en ses divines promesses ; car l'espérance s'appuie pncipalement, non pas sur la grâce reçue, mais sur toute-puissance auxiliatrice et sur la miséricorde e_ leu) auxquelles nous croyons infailiblement. t plus l'espérance, vivifiée par la charité, grandit, Pms cette certitude pratique qui lui est propre augmente. Bille se trouve dans la volonté, mais •intelligence n'est pas sans juger de cette relation conformité, qui chaque jour augmente, entre

l'espérance qui s'affermit et Dieu tout-puissant et miséricordieux qui l'inspire.

On le voit, l'intellectualisme de saint Thomas fait en l'homme comme en Dieu une grande place à la volonté et aussi à la liberté. A la liberté divine d'abord: Dieu a créé par un acte souverainement libre et, comme le dit Bossuet, il n'est pas plus grand, ni meilleur, pour avoir créé l'univers. Cela, ni Platon, ni Aristote ne l'ont vu. Malgré la convenance de la création, il n'y aurait eu aucun inconvénient à ce que Dieu ne créât point et il n'y a pas plus de perfection après la création qu'auparavant. En outre saint Thomas, habitué à reconnaître les motifs non infailliblement déterminants de l'élection libre ou du choix, ne craint pas d'affirmer qu'il y a en Dieu des actes de pur bon plaisir, là où il ne saurait y avoir de raison antécédente au choix¹. Par exemple, c'est par un bon plaisir souverainement libre qu'il a choisi la Vierge Marie plutôt qu'une autre vierge pour être la mère de son Fils, à tel moment plutôt qu'en tel autre, en tel lieu plutôt qu'en tel autre, en tel peuple plutôt qu'en tel autre.

De même l'intellectualisme de saint Thomas fait une grande place à la volonté et à la liberté de l'homme, jusque dans cette connaissance par sympathie dont nous venons de parler, notamment dans celle de la prudence qui suppose les vertus morales, et dans celle du don de sagesse qui suppose la charité, et qui grandit en nous avec notre générosité libre et méritoire, c'est-à-dire avec l'amour de Dieu et

CHAPITRE II

LE VERBE ÊTRE, SON SENS PROFOND ET SA PORTÉE

Pour saisir ce que doit être le sens du mystère en métaphysique et en théologie, insistons d'abord sur ce qu'il y a de clair en elles par une analyse métaphysique du verbe être.

Nous avons vu dans le chapitre précédent en quel sens il faut entendre cette proposition si fréquente chez Aristote et saint Thomas : *objectum intellectus est ens*, l'objet de l'intelligence est l'être intelligible. Cela est vrai de l'intelligence en général, mais s'il s'agit de la dernière des intelligences, celle de l'homme, il faut dire qu'elle a pour objet propre le dernier des intelligibles : l'être intelligible de, chose⁶ sensibles; c'est pourquoi elle a besoin d'être unie aux sens pour l'atteindre¹. C'est pourquoi aussi elle ne connaît naturellement, dans l'état -d-el, les réalités spirituelles que dans le miroir des choses sensibles. C'est ce qui fait qu'elle définit ... spirituel d'une façon négative, en l'appelant : immatériel, signe qu'elle connaît d'abord dans la matière. Pour l'esprit pur, au contraire, le matériel est plutôt le « non spirituel ».

Nous avons vu aussi que l'objet de la métaphysique est l'être en tant qu'être des choses, l'être abstrait de toute matière, et susceptible d'être

⁶ Cf. Saint Thomas, 1^o q. 76, a. 5.

attribué à l'esprit créé et analogiquement à Dieu. Cependant la métaphysique le considère encore in specula sensibilium, en quoi elle diffère essentiellement de l'intuition intellectuelle que l'ange a de lui-même et de la vision immédiate de l'essence divine que possèdent les bienheureux.

Si l'on demande comment s'établit cette proposition universelle : « l'objet de l'intelligence (en général) est l'être intelligible », nous répondrons que c'est une proposition évidente par elle-même pour quiconque saisit bien le sens du sujet et du prédicat.

Mais pour arriver à bien saisir le sens du sujet et du prédicat, il faut remarquer inductivement, que notre intelligence a trois opérations : la conception (ou première appréhension), le jugement et le raisonnement, et qu'en chacune de ces trois opérations ce que l'intelligence saisit d'abord c'est l'être intelligible et les raisons d'être des choses. La conception ou notion de quelque chose que ce soit suppose en effet la toute première notion d'être; sans elle il est impossible de concevoir l'unité, la vérité, la bonté, la beauté, la substance, la vie, la qualité, la quantité, l'action, etc. Quant au jugement, ce qui en lui est comme l'âme, c'est le verbe et le voir, se ramène au verbe être ; Pierre court, veut dire : Pierre est courant, hntm le raisonnement exprime la raison d'être, soit de la chose démontrée (s'il s'agit d'une démonstration priori), soit de l'affirmation de l'existence d'une chose (s'il s'agit d'une démonstration a posteriori).

En philosophie, elle est le passage de la conception à la notion distincte, et nous avons vu que toute conception suppose une notion distincte.

On voit par là inductivement, en passant précisément du confus au distinct, qu'il est vrai de dire que l'objet de l'intelligence est l'être intelligible et non pas seulement les phénomènes et leurs rapports relativement constants, exprimés par les lois expérimentales. Au-dessus de celles-ci, il y a les premiers principes de la raison et de l'être, comme celui de contradiction, sans lequel toute pensée, tout jugement et tout raisonnement deviendraient impossibles.

La réflexion métaphysique sur les formes du langage.

Mais ces assertions fondamentales reçoivent une confirmation nouvelle par l'étude philosophique du verbe être, par la réflexion métaphysique sur ce que nous en dit la grammaire, surtout si l'on compare l'un avec l'autre les deux verbes fondamentaux : -te et avoir, et si l'on cherche leur signification profonde, et leurs rapports avec le nom, l'adjectif et l'adverbe.

Il y a une distance infinie entre ces deux propositions. « J'ai la vérité et la vie » et « Je suis la vérité et la vie ». C'est déjà une grande chose de pouvoir dire « J'ai la vérité et la vie » ; je suis sûr de les posséder et de pouvoir les transmettre. Mais celui-là seul a pu dire : « Je suis la vérité et la vie », qui est Dieu même. (Jean XVI, 6)l.

Le même saint Thomas dit : « Solus Deus est suum esse » Dieu seul est son existence. Lui seul

est l'Être même et a pu dire : « Je suis Celui qui suis », ou « Celui qui est¹. » Par opposition tout autre être a l'existence ; il est vrai de dire : Pierre n'est pas son existence. Cela est vrai avant la considération de notre esprit, et comme le verbe est exprime l'identité réelle du sujet et du prédicat, lorsqu'on dit : « Dieu est l'être même », la négation non est nie cette identité réelle, lorsqu'on dit : « Pierre n'est pas son existence, mais il a seulement l'existence. » « In solo Deo essentia et esse sunt idem ». Il y a un abîme entre être et avoir.

Aux yeux du théologien, le traité de la Trinité se peut de même résumer ainsi : Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu*. Mais le Père n'est pas le Fils, car nul ne s'engendre lui-même, et le Père et le Fils ne sont pas le Saint-Esprit³.

De même encore toute la doctrine de la transsubstantiation est contenue dans le sens vrai du verbe être en cette proposition : « Hoc est enim corpus meum⁴ ».

Cette différence profonde du verbe être et du verbe avoir, et aussi celle de l'affirmation cela est et de la négation cela n'est pas, invitent le philosophe à réfléchir sur les formes du langage et sur

Deus ad Moysen : Ego sum

les trésors cachés dans les règles de la grammaire communément admises par tous, pour l'expression correcte du jugement.

La partie de la grammaire qui intéresse le plus le philosophe est la morphologie, qui indique les variations que les mots subissent dans leurs formes pour exprimer les diverses modifications de la pensée. Il doit s'intéresser particulièrement aussi à la grammaire comparée, qui étudie tout un groupe de langues, et qui, plaçant chaque idiome à son rang dans l'histoire, entouré de ses dialectes et des langues congénères qui l'expliquent, le considère dans son développement et ses transformations.

Mais surtout le métaphysicien doit étudier attentivement le verbe, qui exprime l'état ou l'action ; il doit considérer ce qui distingue les deux espèces de verbes : 1° les actifs ou transitifs, susceptibles de devenir passifs et réfléchis ; 2° les neutres ou intransitifs, auxquels se rattachent les verbes impersonnels.

Dans ces deux grandes classes enfin il faut considérer les deux verbes qui ont la plus grande importance : Être et Avoir. Être est un verbe neutre, qui est à la base de tous les autres verbes, et donc de tous les jugements ; il correspond à l'objet même de l'intelligence, en tant qu'elle se distingue des sens- seul un être intelligent peut saisir le sens de ce petit mot est.

Le verbe avoir est un verbe actif et, en français comme en plusieurs autres langues modernes, il a avec le verbe être, la propriété de servir à la conjugaison des autres verbes et d'entrer dans la formation de certains temps. De là leur nom de verbes auxiliaires.

Le verbe se retrouve dans toutes les langues, car

il est l'élément indispensable de toute proposition, le lien de nos idées; en particulier le verbe être, base de tous les autres, est l'âme du jugement, et par suite du discours.

On pourrait faire une étude philosophique ou pseudophilosophique des règles de la grammaire du point de vue nominaliste, ou du point de vue conceptualiste, ou encore de celui du réalisme traditionnel.

Le nominalisme radical réduit le concept à une image composite accompagnée d'un nom commun, et ne saurait par suite s'élever à l'être intelligible.

Le conceptualisme subjectiviste réduit le concept d'être et les autres concepts à une forme subjective de notre esprit, dont la valeur réelle resterait au moins douteuse.

Pour le réalisme traditionnel la notion d'être a une valeur réelle, et les premiers principes impliqués dans cette notion sont lois de l'être et non seulement lois de l'esprit. C'est donc sous la lumière intellectuelle de la notion d'être et des principes premiers que le réalisme fait une étude philosophique des règles de la grammaire. Loin de s'y asservir comme le nominalisme, il les domine et découvre les trésors qui y sont cachés.

est ce qu'a fait souvent Aristote, en particulier dans les Catégories, c. 1 et 5, qui traitent des notions, l'1 c 1 U ^lemen^as ou de Interpretatione, (in 'i ' 4l ?Ul Parlent des propositions, expression oh ūfZ ' 6t danS sa ^«Physique, l. V, c. 7- de l'être^ n^6 et ^ustlfie la division des catégories ou d'emploi **STS** d'attribûltimS

Toute proposition se compose au moins de deux tenues, le sujet et le prédicat, réunis par la copule, qui se ramène au verbe être. Il arrive pourtant qu'une proposition s'exprime d'un seul mot, par exemple : *sum*, je suis, ou *amo*, j'aime ; mais le sens en est : *ego sum existens* et *ego sum amans*, je suis existant, je suis aimant.

Le verbe, comme l'indique son origine (*verbum*), est le mot par excellence, celui qui est le terme essentiel de la proposition ; celle-ci peut se ramener à lui. Exemple : *résiste*, *parle*, *agis*.

Les personnes : *je*, *tu*, *il*, *nous* apprennent par qui est faite l'action exprimée par le verbe, ou à qui est attribué l'état, qu'il signifie.

Le mode est la manière dont le verbe présente l'état ou l'action qu'il exprime : l'indicatif, le conditionnel, l'impératif, le subjonctif, l'infinitif.

Le temps est la forme que prend le verbe pour marquer à quel moment se fait la chose dont on parle ; le présent, le passé et le futur sont par suite les trois temps principaux. Tandis que le nom (*Dieu*, *homme*, *vertu*) fait abstraction du temps, le verbe (à l'exception de l'infinitif) exprime le temps qui mesure l'état ou l'action : *je suis*, *j'étais*, *je serai* ; *j'écris*, *j'écrivais*, *j'écrirai*.

Ainsi les personnes, les modes, les temps nous apprennent par qui, comment et quand l'action est faite, ou à qui, comment et quand l'état est attribué.

Cette structure grammaticale de toute proposition

correspond à la structure même du jugement que la proposition exprime, et le jugement vrai correspond lui-même au réel, c'est-à-dire soit à l'existence des choses, soit à leur nature, soit à leur état ou à leur action ou passion.

Aristote aime à dire pour exprimer son réalisme : « Les termes sont le signe des concepts, et les concepts sont les similitudes des choses¹. » La proposition affirmative ou négative est de même l'expression du jugement. Et s'il est vrai que le verbe est l'âme du jugement, et que tout jugement se ramène au verbe être (J'agis = je suis agissant), il y a par suite, dans les jugements reconnus vrais par l'ensemble des hommes, comme une vue intellectuelle sur le réel, sur l'être intelligible, et donc une ontologie ou métaphysique rudimentaire ; mais elle est comme pétrifiée dans le langage. Et si nous ne considérons celui-ci que d'une façon superficielle ou seulement grammaticale, à la manière des nominalistes, nous ne soupçonnons pas les trésors qu'il contient, ni la vie intellectuelle qui s'y trouve comme cachée et enregistrée. Il faut retrouver l'esprit sous la lettre.

Connaître le sens profond du verbe être, serait déjà connaître la manière dont il s'applique analogiquement à ce qui est par soi de toute éternité et ce qui est par un autre et de façon contingente,

Ce, qu' est en soi (substance) ou dans un autre
 Ce serait connaître comment l'être
 au réel actuel et au réel possible, puis
 du futur absolu (ex. : Pierre fidèle à son maître)

ou du futur conditionnel (même s'il était placé dans les circonstances les plus douloureuses, Pierre serait fidèle à son maître jusqu'au martyre). Or ce serait là connaître déjà l'essentiel de la métaphysique générale ou ontologie, et plus encore, car le futur absolu et le futur conditionnel ne peuvent se définir sans rapport aux décrets éternels de Dieu¹.

Si le premier homme avant la chute n'avait, dans l'ordre naturel, connu que ces vérités générales, il aurait connu une chose très profonde : la structure essentielle de l'affirmation humaine, plus importante certes que ce qui caractérise telle espèce végétale ou animale. La connaissance métaphysique du sens des pronoms personnels : je, tu, il, n'est pas autre chose que la connaissance de ce qui constitue formellement la personne².

LE VERBE ÊTRE

Tout d'abord il importe de saisir les divers sens du verbe être par rapport à la nature des choses et par rapport à leur existence, à leur existence extramentale et à celle qu'elles peuvent avoir en notre esprit. Puis il convient de remarquer avec Aristote, que les divers modes d'attribution ou nuances du verbe être correspondent aux catégories de l'esprit et de l'être : substance et accident (quantité, qualité, action, passion, relation, etc.).

Les divers sens du verbe être par rapport à la nature
ou à l'existence des choses.

Le jugement est vrai s'il affirme ce qui est, et s'il nie ce qui n'est pas. En ce sens le Christ dit : « Est est, non non ». « Que votre langage soit : cela est, cela n'est pas. » Matth., V, 37. Et saint Paul ajoute : « Le Fils de Dieu, Jésus-Christ, que nous avons prêché au milieu de nous, n'a pas été oui et non; il n'y a eu que oui en lui, non fuit Est et Non, sed, Est in illo fuit. » (II Cor., I, 19). — « Malheur, disait Isaïe (V, 20), à ceux qui appellent le mal bien, et le bien mal mil 0 + +ir,âv>r« la

de la valeur réelle du principe de contradiction : « l'être n'est pas le non-être », ce qui est une formule négative du principe d'identité : « l'être est l'être, le non-être est non-être ». Comme on dit : « le bien est le bien, le mal est le mal, ils sont nécessairement distincts; la chair est chair, l'esprit est esprit. Dieu est Dieu, la créature est créature, c'est une aberration de les confondre ». Toutes les sciences supposent la vérité du principe de contradiction ou d'identité, sans traiter ex professo de sa valeur ; si la sagesse métaphysique est la science de l'être comme être, il lui appartient manifestement de traiter de la valeur de ce principe. Elle le fait, en montrant que nier la valeur du principe de contradiction serait détruire toute pensée, tout langage, toute substance, même toute opinion, et toute action. Toute affirmation, même seulement probable, se détruirait en se posant, et par suite tout désir et toute action deviendraient impossibles.

Il appartient par suite à la sagesse métaphysique de traiter de la vérité, qui est formellement dans le jugement de notre esprit, et du rapport de connexité du jugement vrai avec les choses.

En voulant exposer sur ce point la pensée d'Aristote et celle de saint Thomas, on a écrit ces dernières années : « La vérité n'est pas un rapport de nous aux choses : c'est un rapport de nous à nous en correspondance d'équation avec les choses... la relation de vérité est une relation purement

intérieure. La définition thomiste de la vérité ne préjuge en rien la question kantienne... Lors même que les essences ne représenteraient qu'un travail de l'esprit sur le mystérieux noumène, ce jugement: l'homme est un animal raisonnable, n'en serait pas moins vrai, pris à son rang. »

Encore faudrait-il que dans « le mystérieux noumène » il y ait distinction réelle et essentielle entre Dieu, l'homme et les êtres inférieurs à l'homme; autrement comment serait-il vrai de dire : l'homme est un animal raisonnable, à la fois essentiellement distinct et de Dieu et des êtres non raisonnables?

De ce que parfois la relation de vérité est une relation purement intérieure, comme lorsque je dis: cogito, je pense, il ne s'en suit pas que la vérité en général se doive définir ainsi. De même de ce que le jugement vrai n'est pas toujours un jugement d'existence, même s'il porte sur les choses extramentales (prises dans leur nature), il ne s'ensuit pas qu'on puisse définir la vérité en général par une relation purement intérieure. Ce serait oublier que la vérité, qui est formellement dans le jugement de l'esprit, se dit analogiquement (et non pas univoquement) suivant qu'il s'agit de l'esprit incréé et de l'esprit créé, et suivant aussi qu'il s'agit de la correspondance de notre jugement soit avec la nature des choses extramentales, soit avec leur existence,

avec ce (lui existe) notre propre esprit

intellektu? Tj dit souvent : « Judicium (verum) verius est « secundum quod est » Et le mot

est se dit analogiquement de la nature des choses, et de leur existence, soit en dehors de l'esprit, soit dans l'esprit. Il ne faut pas confondre le dernier des membres auxquels s'applique l'analogie avec la notion analogique prise en général ; à ce compte on confondrait l'être en général avec le dernier des êtres ou même avec ses accidents.

S'il s'agit de ce qui est en mon esprit, je puis porter soit un jugement d'existence (cogito, j'ai actuellement telle pensée), soit un jugement sur la nature de ma pensée ou de tel raisonnement (par ex. : sont vraies les lois réelles de la pensée, soit les lois psychologiques expérimentales, soit celles sur la nature profonde de l'intellection. Sont vraies aussi les lois logiques de la pensée, par exemple les règles du syllogisme, comme cohérence de la pensée avec elle-même.)

S'il s'agit de l'existence des choses extramentales, je puis porter un jugement d'existence qui affirme soit une qualité positive existante soit une négation ou une privation ; par exemple : Pierre a une bonne vue, ou au contraire : Pierre est aveugle ou privé de la vue.

Si l'on s'agit de la nature des choses extramentales, notre jugement peut aussi porter soit sur une perfection positive (ex. : la vue est une qualité précieuse pour l'animal), soit sur une privation (ex. : la cécité est un mal). Si l'on nous demande : la cécité est-elle un mal? nous répondons : oui, cela est, mais nous n'affirmons rien ici au sujet de l'existence et ce mal, nous parlons seulement de sa nature.

De même en considérant la nature de l'homme, abstraction faite de l'existence, nous disons : « l'homme est un animal raisonnable », comme nous affirmons : « en tout triangle, les trois angles sont égaux à deux angles droits », proposition qui resterait vraie, même si aucun triangle n'existait, puisqu'elle fait abstraction de l'existence ; elle parle pourtant de la nature d'une chose extramentale. De même encore nous disons : un cercle-carré est non seulement inconcevable subjectivement, mais il est réellement impossible en dehors de l'esprit. Dire que c'est réellement impossible, c'est dire beaucoup plus que d'affirmer seulement : c'est impensable.

Il importe donc dans le clair-obscur intellectuel, où se mêlent les rayons et les ombres, de ne pas oublier que la lumière de la vérité se prend en des sens divers, analogiquement ou proportionnellement semblables, par rapport à la nature des choses ou à leur existence soit extramentale soit en notre esprit, sous forme de similitude ou d'idéal.

Il faut aussi ne pas confondre les idées directes qui ont un rapport direct avec les choses, comme l'idée d'homme, de lion (*intentio prima*) et les idées en quelque sorte réflexes, fruit de notre réflexion sur nos idées directes, pour classer celles-ci, ainsi nous parlons de genres et d'espèce (*intentio secunda*)².

ce point de vue les jugements vrais qui portent sur nos idées réflexes, par exemple sur la justesse

²AS, in I Sent., dist. 19

|| Cette Proposition : « *Ventus habet fundamentum et non completur per actionem intellectus, apprehenditur, non quo est.* »

des lois du syllogisme subjectivement prises, sont notablement différents des jugements vrais qui portent sur la nature des choses extramentales, abstraction faite de leur existence. Il y a entre eux la même différence que lorsque je dis : un cercle-carré n'est pas seulement subjectivement inconcevable, il est réellement impossible en dehors de l'esprit, il est évident que même la Toute-Puissance ne saurait le réaliser, même par miracle. On voit en cette évidence indestructible la valeur de notre intelligence, qui atteint ainsi non seulement les lois subjectives de l'esprit, mais les lois absolument nécessaires de l'être, avec une absolue certitude.

Enfin s'il s'agit, non plus seulement de l'esprit créé et de ses divers genres de jugements, mais de l'esprit incréé, alors la vérité de l'intelligence divine ne sera plus seulement une conformité avec l'Être divin, mais une identité; car l'Être divin est de soi, par sa nature même, non seulement intelligible en acte, mais toujours connu actuellement par lui-même. Tandis que la nature de la plante et celle de l'animal ne sont qu'intelligibles en puissance, tandis que la nature de l'esprit créé (surtout dès qu'il est séparé du corps) est intelligible en acte, la nature de Dieu est de soi intellecta in actu, actuellement connue. Elle est l'Être même toujours actuellement connu, bien plus elle est la Pensée même éternellement subsistante, un pur éclair intellectuel, non point fugitif, comme ceux de l'homme de génie, mais toujours immuable, mesuré par l'unique instant de l'immobile éternité. De

E VERBE ÊTRE

plus, antérieurement à tout décret de sa volonté, Dieu connaît les possibles, mais il ne connaît les futurs contingents que dans son décret, soit positif (s'il s'agit de l'être et du bien), soit permissif (s'il s'agit du mal moral)1.

Il est clair que, en tous ces exemples, la notion de vérité est, non pas univoque, mais analogique; elle n'a pas qu'un sens, mais plusieurs sens, proportionnellement semblables, et qui tous restent pourtant un sens propre et non pas seulement métaphorique. Si c'est seulement par métaphore que nous disons de Dieu qu'il est irrité, c'est au sens propre que nous disons que Dieu est vrai, qu'il est la Vérité même, et c'est au sens propre aussi que nous disons que notre jugement est vrai, lorsqu'il est conforme avec la nature ou avec l'existence des choses jugées.

On peut ramener ce que nous venons de dire au schéma suivant :

"t là, manifestement, les diverses nuances du milieu de bien des obscurités, qui proviennent

de ce qui est soit au-dessus soit au-dessous des frontières de l'intelligibilité qui nous est accessible. Nous voyons en cela les divers sens du verbe être, sans tomber dans la métaphore, suivant qu'il est question de ce qui est en notre esprit ou dans les choses, et selon qu'il s'agit de la nature des choses ou de leur existence.

Mais il faut aller plus loin et considérer les diverses nuances du verbe être par rapport aux diverses modalités de l'être, qu'on appelle les catégories.

Les divers sens du verbe être et les diverses catégories du réel.

Les diverses catégories de l'esprit, comme la substance, la quantité, la qualité, l'action, la relation, etc., peuvent être considérées soit du point de vue logique, soit du point de vue psychologique, soit du point de vue métaphysique, par rapport au réel lui-même.

Aristote s'est placé au premier point de vue au livre Ier des Catégories, et au troisième point de vue au livre V (IV), c. VII, de sa Métaphysique.

Ce qu'il énonce en ce dernier endroit a une valeur toute différente pour un réaliste, pour un nominaliste et pour un conceptualiste. Aristote lui-même parle évidemment en réaliste en s'appuyant ici sur la valeur réelle du principe de contradiction défendue Plus haut, au livre IV (III).

Voici comment il s'exprime, en analysant précisément les diverses nuances ou acceptions du verbe être par rapport au réel et à ses différentes caté-

gories. Il montre que les divers modes d'attribution correspondent aux diverses modalités de l'être, en tant que l'attribution ou affirmation est conforme au réel.

« Ainsi, dit-il, parmi les attributs (que nous affirmons des choses) les uns expriment la nature même ou l'essence de la chose (la pierre est une substance inanimée, Socrate est homme), les autres expriment sa qualité (Socrate est vertueux), les autres sa quantité (Socrate est grand), ceux-ci sa relation (Socrate est fils d'un tel), ceux-là son action (Socrate écrit), ceux-là sa passion (Socrate est réchauffé, éclairé); d'autres le lieu (Socrate est à Athènes), d'autres enfin le temps (Socrate est âgé de quarante ans). En chacune de ces attributions on affirme tel ou tel mode de l'être. Car il n'y a pas la moindre différence entre « cet homme est bien portant » et « cet homme se porte bien », ni entre « cet homme est se promenant » ou « coupant » et « cet homme se promène » ou « coupe ». Même observation pour les autres catégories¹. »

Des historiens de la philosophie ont noté que cette juste remarque a été faite pour la première fois peut-être par Aristote et que les grammairiens l'ont recueillie. Quoi qu'il en soit, cela revient à dire qu'il n'y a au fond qu'un seul verbe, le verbe substantif, le verbe être. Tous les autres verbes supposent celui-ci et lui ajoutent une modalité, celle de la quantité, ou de la qualité, ou de l'action, ou de la passivité, ou de la relation, celles encore de temps et de lieu.

Nous ne cherchons pas à voir si, dans cette

¹ nlc c- 7- Aristote donne ailleurs une plus complète. Cf. *Categ.*, l. b. 25-27, et *Top.*,

énumération des catégories, les dernières pourraient être ramenées à celle de relation. Ce qui est certain, c'est que nous avons ici, du point de vue réaliste, la réflexion métaphysique sur les divers sens du verbe être dans ses rapports avec le nom (homme, animal), avec l'adjectif (vertueux), avec les adverbes de temps ou de lieu. Le nom ou substantif, qui sert à désigner les personnes, les animaux, les choses, exprime leur nature ou substance (Socrate, homme, cheval, papier). Le pronom : je, tu, il, tient la place du nom. L'adjectif s'ajoute au nom pour indiquer la qualité (cheval noir, homme vertueux). L'adverbe sert à modifier la signification du verbe, de l'adjectif ou d'un autre adverbe (ce cheval court vite, très vite, et il est très beau) ; il indique notamment le temps et le lieu (demain je dois aller loin).

Telle est la structure du langage humain, dans les diverses langues ; elle exprime la structure du jugement, dont l'âme est le verbe, qui se ramène au fond au verbe être.

Saint Thomas dans son Commentaire sur ce chapitre VII du livre V de la Métaphysique, leçon IX, ait plusieurs remarques relatives à ce verbe fondamental.

D'après ce qu'il dit, on voit que ce serait une erreur de penser que la division aristotélicienne des catégories est seulement une déduction grammaticale énoncée par la comparaison des vocables, du verbe, du nom, de l'adjectif et de l'adverbe.

En réalité Aristote ici fait trois choses, selon sa méthode habituelle :

10 II considère les vocables, c'est seulement le point

pourtant ce qu'ont pensé Trendelenburg. (Cf. Grande Encyclopédie, article :

de départ de la recherche, point de départ utile : « car les termes sont les signes des concepts et ceux-ci les similitudes des choses », comme il est dit *Perihermenias*, l. I, c. i. Mais Aristote ne s'arrête pas à cette considération grammaticale.

2° Il considère surtout le verbe être, dans les diverses espèces de jugements, en remarquant expressément que les divers modes d'être correspondent aux divers modes d'attribution ou d'affirmation relative à l'être ou au réel. Aristote ne perd certes pas de vue ici ce qu'il a dit souvent ailleurs, que l'objet de l'intelligence est, non pas le phénomène sensible, mais l'être intelligible, et que l'âme de tout jugement est le verbe être. Il dit ici : « cet homme marche = cet homme est marchant. »

3° Il considère que l'être en général n'est pas un genre (car un genre ne s'entend qu'en un seul sens), mais un analogue, qui s'entend en des sens divers, mais proportionnellement semblables. Cela le stagirite l'a présent à l'esprit, puisque dans son livre sur les *Catégories* ou *prédicaments*, dans l'introduction consacrée aux notions antérieures aux *Catégories* (*antepredicamenta*) il a mis les noms univoques, équivoques et analogues, et qu'il dit partout que l'être n'est pas une notion équivoque, mais analogique. Un genre (comme l'animalité) a en e e une signification unique (animal = corps U e .se"s+t+ve) et se diversifie par des dif-
Vtir,mCS e nn*eques (les différences spécifiques de l'homme, du hon, du chien ; différences qui ne sont

pas de l'animalité, mais lui sont extrinsèques). Au contraire l'être, comme tout terme analogue, a des sens multiples (être par soi; être par un autre ou causé; être en soi = substance; être dans un autre = accident) et les modalités qui différencient l'être lui sont intrinsèques¹, car elles sont encore de l'être. Tandis que la rationalité (différence spécifique de l'homme) n'est pas de l'animalité, ni un mode de l'animalité, la substantialité (ou modalité propre de la substance, opposée à l'accident) est encore de l'être et un mode d'être; car rien de ce qui est n'est en dehors de l'être. La notion d'être ne contient pas encore explicitement celle de substance, mais elle la contient d'une façon actuelle-implicite. Rien de ce qui est n'est en dehors de l'être.

Aristote pour distinguer les catégories ou modalités de l'être ne s'est donc pas contenté de comparer les vocables; mais il a considéré surtout les sens divers du verbe être, en se rappelant que l'objet de l'intelligence est précisément l'être intelligible, qui n'est pas un genre susceptible de différences extrinsèques; l'être ne peut se diviser que par des modes d'être (qui sont encore de l'être) et qui correspondent aux divers modes d'attribution, puisque l'attribution ou affirmation exprime l'être sous ses divers aspects.

Dire : l'homme est un animal raisonnable, c'est dire qu'il l'est substantiellement. Dire que tel homme est vertueux, c'est dire qu'il l'est qualitativement. Dire qu'il est grand, c'est dire qu'il l'est quantitativement. Dire qu'il est père d'un autre, c'est dire qu'il l'est relativement. Dire qu'il écrit, c'est dire qu'il est agissant de telle manière, etc.

1. Aristote, Métaph., l. III, c. 3, lect. 8 de saint Thomas.

Les diverses modalités de l'être sont ainsi comme ses nuances, elles sont à l'être un peu ce que sont à la lumière les sept couleurs de l'arc-en-ciel.

Quelle identité est exprimée par le verbe être ?

Il est certain qu'il y a entre le sujet d'une proposition affirmative et le prédicat une distinction logique ou de raison. Mais le verbe est, qui les réunit, n'exprime-t-il pas leur identité réelle, lorsque nous disons : Pierre est homme, est existant, est grand, est vertueux, est agissant, est patient, etc. ? — Oui, ces jugements expriment l'identité réelle du sujet et du prédicat : Pierre est le même être qui est homme, qui est existant, qui est grand, etc. C'est le même sujet qui est tout cela à des titres divers.

Cependant nous ne disons pas : « Pierre est son existence ». Nous disons même : Solus Deus est suum esse², Dieul seul est son existence, Dieu seul est l'Être même, car en lui seul l'existence est un attribut essentiel. Pierre n'est pas son existence,

il a seulement l'existence, qui est en lui un attribut contingent. Et, on ne saurait trop le redire, il y a ici une distance infinie entre le verbe être et le verbe avoir.

De même, bien que Pierre soit homme, il n'est pas son humanité. Celle-ci (tout en étant en lui un attribut essentiel et non pas un attribut contingent) n'est que sa -partie essentielle. Et la partie, même essentielle, n'est pas le tout, n'est pas réellement identique au tout, qui contient en même temps autre chose. Il y a ici distinction réelle, inadéquate : la partie n'est pas réellement adéquate au tout. Il y a une distinction plus profonde entre Pierre et son existence, qui est en lui un attribut non essentiel, mais contingent.

Cette proposition : Pierre n'est pas son existence (en quoi il diffère de Dieu), est vraie avant la considération de notre esprit. De même cette autre : Dieu est son existence. Or si dans cette dernière le verbe être affirme l'identité réelle du sujet et du prédicat, ne faut-il pas dire que, dans la précédente (Pierre n'est pas son existence), la négation n'est pas me cette identité réelle et donc affirme une distinction réelle, ou antérieure à la considération de esprit ? — Oui ; en d'autres termes, elle affirme avec saint Thomas, que *in Petro aliud est essentia d aliud esset*.

De même *aliud est persona Pétri (per propriam personalitatem jam constituta) et aliud esse*; car l'«*esse* ou l'existence n'est qu'un attribut contingent de Pierre, totalement distinct de son essence. Et toute personne créée, *aliud est quod est* (le supposé)

⁶ Itid. et C. Gates, l. II. c. sa.

et essel. C'est seulement en Dieu que l'essence et l'existence sont identiques².

Si cette proposition est vraie : Petrus non est suum esse, Pierre n'est pas son existence, si elle est vraie avant la considération de notre esprit, ne faut-il pas dire qu'antérieurement à cette considération, il y a une distinction (et donc une distinction réelle) entre l'essence de Pierre et son existence, même entre la personne de Pierre et son existence? Il a l'existence au lieu d'être l'existence; seul le Sauveur a pu dire : « Je suis la vérité et la vie », ce qui suppose qu'il pouvait dire : « Je suis l'Être même ». « Ego sum qui sum ». Exod. III, 14. C'était une affirmation très nette de sa divinité. Par suite la Vierge Marie est appelée : « Mère de Dieu », parce qu'elle est la mère de Jésus qui est Dieu.

Le verbe être exprime l'identité réelle du sujet et du prédicat en cette proposition : « Hic homo, Christus, est Deus ». Cette identité réelle est celle de l'unique personne, de l'unique sujet premier d'attribution, auquel appartiennent la nature humaine et la nature divine : « Ego sum via (ut homo), veritas et vita (ut Deus). » (Joan. XIV, 6)³. Ainsi encore se vérifie la formule sacramentelle : « Hoc est enim corpus meum⁴. »

Tel est le sens profond du verbe être ; il contient à la fois quelque chose de très clair (base de l'évidence de nombreux jugements) et quelque chose d'obscur suivant la nature des extrêmes plus ou moins distants qu'il réunit (ex. : le Christ est Dieu), et suivant la connaissance superficielle ou profonde que nous avons d'eux. Ces extrêmes du reste peuvent dépasser en un sens les limites de l'intelligibilité qui nous est naturellement accessible, et les dépasser soit par en haut, du côté de Dieu, soit par en bas du côté de la matière ou de la contingence, dont la détermination nous échappe (comme il arrive pour les futurs contingents). C'est ce que nous allons voir dans la suite.

Notons pour terminer que l'identité exprimée par le verbe être varie suivant le domaine où il s'applique. Il ne désigne pas toujours l'identité de supposit (suppositum) ou de personne ; mais quelquefois l'identité de nature (ex. : l'homme selon sa nature, est un animal raisonnable ; l'homme, de par sa nature même, a pour propriété d'être libre, sociable, etc.). Et l'on conçoit même les privations, à la manière des qualités positives, en parlant de leur nature : la cécité est un mal.

Enfin le verbe être, lorsqu'il exprime la vérité des lois réelles de la pensée (ex. : la pensée humaine toujours unie à une image) ou celle des lois logiques de la pensée (ex. : les règles du syllogisme sont vraies), exprime une identité du même ordre que le sujet de la proposition ; c'est-à-dire : soit ordre réel, mais mental, soit d'ordre logique.

La variété de ces applications est aussi étendue que l'analogie de l'être.

puissance par rapport à la forme spécifique des corps les plus élémentaires et du plus pauvre atome. De même l'essence ou nature de tout être susceptible d'exister, de l'ange par exemple, n'est que puissance réelle par rapport à l'acte d'exister qu'elle reçoit et qu'elle limite ; car l'ange a reçu gratuitement l'existence ; sa nature n'a par elle-même aucun droit à exister.

On sait que l'aristotélisme surtout tel qu'il a été compris et perfectionné par saint Thomas, résout tous les grands problèmes philosophiques par la division de l'être en puissance et acte. Et comme nous l'écrivions en 19082 : « Cette philosophie de l'être, comme le sens commun lui-même, est à la fois claire et obscure : claire par la place qu'elle fait à l'acte, obscure par celle qu'elle fait à la puissance : « Unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia » [Mit., l. IX, c. 9, lect. 10). Faut-il s'étonner de cette obscurité ? Au fond, c'est cette absence relative de détermination et d'intelligibilité qui permet de faire une place à la liberté divine et humaine, de concevoir l'existence du créé à côté de l'incrédé, du fini à côté de l'infini, du multiple et du changeant

le c'est par cette distinction que l'aristotélisme résout
 Parménide l'être et du devenir, discuté par Héraclite et
 celui de la multiplicité des (très) (l'acte est multiplié
 dans p U's (le qui le reçoit), celui de la multiplicité des individus
 « lui de la forme est multipliée par la matière),
 l'âme et du corps, celui des rapports de la
 U sens de l'intelligence avec l'intelligible, de
 qui délire et de la liberté, celui du continu divisible
 à l'infini, enfin le problème des rapports de Dieu
 T monde et ceux qui l.,i — Cl. Le sens commun.

à côté de l'un et de l'immuable. Dieu seul est pleinement intelligible en tout ce qu'il est, parce qu'il est l'Être même, Actualité pure. » Le monde, au contraire, dans la mesure où il y a en lui multiplicité et devenir, contient quelque chose d'obscur en soi : un non-être qui est, comme disait Platon en parlant de la matière ; tous les êtres sensibles sont composés de puissance et acte, disait plus précisément Aristote ; tout être créé, même l'ange, ajoute saint Thomas, est composé de puissance et acte, d'essence réelle et d'existence, de puissance opérative et d'action¹. Dieu seul est son existence et son action ; *soins Detts est stium esse et suum agere.*

Si obscure que soit la notion de puissance ou de capacité réelle (non encore déterminée et distincte de la détermination qu'elle reçoit), elle ne fait qu'explicitement une vue du sens commun, qui nous dit que le germe contenu dans le gland peut réellement devenir un chêne ; que l'architecte qui dort, sans rien construire actuellement, a la puissance réelle de construire. Cette notion de puissance réelle est celle qui répond encore à ce que dit le sens chrétien : le pécheur qui n'accomplit nullement le précepte divin, peut pourtant réellement hic et nunc 'acc^omplir, car Dieu ne commande jamais l'impossible. La grâce suffisante ne donne pas encore, comme a grâce efficace, d'accomplir actuellement le précepte mais elle donne le pouvoir réel et pratique ré^{akt}, runc de l'acc^omplir. Et si le pécheur ne nerait î cette grace suffisante, Dieu lui don- comme offerte dans la Précédente, détruite le fñ3 la fleur' Si la «eur n'était pas i. ci s lt Ul m e serait donné.

Il y a là certes un clair-obscur, où l'ombre n'est pas moins accentuée que la clarté ; mais c'est un simple corollaire de cet autre clair-obscur énoncé par Dieu dans l'Exode, III, 14, et qu'explique ainsi saint Augustin : « Ego sum qui sum tanquam in ejus comparatione ea quae mutabilia facta sunt, non sint. » Notre-Seigneur disait de même à sainte Catherine de Sienne, et c'est ce qui nous révèle le sens profond et la portée du verbe être : « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas. » Celle qui par elle-même n'est pas et qui n'existe de fait que par un fiat libre, créateur et conservateur, sans qu'il y ait pour cela après la création plus d'être, plus de vie, plus de sagesse et plus d'amour. « Post creationem sunt plura entia, sed non est plus entis, nec plus sapientiae, nec plus amoris. »

CHAPITRE III

L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE ET LE SENS DU MYSTÈRE

On a beaucoup écrit ces derniers temps et en sens divers sur l'esprit de la philosophie chrétienne, que certains ramèneraient presque à l'Apologétique, et que d'autres définiraient sans assez affirmer la conformité positive qu'elle doit avoir avec la foi chrétienne et avec la théologie.

La manière dont plusieurs ont traité ce délicat problème montre qu'il en suppose un autre que nous voudrions aborder ici sous ce titre : l'esprit philosophique et le sens du mystère. Il s'agit de l'esprit philosophique en général, tel qu'il se manifeste non seulement chez des philosophes chrétiens, mais chez un Platon ou un Aristote, et il s'agit aussi par suite du sens du mystère qui se trouve déjà dans l'ordre des choses naturelles très au-dessous de celui de la grâce.

Souvent on s'est demandé en quoi, à proprement parler, l'esprit philosophique diffère, non pas seulement de la connaissance vulgaire, mais de celle que Par la culture des sciences inférieures à la tal* °S°F| *° comme le sont les sciences expérimentales mathématiques. En d'autres termes, en Aristote ? ¶ actluis de sagesse, dont parlaient et saint Thomas? Hiffère-t-il He l'esprit

des sciences positives et de l'esprit géométrique.

Il est clair qu'il en diffère d'abord et essentiellement par son objet formel et par le point de vue sous lequel il le considère. Tandis que les sciences positives, qui établissent les lois des phénomènes, considèrent le réel comme sensible ou objet d'expérience externe ou interne, tandis que les mathématiques considèrent le réel comme quantitatif, la philosophie première ou métaphysique considère le réel comme réel ou l'être en tant qu'être.

Mais de là dérivent d'autres différences importantes relatives à l'esprit même de chaque science particulière et à l'esprit philosophique. C'est le point sur lequel nous voudrions insister.

Une de ces différences s'éclaire à la lumière d'un principe nettement formulé par Aristote, qu'il importe ici de rappeler.

**l'ordre de la connaissance sensitive
EST INVERSE DE L'ORDRE
DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE**

Aristote² et saint Thomas³ ont souvent noté que la connaissance sensitive atteint le singulier avant universel, qu'elle ne perçoit qu'accidentellement.

Les sens connaissent Pierre et Paul par leurs qualités sensibles, mais ne peuvent s'élever à la connaissance de l'homme comme homme, qu'ils n'atteignent qu'en tant que Pierre et Paul sont hommes. Au contraire, notre connaissance intellectuelle atteint l'universel avant le singulier; notre intelligence ne connaît Pierre et Paul que pour autant qu'elle connaît l'homme d'abord, au moins de façon confuse.

Or les sciences inférieures à la philosophie, comme le sont les sciences positives et les mathématiques, ressemblent à certains égards à la connaissance sensitive, en tant qu'elles ont un objet moins universel que celui de la philosophie, surtout que celui de la philosophie première ou métaphysique. Ces sciences atteignent d'abord leur objet propre au moins confusément, tandis que la philosophie première atteint d'abord son objet plus universel, le réel comme réel, ou l'être intelligible des choses sensibles, en tant qu'être. Cette connaissance intellectuelle étant d'abord fort confuse, passe inaperçue; mais elle n'en existe pas moins et, sans elle, aucune ne serait possible plus tard.

Ensuite elle passe du confus au distinct ou de la puissance à l'acte.

De là dérivent plusieurs vérités importantes à signaler, tant pour l'ordre des parties de la philosophie que pour les rapports de celle-ci avec les sciences particulières.

Il s'ensuit notamment que notre intelligence connaît directement et confusément l'être intelligible des choses sensibles, avant de porter un jugement réflexe sur la valeur de la sensation et sur sa propre valeur, bien que la sensation soit prérequise en nous à toute connaissance intellectuelle. De même notre intelligence atteint directement et confusément l'être intelligible des choses sensibles, avant de juger par réflexion que ses idées viennent des sens par abstraction. D'instinct elle est réaliste, elle est faculté du réel, avant de s'occuper de l'être de raison, qui est objet de connaissance réflexe ; par suite, elle porte en elle le sens du mystère caché sous les phénomènes au sein du réel, qui est autrement riche que l'être de raison, sur lequel spéculé la logique.

Il suit aussi du principe énoncé que tout esprit philosophique ira d'emblée à ce qu'il y a de plus universel et de plus réel dans les choses pour l'approfondir, tandis que l'esprit géométrique s'arrêtera à la quantité et l'esprit des sciences positives se portera immédiatement vers les phénomènes comme tels et leurs lois, sans grand intérêt pour les grands problèmes les plus universels, ni pour le réel comme réel. Bien plus, l'esprit non philosophique ne fera aucune place au réel, objet de l'ontologie, entre le physique, objet des sciences positives, et le logique;

il ramènera d'instinct l'objet de la métaphysique à l'être de raison. C'est le cas des nominalistes et des conceptualistes.

De là dérive encore une autre conséquence notée par Aristote au sujet des sens, et qui s'applique aussi, toute proportion gardée, aux sciences qui ont un objet limité : Les sens connaissent le composé avant le simple, tandis que c'est l'inverse pour l'intelligence. Par exemple, les sens atteignent d'abord cet homme musicien, tandis que l'intelligence ne peut connaître cet homme musicien que si elle connaît d'abord l'homme et le musicien en général. Pour la même raison, comme le remarque saint Thomas⁸, notre intelligence connaît l'animal en général avant de connaître l'homme, qu'elle définit : un animal raisonnable. Elle connaît aussi, nous venons de le dire, l'être en général avant de connaître l'animal, qu'elle définit un être corporel doué de vie non seulement végétative mais sensitive.

Il suit encore de là, dit Aristote, *ibid.*, que les sens connaissent d'abord les propriétés du composé (à titre de notes sensibles) avant de connaître les propriétés du simple (au même titre) ; par exemple, Us connaissent les propriétés de la surface étendue, résistante, avant de connaître celles de la ligne et du point. Au contraire, l'intelligence connaît les propriétés de la ligne avant celles de la surface, *id.*, définit. Par la suite, l'intelligence connaît confusément les propriétés de l'être, de la ligne avant de connaître celles

l'esprit philosophique ET LA CONNAISSANCE VULGAIRE

De cette différence entre les sens et l'intelligence dérive une multitude de corollaires relatifs au sujet qui nous occupe. Nous insisterons sur l'un d'eux, qui permet de mieux concevoir ce qu'est l'esprit philosophique et ce qui le distingue de tout autre. L'esprit philosophique, procédant immédiatement selon l'ordre de la connaissance intellectuelle plutôt que selon celui de la connaissance sensible, cherche d'emblée à rattacher de façon explicite et distincte toutes choses aux premiers principes simples et universalissimes, c'est-à-dire aux lois les plus générales de l'être ou du réel. Il est ainsi vite conduit à voir des mystères de l'ordre naturel là où le vulgaire n'en voit aucun, là même où les sciences inférieures n'en soupçonnent pas. C'est ainsi que, dans le moindre mouvement local, l'esprit philosophique voit tout de suite quelque chose de très profond et de mystérieux, qui ne s'expliquera en dernière analyse que par l'intervention invisible de Dieu premier moteur. De même, dans la moindre sensation, l'esprit philosophique voit tout de suite l'abîme qui sépare la vie sensitive de tout ce qui est inférieur à elle, d'où la grande difficulté qu'il y a à expliquer comment se produit la sensation sous l'influence d'un objet extérieur quelconque, très inférieur en à l'ordre vital et psychologique de la sensation, là naîtra l'idéalisme.

Au contraire, la connaissance vulgaire et même celle des sciences expérimentales ne voient rien de

profond ni de mystérieux dans le moindre mouvement local ou dans la moindre sensation, car au lieu de partir des notions les plus simples et des principes les plus universels, elles partent des faits concrets et complexes et ne cherchent à les rattacher aux premiers principes et aux causes suprêmes que d'une façon très confuse, qui n'a rien de scientifique, non pas d'une façon explicite et distincte comme le philosophe. Les sciences inférieures à la philosophie ne parvenant pas à la connaissance distincte des principes des choses, conservent toujours un peu la manière de procéder de la connaissance vulgaire et ne voient aucun mystère, aucune profondeur, là où le philosophe s'étonne de cet étonnement qui est, dit Aristote, le commencement de la science.

Cela montre la supériorité de la philosophie. Mais elle a aussi sa faiblesse, qui est plutôt celle du philosophe souvent précipité dans sa systématisation. Dans cette précipitation, il lui arrive, non sans mépris pour le sens commun, de restreindre ou de limiter indûment le réel, comme on le voit en tant de doctrines philosophiques, celles de Parménide, d'Héraclite, des Pythagoriciens, des Atomistes, de Descartes, de Malebranche, des idéalistes. C'est ce qui faisait dire à Leibnitz : les systèmes philosophiques sont généralement vrais en ce qu'ils affirment et faux en ce qu'ils nient.

Plus loin de la difficulté que soulève le
 par une d'après lequel un corps mis en mouvement
 s'il n'était d'immense conserverait toujours ce mouvement,
 résistance de l'air. Y a-t-il obstacle, par exemple par
 l'état de l'objet...
 eau peut-il toujours s'influer nouveau-
 ment par un autre, ainsi formé se concilie-t-il
 avec la finalité et avec celui de finalité :
 une fin, pour un but déterminé ?

Ici le sens commun méprisé prend sa revanche ; il s'en vient dire au philosophe : « il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel que dans toute ta philosophie ». Le sens commun ou raison naturelle vient ainsi à sa manière corriger l'étroitesse de bien des systèmes philosophiques, car lui, dans ce qui est du moins son vrai patrimoine, ne limite pas indûment le réel, et s'il ne prétend pas arriver à une connaissance explicite et distincte des principes des choses, il affirme de façon confuse l'existence de la cause première, de la fin dernière, non moins que celle des faits, objets de notre expérience. Si ses affirmations restent confuses, du moins il ne nie rien de ce qu'il faut absolument maintenir.

Deux exemples montrent clairement la vérité de ce que nous venons de dire, celui de la moindre sensation à expliquer et celui du moindre mouvement local.

LE MYSTÈRE DE LA SENSATION

La sensation ne présente aucun mystère pour le vulgaire; il ne s'étonne nullement que les objets matériels du monde extérieur puissent, comme cela arrive constamment, produire une impression sur nos sens, produire en eux une similitude d'eux-mêmes ou une représentation qui nous permet de les percevoir. Déjà, lorsqu'on veut expliquer ce fait, comme cherche à le faire la psychologie expérimentale, des difficultés surgissent, comme celles dont on parle à propos des prétendues erreurs des sens. Par exemple : le bâton plongé dans l'eau paraît brisé, alors qu'il ne l'est pas. Survienne le philosophe,

il voit tout de suite quelque chose de très profond dans la moindre sensation et il s'étonne de cet étonnement qui est le commencement de la science au sens élevé du mot, de la science qui cherche, non seulement les lois ou rapports constants des phénomènes, mais les causes, et qui ne s'arrête que lorsqu'elle est arrivée à la cause suprême.

Le philosophe nous dit : cette sensation, qui se produit constamment, est quelque chose de très mystérieux : si, en effet, selon les principes universels qui éclairent tout, l'agent doit être supérieur (ou au moins égal) au patient, si le plus ne peut sortir du moins, comment un corps extérieur inanimé, de l'ordre de la matière brute, peut-il produire dans nos sens une similitude de lui-même très supérieure à lui, une similitude représentative, qui soit, non pas seulement physique comme l'impression du cachet dans la cire, mais vitale et vitale de l'ordre, non seulement de la vie végétative, mais de la vie sensitive, c'est-à-dire de l'ordre de l'âme des bêtes, qui n'est pas un corps, bien qu'elle soit intrinsèquement dépendante de l'organisme qu'elle vivifie et ne lui survive pas. Si l'agent doit être supérieur au patient, si le plus ne sort pas du moins, comment un corps exténeur, un bloc de pierre par exemple, peut-il produire en mes sens, même sous l'influx de la lumière, une similitude de lui-même d'ordre déjà si haut ? Une similitude d'ordre vital et psychologique, qui n'est autre qu'une image produite dans un miroir ou par réflexion sur la surface polie d'une plante ou dans l'œil d'un aveugle privé de la vue ? Cette similitude d'un cadavre ? Qu'est au fond l'œil vivant et représentatif qui est produite dans lui et qui rend la vue capable de voir ceci

plutôt que cela, ce bloc de pierre plutôt qu'autre chose ?

Cette représentation d'ordre vital et psychologique, est-ce le bloc de pierre qui la produit, est-ce la lumière du soleil ? Les sens sont-ils seulement passifs, lorsqu'ils la reçoivent ?

La difficulté serait certes insoluble, si la sensation était un acte de l'âme seule, et non pas de l'organe animé. Mais même en admettant qu'elle est l'acte de l'organe animé, comme le dit fort bien Aristote, comment expliquer la différence qu'il y a entre elle et l'impression simplement -physique du cachet sur la cire ou de ce même cachet reflété par un miroir ou par l'œil d'un mort qui, une seconde auparavant, était capable de voir ? Bref, comment expliquer la production de l'impression vitale et psychologique, par laquelle celui qui voit un objet, comme le dit saint Thomas¹ après Aristote, « quodammodo fit aliud a se », en quelque sorte devient, non pas autre, mais un autre que lui-même, l'objet perçu ? La plante sous l'influx du soleil, de froide qu'elle était devient chaude, mais elle ne devient nullement le soleil ; au contraire, l'animal qui voit le soleil, devient d'une façon mystérieuse, dite intentionnelle ou représentative, le soleil qu'il voit ; selon l'expression bien connue d'Aristote : « anima fit quodammodo omnia ». Tandis que la matière ne devient pas la forme, mais la reçoit seulement et l'approprie, l'individualise ; le connaissant, en quelque sorte, devient l'autre être qu'il connaît, par sa représentation qu'il en reçoit. Il y a un abîme entre la réception matérielle qui approprie la forme reçue et la réception déjà non matérielle qui n'ap-

i- Saisi Thomas. 1^o. q. 14. a. 1.

propre pas la forme reçue. Il y a une distance sans mesure entre l'impression que le soleil fait sur la plante et celle qu'il fait sur l'œil qui le voit.

S'il y a déjà un abîme entre la matière brute et la vie végétative, de même entre celle-ci et la vie sensitive. La première pourrait se perfectionner toujours dans son ordre sans jamais atteindre le moindre degré de la seconde.

Il y a dans la production de la moindre sensation quelque chose de très profond et de très mystérieux aux yeux du philosophe, bien que le vulgaire et même la science simplement expérimentale ne s'en doutent guère. L'esprit géométrique ne s'en préoccupe pas davantage.

Le mystère augmente, si l'on remarque que plus les sens internes sont élevés, plus il est difficile d'expliquer la production de la représentation qui se trouve entre eux. Par exemple, par quelle représentation la brebis fuit-elle le loup, avant d'avoir expérimenté sa férocité? Ce n'est pas, dit saint Thomas, à cause de la forme ou de la couleur du loup, assez peu différentes souvent de celles du chien de berger, c'est que la brebis perçoit dans le loup l'ennemi naturel qu'il faut fuir.

C'est là une chose qui n'a rien d'étonnant pour

le vulgaire, et qui cause l'admiration du philosophe qui en recherche la cause profonde.

Il y voit un clair-obscur des plus captivants. Il est clair que les corps extérieurs agissent sur nos sens, mais comment ? Quel est le mode intime selon lequel se produit la sensation dans l'œil vivant, tandis quelle ne se produit plus en ce même œil sitôt après la mort ?

Nier le clair à cause de l'obscur, ce serait remplacer le mystère par l'absurde ; c'est ce que fait le matérialisme qui ramène impérieusement le supérieur à l'inférieur, l'esprit à la matière, la vie intellectuelle à la vie sensitive, celle-ci à la vie végétative et cette dernière aux phénomènes physico-chimiques. C'est ce que fait aussi, mais en sens inverse, l'immatérialisme idéaliste qui ramène non moins impérieusement la matière à l'esprit ou à la représentation que celui-ci se fait du monde extérieur, représentation qui a ses lois, et qui serait « un rêve bien lié », distinct de l'autre qui est incohérent comme l'hallucination.

Le philosophe, qui est à la fois spiritualiste et réaliste, sait qu'on peut éviter la contradiction et donner une solution à la difficulté énoncée, mais il sait aussi que cette solution reste et restera toujours imparfaite ; dans le clair-obscur dont nous parlons, elle ne supprime pas toute obscurité. Le vrai philosophe a le sens du mystère et même il l'a de plus en plus.

Il dit ici, avec saint Thomas, que l'impression des objets extérieurs est reçue dans l'organe animé, par exemple, dans l'œil vivant, selon la nature de celui-ci. *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*¹.

¹ Cf. Saint Thomas in I. H. de Anima, c. XII, lect. 24.

l'esprit philosophique

C'est vrai. Mais encore faut-il concilier ce principe avec cet autre, que la cause est supérieure à son effet ou au moins égale à lui, que l'agent est plus noble que le patient, que le plus ne sort pas du moins.

A cela, le réalisme traditionnel répond que l'objet matériel coloré, en tant qu'il a actuellement cette qualité déterminée, est supérieur à l'organe animé qui n'a pas encore reçu la similitude de cette forme.

Il reconnaît par ailleurs que les sens sont supérieurs à l'objet matériel, en tant que faculté vivante, cognoscitive, qui dépasse déjà en un sens les conditions de la matière, quoiqu'elle reste intrinsèquement dépendante de l'organisme. Aussi faut-il dire que la représentation de l'objet matériel est vitale et psychologique en dépendance de la faculté sensitive, qui est passive pourtant avant de réagir par l'acte même de la sensation « sentire est quoddam pati (causaliter), antequam sit actio sentientis ».

C'est dans cette passivité du sujet sentant à l'égard des choses inférieures qu'il y a quelque chose de très difficile à expliquer. Il n'est pas surprenant qu'il en soit ainsi chaque fois qu'apparaît la participation d'une perfection absolue (simpliciter simplex), qu'il s'agisse de l'être, de la vie, de la connaissance ou de l'intelligence. La sensation n'est certes pas une perfection absolue, mais bien la connaissance participée en elle ; et lorsqu'elle commence avec la

vie sensitive ou lorsqu'elle cesse avec la mort, il y a là quelque chose de profond dont le mode intime ne nous est pas pleinement connu.

Nous ne savons le tout de rien. Tout le monde le dit; le sage, lui, aime à parler de la « *docta ignorantia* ».

Il reste quelque chose de mystérieux chaque fois qu'on passe d'un ordre inférieur à un ordre plus élevé. D'un point de vue, le sens est assimilé ou rendu semblable à l'objet coloré, par la similitude qu'il en reçoit. Et, d'autre part, le sens, avant même de réagir en vertu de cette similitude, s'assimile mystérieusement celle-ci, qui en lui devient vitale et psychologique, en quelque sorte spirituelle¹.

Cette dépendance mutuelle s'explique par le principe: « *Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*². » La similitude représentative (*species impressa*) est la disposition ultime à l'acte de la sensation, qui ne serait pas vision de telle couleur plutôt que d'une autre, de tel objet plutôt que de tel autre, si cet acte ne procédait pas d'une faculté déterminée à connaître cet objet plutôt que cet autre. Cette disposition ou impression vitale et psychologique qu'est la représentation précède donc en un sens l'activité de la faculté, mais en un autre sens cette impression n'est vitale et psychologique qu'en dépendance de la faculté. C'est une application, qui reste assez mystérieuse, de ce principe de la dépendance mutuelle des causes, qui intervient par-

1. 'Aliqualiter spiritualis » dit souvent me des bêtes qui n'est pas un corps, qui értames conditions matérielles, au-dessu

st iutrisèquerr

2- Lf. Aristote, Métaph., l. V, c. II

t. II S. Thom;

tout où les quatre causes (efficiente et finale, formelle et matérielle) entrent en jeu 1. Nous avons traité ailleurs² plus longuement ce sujet, nous n'en parlons ici qu'à titre d'exemple.

LE MYSTÈRE DE LA CAUSALITÉ

Un exemple non moins frappant de ce que nous disons se trouve dans le moindre fait de causalité transitive, dans la production du moindre mouvement local.

Pour le vulgaire et même pour la science expérimentale, rien de plus simple qu'une bille, qui en rencontre une autre, mette celle-ci en mouvement.

Survient le philosophe, il se demande ce que peut être l'action de la première bille sur la seconde; c'est le grand problème de l'action transitive, étudié par Aristote et par les scolastiques : est-elle dans l'agent ou dans le patient? Ce même problème, on le sait, fut repris par Descartes et Leibnitz et tout le monde connaît leur divergence sur ce point comme sur plusieurs autres.

Lorsque la première bille meut la seconde, le mouvement passe-t-il, comme on dit quelquefois, de la première dans la seconde? Non, puisque le mouvement n'est qu'un accident des corps en mouvement, et qu'un même accident ne passe pas
 |||| sujet dans un autre. Il n'est ce mouvement,

que parce qu'il est le mouvement de ce sujet et non de cet autre. Il faut donc dire que l'influx de la première bille produit un mouvement dans la seconde; mais ce n'est pas le mouvement de la première qui passe dans la seconde.

Très bien, mais qu'est cet influx de la première bille? Cette question a arrêté Leibnitz, qui en est venu à nier la réalité même de l'action transitive : j Les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir, b1 L'action apparente des unes sur les autres ne s'explique, selon lui, que par une harmonie préétablie, c'est-à-dire par une action divine assez semblable à celle dont parlent les occasionalistes.

Qu'est donc cet influx de la première bille sur la seconde? Leibnitz n'a nié la causalité transitive que parce qu'il n'a pas profondément saisi le sens et la portée de la distinction aristotélicienne de la puissance et de l'acte. Il a remplacé dans sa doctrine la notion de puissance par celle de force, ou de *tiisus*, comme la force du ressort tendu. C'est une notion toute différente, car la force d'un ressort tendu et non encore déployé est plus que puissance, c'est un acte, une action, à laquelle s'oppose une action contraire.

Il faut maintenir la distinction aristotélicienne de puissance et acte, si conforme aux premières certifiées de la raison naturelle, et nécessaire pour résoudre les arguments de Parménide, pour concilier | ϵ Principe d'identité ou de contradiction avec le *evenir* et la multiplicité des choses. La puissance un milieu mystérieux, certes, mais qui s'impose,

entre l'être en acte » imparfait soit-il et le néant. Si l'on maintient, disons-nous, cette distinction, on explique la causalité de la première bille sur la seconde, en disant que l'action de la puissance active de la première s'exerce sur la puissance passive de la seconde, et que de leur union naît le mouvement produit. Celui-ci, disent les thomistes, est éduité de la puissance du mobile par l'influence de la puissance active du moteur. Ils ajoutent que l'action formellement transitive, tout en procédant du moteur, dont elle est l'accident (et l'acte second), a son terme dans le mobile, originative est *ab agente*, et terminative est *in passivo*; ce qui reste encore assez

mystérieux, mais ce qu'il est nécessaire de dire pour concilier les principes avec les faits.

Le problème se repose ensuite au sujet de la production même de cette action transitive, dont dépend le mouvement perçu dans le mobile.

Y a-t-il du nouveau dans ce mouvement ainsi produit, et y a-t-il du nouveau dans l'action qui le produit ?

S'il n'y a pas de nouveau, il n'y a pas de causalité, pas de devenir, contrairement à ce que dit Héraclite, et après lui tous les évolutionnistes, en particulier l'auteur de l'Évolution créatrice.

S'il y a du nouveau, au contraire, alors, semble-t-il, il y a plus dans l'effet et la cause réunis que dans la cause seule. Et alors d'où peut provenir ce plus d'être, cette plus grande perfection ? C'est, dit Parménide, une violation du principe d'identité ou de contradiction. Il n'est pas possible qu'à un moment du temps il y ait plus d'être ou de perfection qu'auparavant. Et ce ne serait pas seulement une violation du principe d'identité, mais même une violation du principe de causalité, qu'on veut ici expliquer, car selon ce principe : le plus ne sort pas du moins, l'effet ne peut être plus parfait que la cause, et même l'effet et la cause ne peuvent être quelque chose de plus, de plus parfait que la cause seule. Autant dire, semble-t-il, que la causalité n'est pas seulement quelque chose de mystérieux, mais que son concept se détruit lui-même en se posant !.

Le réalisme traditionnel n'ignore nullement cette difficulté, il sait quel mystère est caché dans le moindre fait de causalité.

Il dit que, dans le mouvement ou le devenir, il y a du nouveau, que d'autre part il faut maintenir le principe d'identité ou de contradiction : « l'être est l'être ; le non-être est le non-être ».

Pour expliquer le nouveau qui se trouve dans

l'effet produit par les causes qui tombent sous les prises de notre expérience, le réalisme traditionnel dit qu'il est souvent manifeste que la novitas effectus suppose une action nouvelle dans la cause que nous voyons agir, par exemple le mouvement de la bille suppose le choc qui est aussi du nouveau. Mais, ajoute saint Thomas, cette cause en laquelle l'action apparaît comme quelque chose de nouveau a besoin elle-même d'être prémue, et prémue, non pas seulement dans le passé, mais actuellement par une cause supérieure. Le pêcheur qui porte son filet, est porté lui-même par la barque, la barque par les flots de la mer, les flots par la terre, la terre par le soleil, le soleil par un centre supérieur, mais on ne peut procéder à l'infini dans la subordination actuelle des causes¹. Il faut de toute nécessité s'arrêter, arriver à une cause suprême, qui n'ait pas besoin, elle, d'être prémue par une cause supérieure, et qui par suite, soit son action, au lieu de l'avoir reçue, au lieu de l'avoir produite sous un influx supérieur. *Causa suprema debet esse suum agere, et proinde suum esse, quia operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi.* La cause suprême doit être agir même et par suite l'être même, car l'agir sup-

pose l'être, et le mode suprême d'agir, le mode suprême d'être. Dieu seul est Celui qui est : E'o sum qui sum, en lui seul l'essence et l'existence sont identiques.

Ainsi est sauvegardée l'existence du devenir, du nouveau qui est en lui, et aussi la vérité du principe d'IDENTITÉ ou de contradiction.

Oui, mais il reste ici ce mystère admirable, que la clairvoyance philosophique avait deviné à la vue du moindre mouvement : il y a du nouveau dans l'effet, mais il n'y a pas de nouveau dans la cause suprême. Saint Thomas l'a fort bien dit : « Novitas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sū sua essentia ». C. Genes, l. II, c. 35.

Nous arrivons à ce mystère qui est celui de la coexistence de l'éternité et du temps, de l'Infini et du fini : Est novitas effectus in ntundo sine novitate actionis in primo motore. Comment n'y a-t-il pas contradiction ? Parce que l'action divine est à la fois éternelle et libre. Une cause libre supérieure au mouvement et au temps, qui est la mesure du mouvement, peut produire, quand elle le veut, le mouvement, que de toute éternité elle a décidé de produire. Dans l'unique instant de l'immobile éternité, elle a décidé que le mouvement commencerait en tel instant fugitif qui serait l'origine du temps, mesure du mouvement. Et pour le produire en cet instant; du temps plutôt qu'auparavant, il n'est
ement besoin qu'il y ait du nouveau en elle.

l'intermédiaire de personne et sans action nouvelle, la donner le soir, si sa volonté libre était par elle-même et par elle seule, sans l'intermédiaire d'un corps, capable de produire cet effet.

Il n'y a pas ici de contradiction, mais le mystère reste : celui de la coexistence de l'éternité et du temps : *Est novitas effectus in mundo sine novitate adionis in primo motore.*

De même, on répond à la difficulté : Y a-t-il plus d'être dans l'effet et la cause réunis que dans la cause seule ?

Oui, s'il s'agit et d'une cause seconde ou finie ; non, s'il s'agit de la cause suprême, qui est infinie.

Aussi les théologiens disent-ils communément : ** post creationem sunt plura entia, sed non est plus entis qum antea* ». Après la création, il y a plusieurs êtres, plusieurs vivants, plusieurs intelligences, mais il n'y a pas plus d'être, ni plus de vie, ni plus de sagesse, ni plus de bonté, ni plus d'amour, il n'y a pas plus de perfection qu'avant ; car avant la création il y avait déjà et de toute éternité, l'Être infini, a l'Être infini, la Sagesse infinie, l'Amour infini.

Si, lorsqu'un disciple de saint Thomas comprend sa doctrine, sans la perfectionner, il y a plusieurs sages, sans qu'il y ait plus de sagesse, à plus forte raison lorsque notre connaissance bornée s'ajoute à l'omniscience divine.

La contradiction est évitée, certes, mais le mystère d'ordre naturel reste ici : celui de la coexistence du fini et de l'infini.

Le mystère, c'est ce que l'esprit philosophique pressent dès la perception du moindre fait, du moindre mouvement par exemple, qui ne se pourrait produire sans l'intervention de Dieu premier

moteur, sans la prémotion divine. Et si le philosophe voit ainsi tout de suite quelque chose de très profond dans la production du moindre mouvement local d'une bille poussée par une autre, à plus forte raison le voit-il dans la production du moindre mouvement vital de la plante, ou dans la production de la moindre sensation chez l'animal, de la moindre intellection et volition chez l'homme.

LE SENS DU MYSTÈRE CHEZ SAINT THOMAS

Une vue étroite de la doctrine des grands maîtres traditionnels comme Aristote et saint Thomas peut faire oublier qu'ils avaient le sens du mystère; ils l'avaient au contraire profondément, parce qu'ils avaient l'esprit vraiment philosophique, l'habitus de sagesse⁸, tout différent de celui de la science positive et de l'esprit géométrique.

Mais leur élévation passe souvent inaperçue, un peu comme celle de l'Évangile, parce qu'elle s'unit

à une grande simplicité, qui ne brise jamais avec le sens commun, ou raison naturelle. Ces grands penseurs traditionnels s'élèvent doucement du concept confus de sens commun, exprimé par la définition nominale ou par les mots dont tout le monde se sert, au concept distinct de la raison philosophique. Ce concept n'est pas différent du premier, c'est le même, mais à un état plus parfait, comme lorsque l'enfant est devenu homme, ou comme lorsque l'homme plus ou moins endormi se réveille.

Il n'est pas surprenant dès lors que la doctrine de saint Thomas en plusieurs de ses parties, non des moins élevées, reste accessible à des simples, qui ont l'âme haute, sans que ceux-ci soupçonnent la puissance intellectuelle supérieure dont cette doctrine est l'expression.

On dit parfois : ce conférencier dépasse son auditoire. Cela vient-il toujours de sa supériorité ? N'est-ce pas plutôt de ce qu'il ne sait pas adapter sa pensée à l'intelligence des auditeurs ; s'il la possédait pleinement, il trouverait cette adaptation, et l'art en lui arriverait à retrouver ce qui est la nature même de l'intelligence humaine présente en chaque auditeur. La supériorité du Christ apparaît du fait qu'il rendait les vérités les plus hautes accessibles à tous. Il y a, à un degré très inférieur, quelque chose de semblable chez saint Thomas, si bien que la simplicité de ses expressions et la conformité de sa doctrine avec le sens commun a voilé aux yeux de quelques-uns l'élévation de son esprit philosophique.

Certains exposés trop matériels de la doctrine de saint Thomas pourraient faire croire qu'il n'avait pas le sens du mystère. Il avait éminemment le

sens du réel et du mystère caché en lui, lorsqu'il disait : avant la considération de notre esprit, la matière n'est pas la forme, et donc elle en est réellement distincte; de même avant la considération de notre esprit, l'essence créée et la personnalité créée ne sont pas l'existence et donc elles en sont réellement distinctes : Nul ange et nul homme, à l'exception du Christ, ne peut dire : « Je suis la Vérité et la Vie »; Dieu seul peut affirmer : Ego sum qui sum. In solo Deo essentia et esse sunt idem¹.

Il avait éminemment le sens du réel et du mystère caché en lui, le Docteur qui proclamait la nécessité de choisir entre l'existence de Dieu, essentiellement distinct du monde, et l'absurdité placée à la racine de tout. Le plus parfait ne peut sortir du moins parfait dans une évolution ascendante qui n'aurait pas de cause supérieure à elle. Le devenir ne peut avoir en soi sa raison d'être. Celui-là seul, dit saint Thomas, a en lui-même sa raison d'être qui est l'Être même éternellement subsistant, l'Acte pur, qui n'est pas ultérieurement déterminable, et qui ne peut être perfectionné en rien : *Ipsium esse per se subsistens, cui nulla potest fieri additio*². Lui seul, sans action nouvelle, peut librement produire tout ce qu'il y a de nouveau dans le monde, et réaliser tout ce qui est véritablement un progrès.

t si saint Thomas avait ce sens du mystère dans

6 .naturel, combien plus dans l'ordre de la
de UL?Ui a affirmé Plus nettement qu'aucun
S6S Processeurs la distinction de ces deux ordres,

sans méconnaître pourtant leur harmonie. Et dans chaque mystère surnaturel saint Thomas a profondément noté l'unité la plus intime dans la plus grande diversité, dans la diversité de choses que Dieu seul peut rapprocher et réunir. Il suffit de rappeler ici ce que dit le saint Docteur de la communion eucharistique.

« *O res mirabilis, manducat Dominum
Pauper, servus, et humilis.* »

Le sens du mystère c'est la contemplation. Saint Thomas l'avait surtout à la fin de sa vie, lorsque l'intellectualité, unie en lui à une spiritualité supérieure, se simplifiait de plus en plus, et s'achevait dans une contemplation si haute qu'elle ne lui permettait plus de dicter sa Somme, de descendre au détail de chaque article, des trois difficultés du *status quaestionis*, du *sed contra*, du corps de l'article et de la réponse aux objections. Arrivée à cet âge de la vie de l'esprit, l'intelligence chez saint Thomas ne pouvait plus s'astreindre à cette complexité ; elle était devenue de plus en plus contemplative, et découvrait de mieux en mieux le mystère suprême dont les autres dépendent, et qui ne peut pas s'exprimer en termes humains.

Ceci pose une autre question : d'où vient que l'intelligence humaine, quoique naturellement unie au corps, aux sens, à la mémoire sensible, ne s'accommode plus au bout de soixante ou quatre-vingts ans, comme on le voit chez les penseurs, de la complexité du travail intellectuel raisonné, qui suppose une information matérielle toujours renouvelée ? D'où vient que cette intelligence humaine, surtout chez

ceux qui ont l'esprit philosophique ou aussi chez les simples qui ont l'âme haute, au bout de soixante ou quatre-vingts ans est nmre, même au point de vue naturel, pour une vie intellectuelle supérieure à celle qu'alimentent les bibliothèques et tous les moyens d'information, tant que l'âme est unie au corps ?!

Autre mystère singulièrement profond : l'intelligence humaine est par sa nature même unie aux sens, parce qu'elle est la dernière des intelligences, qui a pour objet propre le dernier des intelligibles ou l'être intelligible des choses sensibles². Et pourtant avant un siècle de vie ici-bas, elle est mûre pour une vie supérieure qui durera des milliers et des milliers de siècles, sans fin. Elle y gardera le désir de se réunir au corps, qui lui sera rendu à la résurrection. Mais quel mystère : celui d'une intelligence qui normalement a besoin des sens, et qui pourtant vit séparée d'eux pendant des siècles et des siècles avant de les retrouver.

Ce que saint Thomas a écrit sur l'âme séparée, dans les huit articles de la question 89^e de la I^a Pars de sa Somme, montre qu'il avait le sens profond de ce mystère, comme des autres. Et ce n'est pas amoindrir sa doctrine que d'insister sur ce point, c'est au contraire en montrer la véritable élévation, aut distinguer Vobscurité inférieure, qui vient incohérence et de l'absurdité, et l'obscurité

supérieure, qui vient d'une trop grande lumière pour les faibles yeux de notre esprit.

Les positivistes, entendant ce langage, disent que les métaphysiciens sont des poètes qui ont perdu leur vocation. On peut leur répondre, comme le dit saint Thomas, que si la poésie use souvent de l'analogie pour grandir des choses infimes, la Sagesse, elle, s'en sert pour balbutier comme elle peut des choses trop hautes pour être parfaitement exprimées

Celui-là a le sens du mystère qui, comme saint Thomas, a le sens de l'analogie et qui sait, selon la formule du IV^e Concile de Latran, que « inter Deum et creaturam non est tanta similitudo, quin sit semper major dissimilitudo notanda². »

L'obscurité supérieure d'ailleurs, loin d'exclure la certitude, s'unit à elle ; elle ne commence vraiment qu'avec elle, et avec elle elle grandit.

Si, en effet, quelqu'un doute encore de l'existence en Dieu de l'infime Miséricorde et de l'infinie Justice, il ne se posera même pas le problème de leur intime conciliation ; mais plus on est certain de l'existence de ces deux perfections divines, plus on entrevoit la grandeur de chacune, plus aussi apparaît le

/* Cf. Saint Thomas

II», q. 101, a

Aussi la doctrine de saint Thomas sur l'analogie peut-elle s'exprimer en ces termes : a Analoga sunt que —
 une¹. ratio vero significata per nomen est secundum
 * proportionaliter eadem), sed simpliciter d.

de Dieu

it simpliciter

n Dieu n'est Das réellement dis!

mystère de leur intime conciliation dans l'éminence de la Dèité, ou de la vie intime de Dieu. Plus on est certain de l'existence de Dieu, plus il apparaît qu'il habite dans la lumière inaccessible, qui est appelée la grande ténèbre par les mystiques, parce qu'elle est trop forte pour la vue d'une intelligence créée. Ces clairs-obscurs extrêmement beaux abondent dans l'œuvre de saint Thomas parce qu'il ne craint ni la logique, ni le mystère, et la première le mène au second. On le voit en particulier parce qu'il a écrit sur la causalité divine et le libre arbitre de l'homme ou de l'ange, sur la grâce efficace donnée à l'un, comme au bon larron, et sur la permission divine du péché en tel autre, moins aimé et moins aidé, auquel pourtant le devoir est toujours réellement possible. Dieu ne commande jamais l'impossible, mais nul ne serait meilleur qu'un autre,

s'il n'était plus aimé de Dieu. C'est le mystère de la grâce efficace et de la grâce suffisante qui se poserait déjà à propos de l'efficacité du secours divin d'ordre naturel pour l'accomplissement de la loi morale.

Ce n'est pas amoindrir cette doctrine que d'attirer le regard vers cette obscurité supérieure ; c'est faire mieux pressentir sa haute intellectualité et faire entendre que l'étude raisonnée de cet enseignement doit s'achever en contemplation, qui est ce qu'il y a de vital et de positif en ce qu'on a appelé la *docta ignorantia*.

AU-DESSUS DE L'ÉCLECTISME

Au milieu de ces difficultés, l'esprit philosophique, pour trouver la vérité ou au moins la direction vers la vérité, pressent que les systèmes philosophiques sont généralement vrais en ce qu'ils affirment et faux en ce qu'ils nient, car la réalité est plus riche que eux. Par suite, il se rend compte qu'il y a des doctrines manifestement erronées et opposées entre elles, qui sont comme les extrémités de la base d'un triangle ou d'une pyramide. Il est par suite porté

à chercher la vérité au milieu et au-dessus de ces extrêmes qui représentent les divagations de l'erreur. En s'élevant il trouve à mi-côte l'opportunisme des éclectiques qui prennent quelque chose aux systèmes adverses, mais sans aucun principe directeur. Finalement l'esprit philosophique cherche la vérité dans un sommet qui domine à la fois les positions extrêmes erronées et l'éclectisme resté à mi-côte.

Souvent, il ne parvient pas à bien définir ce sommet, mais il le pressent parfois, sans le voir, comme à la rencontre des deux côtés du triangle. On pourrait en donner des exemples variés.

Et lorsque la difficulté spéculative est à peu près vaincue, restent toutes les difficultés de l'action, par exemple dans le problème économique et social actuel, au-dessus de l'individualisme et du communisme, on pressent la vraie doctrine du bien commun où s'harmonisent la vraie charité et les quatre espèces de justice, commutative, distributive, légale et équité. Mais même lorsqu'on a à peu près équilibré ces choses dans la pensée et le discours, il reste beaucoup à faire et parfois tout à faire dans l'ordre du sentiment, du vouloir et de l'action. Il faut même être très attentif à éviter un certain pharisaïsme inconscient et la phraséologie de l'amour qui ferait croire qu'on a réellement et profondément les sentiments et les vertus dont on parle, alors que pour les avoir au degré souhaité il faudrait vraiment la sainteté.

ESPRIT de LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

ou mystère dont nous venons de parler,

la philosophie chrétienne le possède plus que toute autre, parce que plus que toute autre, sans pourtant s'identifier avec la foi infuse, ni avec le théologie, elle a le sens de Dieu. A ce sujet nous voudrions ici noter surtout une chose : si l'esprit de la philosophie chrétienne ne vient plus assez d'en haut, et ne fait plus assez au mystère sa place, il est remplacé par un autre esprit qui n'a plus de chrétien que le nom.

Sans doute la philosophie chrétienne se distingue de l'Apologétique de la foi chrétienne, avec laquelle M. Maurice Blondel tend à la confondre. La philosophie chrétienne en effet n'a pas besoin de recevoir de la Révélation des notions comme celles de foi infuse et de mystère surnaturel. Elle procède selon ses principes propres et sa méthode propre, déjà assez nettement formulés par Aristote.

Mais elle doit cependant avoir une conformité avec la foi chrétienne, qui est pour elle, selon l'expression de Léon XIII, « *velut Stella rectrix* ». Non seulement elle ne doit rien dire, même implicitement, contre la doctrine révélée proposée par l'Église, mais elle doit avoir avec elle une conformité positive, en s'orientant, selon ses propres principes et sa méthode, dans le sens des vérités révélées, par exemple dans celui de la création *ex nihilo* et non *ab aeterno*, et dans celui de la non-répugnance de l'élévation de l'homme à la vie de la grâce. Cette conformité, comme l'explique fort bien M. J. Maritain dans un récent opuscule¹, doit être objective en ce sens que le philosophe chrétien ne saurait ignorer la vérité

révélée ; elle doit être aussi subjective, en ce sens qu'elle résulte d'une conformation de l'habitus acquis de sagesse par la vertu infuse de foi, comme il arrive chez le philosophe devenu croyant qui adhère avec une nouvelle force aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu (auteur de la nature) qu'il connaissait déjà. La philosophie chrétienne ne diffère pas ainsi spécifiquement de celle d'un Aristote (prise en ce quelle a de vrai) ; il n'y a pas un nouvel objet formel ; c'est la même science, mais à un état supérieur comme l'enfant devenu homme, ou comme la théologie discursive dans l'esprit d'un théologien qui a reçu la lumière de gloire.

La philosophie chrétienne ainsi conçue a plus que toute autre le sens du mystère. En particulier, elle a conscience de ne pouvoir démontrer rigoureusement ni l'existence, ni la possibilité intrinsèque d'aucun des mystères surnaturels. Elle ne peut pas plus démontrer rigoureusement la possibilité intrinsèque de la vision béatifique que celle de la Trinité ; le faire, serait démontrer la possibilité intrinsèque de la vie éternelle, de la lumière de gloire et de la grâce sanctifiante. Ces objets sont surnaturels par leur essence même ; or, ce qui est surnaturel quoad essentiam, l'est aussi quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur². Il ne s'agit plus ici seule-

ment du mystère de la production du moindre mouvement local ou de celui de la sensation, ni seulement d'un miracle, il s'agit des mystères de la vie intime de Dieu et de sa participation en nous.

Le juste équilibre de la philosophie chrétienne est difficile à garder au-dessus d'un certain fidéisme d'une part et du semi-rationalisme de l'autre. Il faut pour cela être fidèle à l'inspiration venue de la Révélation divine. Si l'activité philosophique d'un chrétien, sans rien avancer de contraire à la foi, exclut plus ou moins l'inspiration supérieure qui la fortifierait d'en haut, qu'arrive-t-il? Cette inspiration est fatalement remplacée par un esprit inférieur qui n'est plus assez chrétien ou qui ne l'est plus du tout. Le sérieux de la vie intellectuelle est alors déplacé : on déprécie plus ou moins les valeurs supérieures en donnant trop d'importance à d'autres qui leur sont subordonnées. On tend à préférer la méthode propre de la recherche à la vérité. Le philosophe arriverait ainsi à une mentalité anti-contemplative et perdrait le sens du mystère ; il arriverait même ainsi à se faire une mentalité antiphilosophique, car préférer la méthode à la vérité serait préférer l'être de raison au réel. Celui-ci est plus riche que notre pensée, toujours courte par quelque endroit, et c'est précisément cette richesse du réel à ses degrés divers, qui exige chez le philosophe, surtout chez le philosophe chrétien, le sens du mystère, sens qui grandit ici-bas avec la certitude au lieu de la détruire.

CHAPITRE IV

LE CLAIR-OBSCUR INTELLECTUEL

Une des choses qui peut frapper le plus dans l'étude des grands problèmes philosophiques et théologiques, c'est l'union d'une lumière parfois éclatante et d'une profonde obscurité. Mais on ne réfléchit généralement pas assez à la nature de cette obscurité, à ses causes parfois très différentes et à l'utilité qu'elle peut avoir par contraste pour la connaissance de la vérité.

Le sens du mystère ne pouvait manquer aux grands Docteurs de l'Église, car il est le propre des intelligences supérieures. Il se trouve surtout chez ceux qui sont habitués à plonger leur regard dans les profondeurs de la Passion de Jésus-Christ, dans le secret adorable de la Rédemption en lui-même et par rapport à chacun de nous. De là ils s'élèvent progressivement vers les hauteurs de la vie intime de Dieu, qui est, au ciel, l'objet immédiat de la vision béatifique. Us aspirent toujours ainsi

voir, à aimer, à dire ce qu'aucune langue humaine
aL SaUrait exPrimer- « *Ocultis non vidit, nec auris*
« *ivtl, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit*

dūigunt ilium. » (I Cor., II, 9.) C'est
qui art le grand enthousiasme des saints,

opposé, comme le dit Hellol, « l'homme

* EmeSt

L'homme. l. I. chap. VIII.

médiocre ne sent ni la grandeur, ni la misère. Dans ses jugements comme dans ses œuvres, il substitue la convention à la réalité, approuve ce qui trouve place dans son casier, condamne ce qui échappe aux dénominations, aux catégories qu'il connaît, redoute l'étonnement, et n'approchant jamais du mystère terrible de la vie, évite les montagnes et les abîmes à travers lesquels elle promène ses amis. »

Nous voudrions ici noter ce qu'a été le sens du mystère chez saint Thomas, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce, à propos des problèmes qui peuvent le plus captiver une intelligence humaine.

Les deux obscurités et les deux clartés.

Il importe au début de rappeler que l'obscurité, qui se trouve dans les grands problèmes philosophiques et théologiques est de nature très différente suivant la cause d'où elle provient.

Il y a d'abord l'obscurité d'en bas, qui elle-même est variée : elle provient de la matière aveugle, qui répugne en un sens à l'intelligibilité, obtenue par abstraction de la matière ; elle provient aussi de erreur volontaire ou involontaire, et souvent erreurs opposées entre elles, qui ont des appa-

L'intelligence humaine qui reste ainsi comme matière première, _____ rait l'intelligible d l. fort difficilement capacité—
 i>i?e substantielle ou spécifique des êtres sensibles, de l'air, au u' 'a terre, de la rose, du lys, du lion, n'est intelligible n'oiï Sa re'ation essentielle à ces déterminations ou perfections qu eue peut recevoir. Mais de soi, la matière n'est rien de déterminé. » nec quid. nec quale. nec quantum, etc. » Métaph. l. VII(VI).

rences de vérité ; elle provient enfin du désordre moral ou du péché.

Au pôle opposé, il y a l'obscurité d'en haut, qui provient de la transcendance de la vie intime de Dieu et de ce qui en est une participation : la vie de la grâce. Comme la matière dont nous abstrayons l'intelligible, est en quelque sorte au-dessous des limites de l'intelligibilité, la vie intime de Dieu est au-dessus des limites de l'intelligibilité qui nous est naturellement accessible.

De plus, entre les deux, la vie naturelle de l'esprit reste obscure pour la dernière des intelligences, celle de l'homme, qui a besoin des sens, pour connaître son objet propre, le dernier des intelligibles, dans l'ombre des choses sensibles¹, et qui par suite ne connaît le spirituel que négativement, comme immatériel, et relativement dans le miroir des choses sensibles, *in speculo sensibilium*². Elle parle ainsi, par analogie avec les dimensions de l'espace, d'un esprit profond, élevé aux vastes horizons, mais elle ne saurait connaître ici-bas la vie de l'esprit comme l'ange la connaît, ni comme l'âme la verra sitôt après la mort.

Il importe souverainement de bien distinguer, dès le début de l'étude de ces problèmes, l'obscurité d'en haut et celle d'en bas : Dieu est invisible, incompréhensible et ineffable à raison de son élévation infinie, mais en soi il est la lumière même ; l'individu humain est ineffable à raison de la matière qu'il est en lui, ce qu'il y a d'inférieur, principe de limitation, qui répugne en un sens par son être et son obscurité foncière à l'intelligibilité, confondons pas l'obscurité qui domine les fron-

tières de l'intelligibilité avec celle qui est au-dessous d'elles.

Entre ces deux obscurités si différentes, il y a une lumière intellectuelle parfois très belle, mise en relief par un Platon, un Aristote, et, dans un ordre supérieur, par l'Évangile, par saint Paul, par le génie d'un Augustin et d'un Thomas d'Aquin. On est, certains jours, captivé par l'opposition de cette lumière et des ombres profondes qui sont au-dessus et au-dessous d'elle.

Mais comme il y a deux obscurités fort différentes, celle d'en haut et celle d'en bas, il y a aussi deux clartés de nature contraire, la vraie et la fausse. Cette dernière par son faux éclat ressemble à l'autre comme la verroterie imite le diamant.

Il y a en effet la clarté du spiritualisme, qui explique l'inférieur par le supérieur, selon la subordination des causes qui nous conduit à la Cause première et à la fin dernière de l'univers, à Dieu, premier Être, première Intelligence et souverain

à Celui qui seul peut dire : « Je suis Celui qui est » — « je suis la Vérité et la Vie. » L'homme peut dire : « J'ai la vérité et la vie. » Dieu seul peut dire : « Je suis la vérité et la vie. » (Jean, XIV, 6.)

On ne saurait trop le redire : Il y a ici une distance infinie entre le verbe être et le verbe avoir. Et ce fut Dieu seul peut dire de lui-même, le Christ Jésus l'a dit de sa propre personne. C'est la clarté vraie au milieu des ombres.

Mais il y a aussi la fausse clarté de toute doctrine essaie, comme le matérialisme, d'expliquer le supérieur par l'inférieur, selon une prétendue subor-

dination, non pas des causes, mais des lois expérimentales, de telle façon que les lois psychologiques se ramèneraient aux lois biologiques, dites plus générales, et celles-ci aux lois physico-chimiques, finalement aux lois de la conservation de la matière et de l'énergie, données comme les plus universelles et comme principe suprême d'explication, à la place de Dieu, Acte pur et premier moteur des esprits et des corps.

Comme on le voit par l'histoire du matérialisme et aussi par celle du rationalisme, généralement ceux qui se piquent le plus d'objectivité, sont précisément ceux qui manquent le plus de l'objectivité supérieure, qu'ils appellent dans leur matérialisme subjectivité romantique. Tout les porte à préférer à la clarté supérieure celle d'en bas, qui, par l'importance qui lui est indûment donnée, devient fausse. D'où les très grosses erreurs qui remplissent les livres et les revues prétendues scientifiques, c'est-à-dire la négation de presque toutes les vérités supérieures, celles qui sont la substance de la religion exposée dans le catéchisme. L'antithèse de la prétendue science et du catéchisme des enfants revient à cette parole du Sauveur: «Je te rends grâce, ô Père, de ce que tu as caché ces choses aux prudents et aux sages et les as révélées aux petits. Oui, Père, je bénis de ce qu'il t'a plu ainsi. » (Matth., XI, 25.) Malheur à qui préfère à la clarté d'en haut celle d'en bas. Celui qui préfère à la clarté d'en haut celle d'en bas, finit du coup devient fausse.

Il nous donnons ici, dans le matérialisme sous ses formes les plus frappantes et le plus beaux exemples de fausse clarté ! il y en a évidemment

sous **le** **matérialisme** **il** **est** **de** **très** **important** **de** **distinguer** **la** **clarté** **de** **ce** **qui**

est vrai purement et simplement (*simpliciter verum*) et celle de ce qui n'est vrai que sous aspect secondaire et partiel, tout en étant essentiellement faux (*verum secundum quid, et falsum simpliciter*). On a dit que dans les doctrines les plus fausses il y a une âme de vérité ; il faudrait dire : un grain de vérité ; car la vérité qui s'y trouve et qui rend l'erreur séduisante, en lui permettant de se présenter, n'est pas en elle le principe animateur, mais elle est mise au contraire au service d'un principe faux qui la détourne de sa fin. La vérité est là, esclave de l'erreur, qui est d'autant plus dangereuse qu'elle se présente sous le masque d'une plus haute vérité, comme la perversité se présente sous le masque de la vertu.

Il n'importe pas moins évidemment de distinguer la vraie clarté de la fausse que de distinguer l'obscurité d'en haut, qui vient d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux, de celle d'en bas qui naît de la confusion, de l'incohérence et qui souvent est le voile d'une contradiction. Saint Thomas les oppose souvent l'une à l'autre ; c'est, dans ses articles, l'opposition des difficultés du début et de la réponse.

Il faut noter aussi que la clarté apparente de certaines objections contre les grands mystères de la foi provient de notre mode imparfait de connaître. Il arrive ici que nous saisissons plus rapidement la force de l'objection que celle de la réponse. Pourquoi ? Parce que précisément l'objection provient de notre mode imparfait de connaître, toujours quelque peu matériel et mécanique, tandis que la réponse, donnée par un saint Augustin ou un saint Thomas, est prise de ce qu'il y a de plus élevé dans le mystère ineffable avec lequel nous ne

sommes pas encore familiarisés. La contemplation n'y pénètre que peu à peu au fur et à mesure que s'acquiert la maturité de l'esprit.

Notons aussi à propos de la clarté vraie, qu'il y en a une superficielle, presque sensible, et une autre élevée, celle qui vient des plus hauts principes. Voltaire parlait de la première, lorsqu'il disait: « Je suis clair comme les ruisseaux, parce que je suis peu profond. » L'autre, la clarté supérieure, vient de l'approfondissement de certaines vérités élémentaires, par exemple, du principe de causalité, qui conduit à la Cause suprême. Et la méconnaissance de ces hautes vérités mène à une complexité qui peut paraître savante, mais qui n'a de la science que le nom.

Deux formes du probable.

Enfin il importe de signaler ici qu'il y a, entre l'évidemment vrai et l'évidemment faux, deux formes du probable fort différentes l'une de l'autre et que le probabilisme tend à confondre : c'est le probablement vrai et le probablement faux. Il est clair qu'il importe beaucoup, tant dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre pratique, de les distinguer. On peut les figurer ainsi :

probable π

biUsmeaOTsnf.f théologiens qui rejettent le proba-
H quelque chose est certainement plus

probable, le contraire n'est pas probable et il n'est pas raisonnable ni licite d'agir ainsi. En d'autres termes : lorsqu'une proposition est plus probablement vraie, la proposition contraire ou la contradictoire est probablement fausse et il serait déraisonnable d'y adhérer, car dans cette adhésion la crainte d'erreur (*formido errandi*) l'emporterait sur l'inclination raisonnable à adhérer. Or, dans toute opinion raisonnable, l'inclination à adhérer doit l'emporter sur la crainte d'erreur¹.

Au-dessus du probablement vrai et de l'évidemment vrai, il y a l'obscurité supérieure ; au-dessous d'eux il y a l'obscurité contraire.

L'obscurité supérieure est appelée par les mystiques la grande ténèbre. L'obscurité inférieure est celle dont parle souvent l'Écriture, en particulier lorsqu'il est dit en saint Matthieu, IV, 16 : « Le peuple qui était assis dans les ténèbres, a vu une grande lumière, et sur ceux qui étaient assis dans la région de l'ombre de la mort, la lumière s'est élevée⁸. »

1. Les probabilis
ment plus probab

L'art des contrastes.

Le philosophe et le théologien, en contemplant le panorama intellectuel de l'ordre de la nature et celui de l'ordre de la grâce, cherchent à diminuer le plus possible la double obscurité, dont nous venons de parler, en projetant la lumière en tout sens. Mais peut-être ne se servent-ils pas assez d'habitude de l'opposition merveilleuse qui existe ici, comme dans l'ordre sensible, entre la lumière et l'ombre.

Souvent aussi ils n'expliquent pas assez pourquoi certains sommets de la vérité peuvent paraître à plusieurs si proches de graves erreurs, comme le thomisme du calvinisme, ou la vraie doctrine de l'abandon si voisine du quiétisme. Une petite déviation sur les principes mène à de monstrueuses erreurs.

Lorsqu'on vit depuis de longues années dans l'étude de ces problèmes, on est parfois très frappé de ces clairs-obscurs splendides, où l'obscurité prend une valeur du fait qu'elle met en un puissant relief la lumière divine et la lumière rationnelle qui nous éclairent dans notre voyage vers l'éternité. L'Évangile (Jean, VIII, 12) parle de cette vive opposition :

« Celui qui me suit, dit Notre-Seigneur, ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie. » Comme le rapporte aussi saint Luc, I, 79

« Je suis la lumière de l'homme. »
 « Je suis la lumière de l'homme, dit le précurseur, remercie Dieu, dans son cantique Benedictus, d'avoir « éclairé ceux qui marchent dans les ténèbres et les ombres de la mort, était sans la voie de la paix. » Il

quand je marche dans l'ombre, Psaume XXII- 4 : « Même dans l'ombre de la mort, je ne crains

aucun mal, Seigneur, car tu es avec moi. » On chemine ainsi parmi les rayons et les ombres.

Le clair-obscur sensible.

Cette vive opposition de la lumière et de l'obscurité dans l'ordre intellectuel peut mieux s'entendre, semble-t-il, si l'on réfléchit un instant à ce qu'ont dit de grands peintres à propos du clair-obscur dans l'ordre sensible.

Le clair-obscur est un terme de peinture, qui désigne une manière de traiter ou de distribuer dans un tableau les jours et les ombres de façon à bien détacher les figures. Le clair-obscur fut à certains artistes d'une grande ressource pour obtenir le relief. Les peintres épris de la lumière, comme Véronèse et plusieurs artistes de l'école vénitienne, s'en servent fort peu ; ils cherchent à indiquer les plans des objets au moyen des nuances, des teintes, des demi-teintes et des couleurs vierges. Chez eux, le fond du tableau est le plus souvent aussi lumineux que le premier plan. Il y a au point de vue intellectuel, quelque chose de semblable en la plupart des œuvres philosophiques et théologiques qui se servent très peu ou pour ainsi dire pas du clair-obscur intellectuel ; elles exposent fort brièvement les erreurs et les difficultés des grands problèmes et excluent les ombres le plus possible ; mais souvent aussi la vérité y a peu de relief. C'est ainsi qu'en plusieurs manuels on ne voit pas la difficulté des problèmes.

Il y a par opposition des peintres qui, dit-on en style technique, font noir, accumulent les ombres en certaines parties et font arriver la lumière sur

leurs tableaux par des issues restreintes, comme l'architecture le fait en certaines églises. Ils obtiennent ainsi des effets d'une grande vigueur, mais au détriment des couleurs, de la légèreté et de la fluidité de certaines ombres. Cette méthode a encore l'inconvénient de supprimer des reflets. Dans cet excès sont tombés bien des peintres flamands et des italiens du XVI^e siècle. Le grand maître du clair-obscur est Rembrandt, qui ne laissait à la lumière qu'un huitième environ de sa toile. De grands peintres se sont préoccupés de régir par des lois mathématiques les proportions du clair-obscur. Titien livre à la lumière un quart de sa toile, un quart aux demi-teintes, un quart à l'ombre. Le Cortège suit à peu près cette donnée. Aujourd'hui le dessin et l'eau-forte font encore grand usage du clair-obscur,

Il y a quelque chose de semblable en musique; le drame lyrique en a tiré de grands effets : il suffit de se rappeler certains leitmotifs wagnériens, celui de la haine ou celui de la lance, ou encore l'opposition des deux leitmotifs de l'ouverture de Tannhäuser, celui de la perte et celui du salut.

On a dit aussi des symphonies de Beethoven, « qu'elles se plaisent à imiter les orages, à reproduire, en les transposant, ces frappants contrastes de ténèbres et de clarté qui déchirent parfois l'horizon visible. »

U clair-obscur suprasensible dans les divers ordres de connaissance intellectuelle.

Ce sont surtout mystiques qui ont été captivés
Par le chur-obs suprasensible, et parmi eux

spécialement saint Jean de la Croix, dans *Nuit obscure* et *Vive flamme d'amour*, et la Bienheureuse Angèle de Foligno, en particulier dans le *Livre des visions et des instructions*, chap. 26 : La grande ténèbre ; chap. 27 : L'ineffable ; chap. 28 : La certitude ; chap. 33 : L'amour vrai et l'amour menteur ; chap. 34 : La croix et la bénédiction ; chap. 43 : Splendeur ; chap. 46 : L'embrasement ; chap. 48 : La lumière ; chap. 57 : La connaissance de Dieu et de soi ; chap. 65 : Les voies de l'Amour.

On peut certes abuser de l'antithèse ; les romantiques sont bien souvent tombés dans cet abus. Mais on peut en tirer aussi un réel parti, comme le fait l'Église en précisant les formules dogmatiques par opposition aux hérésies contraires, entre lesquelles la vérité s'élève comme un sommet entre deux abîmes. Ainsi la doctrine de l'Église sur la grâce et la prédestination s'élève comme un point culminant entre le pélagianisme et le semipélagianisme d'une part, et le prédestinatianisme, le protestantisme et le jansénisme de l'autre.

Tous les théologiens connaissent ces vigoureuses oppositions. Il importe souverainement de les bien traiter, en se rappelant que la Providence, qui ne permet le mal que pour un plus grand bien, ne permet aussi l'erreur et ses divagations contraires, que pour faire apparaître dans un plus grand relief la vérité. Dès lors comme le peintre, dans le clair-obscur, se sert des ombres pour faire valoir la lumière, le philosophe peut et doit se servir des erreurs opposées entre elles, en les définissant très exactement, pour mettre en relief la vérité, et montrer ce qui distingue l'obscurité supérieure, à laquelle il aboutit, de celle qui se trouve dans

l'incohérence et les contradictions des diverses formes du faux.

Notons ici quelques cas de ces clairs-obscurs intellectuels que nous avons exposés ailleurs.

La doctrine aristotélicienne de l'acte et de la puissance s'élève au-dessus du monisme immuable de Parménide et de l'évolutionnisme absolu d'Héraclite. Et comme rien n'est intelligible qu'autant qu'il est en acte, ou déterminé, cette doctrine, développée par saint Thomas, est claire par la place qu'elle fait à l'acte, obscure par celle faite à la puissance, qui est une capacité réelle de perfection, capacité réelle qui est un milieu mystérieux entre l'acte si minime soit-il et le pur néant. La puissance réelle (passive ou active) n'est pas le néant, ni une négation, ni une privation, ni la simple possibilité prérequise à la création *ex nihilo*; elle n'est pourtant pas encore l'acte, si imparfait qu'on le suppose. Et elle n'est intelligible que par l'acte auquel elle est ordonnée : *nihil est intelligibile nisi in quantum est in actu*. Qui pourrait, avant d'avoir jamais vu un chêne, connaître que le chêne est en puissance dans le germe contenu dans un gland ?

De même la doctrine de la matière et de la forme, qui s'élève au-dessus de l'atomisme mécaniste et du dynamisme, en gardant ce que chacun d'eux a de vrai, est intellectuellement claire par la forme, pure puissance¹. Celle-ci,

avons-nous dit, répugne en quelque sorte à l'intelligibilité, laquelle s'obtient par abstraction a materia, saltem a materia singulari. C'est là l'obscurité inférieure, au-dessous des frontières de l'intelligibilité.

Au contraire lorsqu'on s'élève de la matière brute à la vie de la plante, on trouve pour définir la vie une obscurité supérieure, car la vie comme telle est une perfection absolue (simpliciter simplex) attribuable, analogiquement et au sens propre, à Dieu, à l'ange, à l'homme, à l'animal, à la plante. La vie n'est pas un genre, mais, au-dessus des genres, un analogue, difficile à définir, car cette définition doit pouvoir s'appliquer au sens propre proportionnellement à Dieu, qui est la Vie même, et au brin d'herbe, qui est bien à proprement parler vivant¹.

Même difficulté lorsque nous nous élevons de la vie de la plante à la plus élémentaire sensation tactile; avec la sensation, si minime soit-elle, apparaît un ordre nouveau, celui de la connaissance. Or la connaissance, comme la vie, est une perfection absolue [simpliciter simplex], attribuable, analogiquement et au sens propre, à Dieu. Il faut dès lors définir la connaissance en général (qui n'est pas un genre, mais un analogue) de façon à ce qu'elle puisse s'attribuer proportionnellement et au sens propre à la moindre sensation tactile de l'animal le plus inférieur. Il ne faut pas s'étonner dès lors

de trouver ici une obscurité supérieure, très différente de celle qui se trouve dans une théorie matérialiste ou dans une théorie idéaliste de la sensation. Selon la conception aristotélicienne et thomiste, *cognoscens differt a non cognoscente front potest QUODAMMODO fieri aliud* A se1, le connaissant diffère du non-connaissant, en tant qu'il peut d'une certaine façon devenir un autre que soi, c'est-à-dire devenir en quelque manière la réalité connue. Cette conception s'élève au-dessus de la théorie matérialiste, qui méconnaît l'originalité de la sensation, pour la réduire à quelque chose d'inférieur à elle, et aussi au-dessus de la théorie idéaliste, qui enlève à la sensation sa valeur réelle ou sa portée. Aux yeux du thomiste, ces théories nient dans le fait de la sensation, à cause de ce qu'il a d'obscur, ce qu'il a de clair, et remplacent dès lors ce qu'il y a en lui d'obscur par l'absurde.

Plus haut la théorie aristotélicienne de l'abstraction intellectuelle, due à la lumière de l'intellect agent, domine à la fois l'empirisme et l'idéalisme subjectif. Mais elle a son côté mystérieux : le mode intime de l'activité de l'intellect agent, cette faculté intellectuelle, qui ne connaît pas, mais qui fait connaître.

De même la vraie notion de l'élection libre, dirigée par le jugement de l'intelligence, s'écarte et du déterminisme intellectualiste d'un Leibniz, et du l-rT,vme qui soustrait la liberté à la direction de relati §enCe. Mais il reste un mystère dans la °n intime du dernier jugement pratique et

de l'élection volontaire, qui, à des points de vue divers, ont une priorité mutuelle l'un par rapport à l'autre, selon le principe : *causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*. Il n'y a pas là contradiction, car c'est à des points de vue divers qu'au terme de la délibération, le dernier jugement pratique et libre a une priorité sur l'élection, et elle sur lui ; mais il reste là quelque chose de mystérieux, sans parler de l'actualisation de l'élection créée par la causalité divine, ni de la déviation possible, qu'est le péché.

Saint Thomas a aussi plusieurs fois noté que, pour notre intelligence, tout ce qui est relatif à l'amour reste assez obscur et souvent innommé². Il y a à cela deux raisons : 1^o Notre intelligence connaît mieux ce qui est en elle-même, que ce qui est en une autre faculté, comme la volonté ; c'est ainsi que le juste est plus certain d'avoir la foi chrétienne que le pécheur. 2^o La charité et d'être en état de grâce ; le bien, qui est l'objet de l'amour, n'est pas ordinairement dans l'esprit comme le vrai qui est dans la rectitude de notre jugement, mais il est dans les choses. L'amour tend vers lui, comme une impulsion mystérieuse, qu'il est difficile de définir ; car tout ce qui tend vers autre chose, reste en un état potentiel, indéterminé, et seul ce qui est en acte et déterminé, est de soi intelligible. Les choses et l'amour sont ainsi connues par expérience sans

² Nous avons longuement étudié ce double problème ailleurs sur son existence et sa nature, 6^o édit., pp. 590-669.

que nous puissions les rendre parfaitement intelligibles. Cette expérience intérieure, que saint Augustin exprime en disant : « Amor meus pondus meum », contient un clair-obscur des plus captivants, quand il s'agit surtout de la vive flamme d'amour dont parle un saint Jean de la Croix.

Enfin la doctrine catholique de la Providence et de la Prédestination s'élève elle aussi comme un sommet au-dessus des deux erreurs radicalement contraires du pélagianisme et semipélagianisme d'une part, et du protestantisme et jansénisme de l'autre.

Contre le semipélagianisme, il est certain que nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu, dont l'amour est cause de tout bien. C'est ce que dit nettement saint Thomas, I^o, q. 20, a. 3 : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. » Ce principe de prédilection, qui contient virtuellement tout le traité de la prédestination et celui de la grâce, avait été exprimé par saint Paul lorsqu'il écrivait (I Cor., IV, 7) : « Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod, non accepisti ? Qui est-ce qui te distingue ? Quas-tu que tu ne l'aies reçu ? » C'est le fondement de l'humilité chrétienne. Saint Augustin y a beaucoup insisté contre les semipélagiens.

mais q autre part il n'est pas moins certain contre le protestantisme et le jansénisme, que Dieu ne peut ni se faire miséricorde à lui-même ; il ne serait ni juste et équitable, ni même possible, si il ne nous rendait pas réellement pratiquement possible, hic et nunc, l'accomplis-

sement de ses préceptes. Aussi le Concile de Trente l rappelle contre les protestants ce qu'avait dit saint Augustin : « *Dens impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et pelere quod non possis* 2. »

Il est donc absolument certain, par exemple, qu'au Calvaire, pour le mauvais larron l'accomplissement du devoir fut réellement possible, et que le bon larron qui accomplit de fait son devoir, fut plus aimé et plus aidé par Dieu.

Mais autant chacun de ces deux principes pris à part est certain, autant leur intime conciliation reste obscure.

Pour voir comment ces deux principes absolument incontestables se concilient intimement, il faudrait voir comment dans l'éminence de la Déité, ou de la vie intime de Dieu, se concilient intimement l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté. Or nulle intelligence humaine ou angélique ne peut le voir avant d'avoir reçu la vision béatifique de l'essence divine.

Nous avons ici un clair-obscur des plus manifestes : autant chacun des deux principes dont nous venons de parler est clair pris en soi, autant leur intime conciliation reste obscure, de cette obscurité supérieure, qui n'est autre que « la lumière inaccessible, où Dieu habite. » (I Tim., VI, 16.)

Nous reviendrons un peu plus loin (IIe Partie, chap. VI) sur ce sujet, comme sur le leitmotiv de cet ouvrage, car c'est là le plus grand des mystères dans l'ordre des choses à la fois divines et humaines, et il contient en même temps un mystère de grâce, qui en lui-même est lumineux, et un mystère d'iniquité

qui en lui-même est ténèbres. Ce que nous venons d'en dire suffit pour distinguer l'obscurité d'en haut et celle d'en bas, pour mieux discerner aussi la vraie clarté de celle qui n'en est qu'un faux reflet. Comme nous l'avons montré ailleurs¹ il y a en Dieu pour nous quelque chose de très clair, savoir : qu'il est la Sagesse omnisciente, le souverain Bien et qu'il ne peut vouloir le mal du péché, ni directement ni indirectement ; c'est là une lumière éblouissante. Mais il y a aussi en Dieu quelque chose de très obscur : la sainte permission du mal et l'intime conciliation de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté. Elles ne se peuvent concilier que dans l'éminence de la Déité, qui par son élévation même est pour nous invisible et incompréhensible.

D'où vient que ce Dieu invisible, contient à la fois pour nous tant de clarté et tant d'obscurité? D'où vient ce clair-obscur si attirant et si mystérieux?

Cela vient de ce que nous ne connaissons les perfections divines que par leur reflet dans les créatures, et alors nous pouvons bien les énumérer, comme un enfant épelle ou distingue les syllabes des mots ; mais nous ne pouvons pas voir comment ces perfections divines infinies s'unissent dans la vie intime de Dieu. Ce mode d'union est trop humble pour nous, trop haut pour se refléter dans un miroir créé. Nous sommes un peu vis-à-vis de
 —  — hommes qui n'auraient jamais vu de blancheur, mais seulement les sept couleurs de l'arc-en-ciel, et qui ne connaîtraient de la blan-

cheur que le nom. Nos concepts limités, par lesquels nous nous représentons la physionomie spirituelle de Dieu, la durcissent un peu comme de petits carrés de mosaïque, et c'est pourquoi nous aspirons à une connaissance supérieure à la multiplicité du discours, à la contemplation simple du mystère de la vie intime de Dieu.

Parmi les contemplatifs ceux qui ont le plus le sens du mystère, ce sont ceux qui aiment le plus ardemment Dieu et les âmes en Lui. Comme l'a dit un de leurs grands admirateurs¹, « l'amour entend ce qu'on ne dit pas ; il lit ce qui n'est pas écrit, il devine ce qu'il faut deviner pour grandir. Il s'augmente de ses découvertes, s'enrichit de ses trésors et se plaint ensuite de sa pauvreté, pour arracher de nouveaux secrets...

«Le langage (de ces grands contemplatifs) est une lutte corps à corps avec les choses qui ne peuvent pas se dire... Leur éloquence consiste à se plaindre de ne pouvoir dire ce qu'elle sent... Heurtant dans son vol les secrets ineffables, les mystères non révélés, elle a l'air d'un aigle qui, ayant pris son élan du haut de la montagne où la neige est éternelle, arrive aux régions où il n'y a plus, même pour lui, d'air respirable. Les pensées lui font défaut. Leur intelligence redescend, se débat contre les paroles qui manquent à leur tour ; elle engage contre elles une lutte..., où elle est à la fois vaincue et

} Ernest Hello, préface de la traduction française du Livre des Visions et des Instructions de la Bienheureuse Angèle

victorieuse... Il y a là des abîmes entrevus, de magnifiques tentatives pour dire l'ineffable... L'intelligence humaine apparaît courte et brève, et l'âme se rassure dans sa soif. Car Dieu se déclare infini, et les trésors de l'éternité ne s'épuiseront pas.

« En cette ascension, le dernier éclair éclipse tous les autres. Toutes les lumières sont des ombres auprès de la dernière lumière. Les trésors où fouille le regard (de ces grands contemplatifs) sont inépuisables à jamais, et l'éternité promet à leur joie toujours renouvelée des fraîcheurs qui ne finiront pas. »

DEUXIÈME PARTIE

LE MYSTÈRE DES RAPPORTS DE LA NATURE ET DE LA GRACE

Après avoir parlé du sens du mystère en général, surtout dans l'ordre philosophique, il convient de le considérer dans le domaine théologique, en nous arrêtant aux rapports de la nature et du surnaturel.

A ce point de vue nous traiterons ici des sujets suivants : 1° L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu ; 2° La possibilité de la vision béatifique peut-elle se démontrer ; 3° L'éminence de la Déité, ses attributs et les personnes divines ; 4° Deux formes très différentes du surnaturel : le miracle et la grâce ; 5° La surnaturalité de la foi ; 6° La prédilection divine et le salut possible à tous ; 7° Le clair-obscur spirituel, dans certaines épreuves de la vie de l'âme.

CHAPITRE PREMIER

L'EXISTENCE DE L'ORDRE SURNATUREL OU DE LA VIE INTIME DE DIEU

Pour montrer ce que doit être, surtout chez le théologien, le sens du mystère, nous nous arrêterons particulièrement au clair-obscur qui se trouve en deux grands problèmes relatifs au rapport de la nature et de la grâce : 1° L'existence de l'ordre de la vérité surnaturelle est-elle démontrable? 2° La possibilité de la vision béatifique peut-elle aussi être rigoureusement démontrée?

La première de ces deux questions, que nous avons longuement traitée il y a quelques années¹, a été reprise récemment au sujet d'un texte important du *Contra Gentes*². Nous examinerons les difficultés qui nous sont proposées.

Un texte capital de saint Thomas.

Saint Thomas a écrit dans la *Contra Gentes*, l. I, c. III : « Quod sint aliqua intelligibilia divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet... »

1- De Revelatione, chap. XI. 3° (-dit. de t. I PP 337-37° ; 2e édit., abrégée de 1931 en

2- Revue Thomiste, juillet-septembre
Est-il possible de démontrer l'existence, en mystères strictement surnaturels ? Fr. M. Ce

On le reconnaît : « Notre Docteur se demande (ici) s'il y a en Dieu des mystères strictement surnaturels. C'est bien notre question. Sans aucun doute, répond-il : « évidentissime apparet ». Et pourquoi ? Parce que nous n'atteignons pas la substance divine en elle-même « quidditative » ; elle ne nous est connue que très imparfaitement dans le miroir des créatures, en lesquelles ne s'épuise pas la virtualité de leur cause. Si déjà tant de secrets nous demeurent voilés dans les êtres sensibles qui nous entourent, combien plus l'essence divine doit-elle contenir de mystères ineffables ? »

Puis on ajoute, *ibid* :

« Ce sont là raisons de pure convenance, et ce qui le montre bien, c'est la conclusion pratique qu'en tire saint Thomas : « Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum est abjiciendum... » Il ne faut pas rejeter tout de suite, sous prétexte qu'on ne peut les démontrer, des mystères incompréhensibles comme celui de la Trinité... Rien d'impossible a priori, à ce qu'il y ait en Dieu des vérités absolument transcendantes, strictement surnaturelles : mais nous sommes loin d'une preuve rigoureusement démonstrative de leur existence. »

Est-ce là vraiment le sens des paroles de saint Thomas : Evidentissime apparet, et de l'argument qui les suit ? N'a-t-il voulu donner ici que des « raisons de pure convenance » et non pas une raison démonstrative ?

Remarquons d'abord que s'il prouvait seulement l'^{Thomis} s^{ts} juillet-septembre 1932, p. 665.

que l'ordre des vérités surnaturelles est réellement possible en Dieu, ou qu'il ne répugne pas intrinsèquement a parte rei, l'existence de cet ordre suivrait immédiatement, parce que « in necessariis, existentia sequitur immediate possibilitatem ; in hoc necessaria differant a contingentibus ». Dans les choses nécessaires, l'existence suit immédiatement la possibilité. Si nous pouvions démontrer par la seule raison que la Trinité est réellement possible en Dieu, ou qu'elle ne répugne pas intrinsèquement a parte rei, il s'ensuivrait que la Trinité existe¹. Tout ce que les théologiens montrent, c'est que nul ne peut prouver qu'il y a une contradiction dans l'énoncé du dogme de la Trinité².

Mais s'il s'agit non plus de la possibilité intrinsèque et de l'existence de tel mystère surnaturel en particulier, mais seulement, d'une façon générale et globale, de la possibilité et de l'existence de l'ordre de ces mystères en Dieu, notre raison est-elle aussi impuissante ?

Lorsque saint Thomas, dans le passage cité du *Contra Gentes*, l. I, c. III, écrit : « *Quod autem sint aliqua (sans déterminer aucun en particulier) intelligibilia divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet* », veut-il se contenter de donner une « raison de pure convenance » comme il le fait plus loin lorsqu'il est question de chacun des mystères surnaturels en particulier, de ceux de la Trinité, de l'Incarnation, de la Vision béatifique ?

Quel est le sens de cet « *evidentissime apparet* » ?

Tout d'abord : jamais saint Thomas ne présente ainsi des « raisons de pure convenance » ; il dit, par exemple, à propos du mystère de la Trinité pris en particulier : Ia, q. 32, a. 1, ad 2m : « *Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes ; non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum* ». Nous sommes loin ici du *evidentissime apparet*.

Du reste, le sens de ces mots si forts est déterminé par ce qui suit, par la nature même de l'argument proposé par saint Thomas. Relisons-le en pesant chaque mot et en remarquant qu'il veut montrer qu'il y a en Dieu des vérités qui dépassent non seulement les forces surnaturelles de l'intelligence

aine' mais aussi celles de l'intelligence angélique, créée ou créable.

Nous allons voir, par l'étude attentive de ce texte, que la preuve de saint Thomas est prise de ceci qu'on a négligé de considérer dans les objections qu'on nous adresse, que l'objet formel de l'intelligence divine dépasse infiniment l'objet propre de toute intelligence créée et créable; et que, par suite, ce qui appartient per se primo, c'est-à-dire essentiellement et immédiatement à cet objet formel propre de l'intelligence divine, ne peut être connu naturellement par aucune intelligence créée ou créable.

S'il y a, en effet, un objet formel qui peut constituer un ordre nouveau et tout à fait transcendant, c'est manifestement celui de l'intelligence divine. Comme, au-dessus du règne minéral et du règne végétal, apparaît le règne animal, avec la sensation et l'objet formel de celle-ci (non ut res, sed ut objectum est), puis le règne de l'homme avec l'objet propre de l'intelligence humaine, au dessus le règne angélique avec l'objet propre de l'intelligence angélique ; ainsi, au sommet de tout, le règne de Dieu ou l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelles (surnaturelles pour l'homme et pour l'ange) apparaît avec l'objet formel de l'intelligence divine, inaccessible aux forces naturelles de toute intelligence créée et créable. Et quand nous disons : l'objet formel propre de l'intelligence divine, nous n'entendons certes pas l'essence divine connue dans le miroir des créatures (c'est-à-dire dans un objet formel inférieur) comme la racine cachée des attributs divins naturellement connaissables, dont parle la philosophie. Nous entendons l'essence divine prise en elle-même, la Déité comme telle, non pas en tant qu'être, en tant qu'une, etc., mais en tant que Déité, la vie intime de Dieu. C'est ce que saint Thomas exprime en disant, Ia, q. I, a. 6 : " Sacra doctrina (supra metaphysicam) propriissime déterminât de Deo, secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cogno-

verunt) ut dicitur ad Rom. 1, 19 : « Quod notum est Dei, manifestum est in illis », sed etiam quantum AD id/quod notum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem communicatum. »

Il est clair, pour la seule raison, que l'intelligence divine doit avoir un objet formel -propre, et s'il y a un objet formel qui peut constituer un ordre nouveau et absolument transcendant, c'est celui-là. Nous pouvons connaître naturellement Dieu sub ratione mtis, comme Premier Être, Première Vérité, Première Bonté, Première Intelligence, etc. : car l'être, la vérité, la bonté peuvent être naturellement participés dans l'ordre créé et sont donc naturellement connus. Mais pouvons-nous connaître naturellement Dieu sub ratione Deitatis, comme Dieu, en sa vie intime, en ce qu'il a d'éminemment propre? Pour cela, il faudrait que la Déité comme telle soit naturellement participable dans l'ordre créé, il faudrait qu'on puisse dire de la nature humaine ou d'une nature angélique créée ou créable, qu'elle est une participation formelle de la nature divine. Cela n'est vrai que de la grâce, participation de la vie intime de Dieu, et le dire d'une nature créée ce serait admettre, nous le verrons, la confusion panthéistique de cette nature créée (qui ne pourrait être élevée à un ordre supérieur) et de Dieu.

N'est-ce pas là le sens de *Veidentissime* apparet ut saint Thomas dans le *Contra Gentes*, l. I, c. III ? lisons attentivement tout ce texte, en soulignant en ce Tu'il y a de plus formel :

« Est autem in his, quae de Deo confitemur duplex -critatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, otnnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum (mystères strictement

surnaturels). Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi (vérités naturelles, qui restent pourtant mystérieuses à raison du mode selon lequel l'être, l'unité, la bonté, etc., sont en Dieu), quae etiam philosophi démonstrative de Deo probaverunt ducti naturalis lumine rationis.

« Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet. (Il s'agit bien de l'existence en Dieu de l'ordre des mystères surnaturels, pris en général, sans en viser aucun en particulier).

« Quum enim principium totius scientiae, quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiat ipsius, eo quod, secundum doctrinam Philosophi [Anal. post., l. II, c. 3] demonstrationis principium est « quod quid est », oportet quod secundum modum, quo substantia intelligitur, sit eorum modus quae de re illa cognoscuntur. Unde, si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illis rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. (Ceci n'est pas seulement probable, mais certain déjà pour la seule raison.) Nam ad substantiam ipsius (Dei) capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quae in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capere nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio inchoat. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum videntur non possunt, ut in eis divina substantia de Bien QUID SIT voilà la connaissance quidditative sub ratione Deitatis) cum sint effects causai

mutent non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est et alla hujusmodi, quae oportet attribui primo principio. (De cela saint Thomas ne se contente pas de conclure : Donc l'essence divine en tant que racine cachée des attributs divins naturellement connaissables, reste mystérieuse. Il va plus loin.) Sunt igitur quaedam intelligibilia divinorum, quae humanae rationi sunt pervia, quaedam VERÒ QUAE OMNINO VIM HUMANAE RATIONIS EXCEDUNT.))

Parmi ces dernières vérités, il a mis au début de cet article : « Deum esse trinum et unum » et il a dit « quod autem sint aliqua (sans préciser aucun mystère surnaturel en particulier) intelligibilia divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet. »

Est-ce là un argument « de pure convenance », comme ceux invoqués pour manifester la vérité du dogme de la Trinité en particulier? On voit, au contraire, par la nécessité des prémisses invoquées que saint Thomas veut donner un argument démonstratif, et c'est pourquoi il a écrit : « evidentissime apparet ». Voir le commentaire de Ferrariensis.

L'argument suivant formulé par saint Thomas au même endroit est encore plus fort, car il vaut, on le voit par la lettre même, non seulement pour les forces naturelles de l'intelligence humaine, mais pour celles de l'intelligence angélique (créée ou créable), et cet argument est précisément fondé.

comme nous l'annoncions, sur ceci : que l'objet propre de l'intelligence divine dépasse infiniment l'objet propre de toute intelligence humaine ou angélique, et donc que ce qui appartient par se primo essentiellement et immédiatement à cet objet formel de l'intelligence divine, c'est-à-dire à la Dété comme telle (et non pas à Dieu comme Premier Être, Première Intelligence, naturellement connaissable) ne peut être naturellement connu (même obscurément) par aucune intelligence créée. C'est l'ordre de la vie intime de Dieu comme telle.

Saint Thomas dit en effet, *ibid.* :

« Adhuc ex intelligibilium gradibus idem est facile videre. (C'est même une chose facile à voir, au moins pour les sages ; est enim quid per se notum pro sapientibus quod ea quae pertinent per se et immédiate ad objectum formale et proprium intellectus divini superant omnino vires naturales cujuslibet intellectus creati. Saint Thomas le montre aisément par ce qui suit). Duorum enim, quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectus est elevatior multa intelligit quae alio omnino capere non potest, sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae... Cognoscit quidem angélus Deum ex nobiliori effectu quam homo (scil. ex sua propria essentia mere spiritali)... Multo amplius intellectus divinus excedit intellectum humanum. Ipse enim adaequatus suae capacitate substantiam suam et omnino... Ideo perfecte intelligit QUID EST. Cognoscit quae de seipso intelligibilia sunt,

wm autem naturali cognitione angélus de Deo cognoscit QUID EST, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. Unde non omnia, quae in seipso Deus intelligit, angélus naturali cognitione capere potest; nec ad omnia, quae angélus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. »

Cet argument, comme le précédent, repose sur des prémisses certaines et non seulement probables, et on ne saurait y voir seulement une « raison de pure convenance ». C'est pourquoi saint Thomas a écrit au début : « Quod sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet ».

Or, l'argument que nous avons proposé dans le de Révélations, chap. XI (t. I, p. 348) n'est que le résumé de ces arguments de saint Thomas. Nous avons écrit :

« Ex creaturis non potest cognosci positive Deus sub intima ratione Deitatis.

* Atqui medium objectivum naturale cujuslibet intellectus creati non potest esse nisi creatura.

» Ergo ex suo medio objectivo naturali nullus intellectus creatus potest positive cognoscere ea quae pertinent immédiate ad Deum sub intima ratione Deitatis ; haec proinde constituunt ordinem veritatis supematuralis. »

Pour qu'on ne se méprenne pas sur le sens de expression « immédiate ad Deum sub intima ratione Deitatis » nous avons ajouté en note : « Immédiate idem est ac per se primo, sicut homo est per se primo rationalis, dum per se non primo est vivens aut animal, et per accidens est albus vel musicus. »

Tout cela revient à dire : ce qui appartient essen-

tiellement et immédiatement à l'objet formel PROPRE DE L'INTELLIGENCE DIVINE, EST INACCESSIBLE AUX FORCES NATURELLES DE TOUTE INTELLIGENCE CRÉÉE ET CRÉABLE, et constitue donc l'ordre de la vérité surnaturelle ; cela sous peine de confusion panthéistique de l'intelligence créée et de l'intelligence incréée. Elles ne peuvent avoir le même objet formel spécifique. Notre intelligence ne peut atteindre, par ses forces naturelles, même si confusément que ce soit, l'objet formel de l'intelligence divine; elle serait déjà du même ordre, et il faudrait dire de notre intelligence naturelle ce qu'on dit de la grâce sanctifiante, qu'elle est une participation de la nature divine. Dès lors, l'élévation de notre intelligence à un ordre surnaturel serait impossible. Elle appartiendrait déjà par nature à cet ordre.

Deus sub ratione Deitatis, c'est ce que saint Paul appelle les profondeurs de Dieu » dans le fameux texte I Cor., II, 10-12 : « Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum ; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est ? Ita et secreta Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. »

Comme saint Thomas nous disait tout à l'heure au sujet de la vérité et de la vie en Dieu : « evidentissime apparet »

de même à la fin du texte que nous venons de citer. Saint Paul avait déjà ^

, L'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. Car qui d'entre les hommes connaît ce qui se passe dans l'homme (dans sa vie intime, dans la conversation intime de chacun avec soi-même), si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, personne ne connaît ce qui est en Dieu (en sa vie intime, en sa Déité comme telle), si ce n'est l'Esprit de Dieu ». C'est ce que saint Thomas appelle, nous l'avons vu, Ia, q. 1, a. 6 : « Deus quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem ».

Voir aussi *Contra Gentes*, l. I, c. 9, l. II, c. 4 et l. IV, c. 1 et Ia, q. 62, a. 2, etc.

Dans son *Commentaire in Ep. I, ad Cor. II, 10-12*, saint Thomas écrit : « Dicuntur autem profunda Dei ea quae in ipso latent et non ea quae de ipso per creaturas cognoscuntur, quae quasi superficietenus videntur esse... » Si la vie intime de chaque homme n'est connue que de lui seul et de Dieu, s'il ne veut pas la révéler aux autres, à plus forte raison la vie intime de Dieu n'est connue que de lui seul et de ceux à qui il veut la révéler. Ce n'est pas là une chose simplement probable, c'est une chose certaine, même aux yeux de la raison laissée à ses seules forces, une fois du moins que le problème est posé.

Réponse aux difficultés.

On voit, dès lors, la réponse à faire aux objections qui ont été formulées¹. Elles ne considèrent la Déité que matériellement ut res est, non formellement, ut est

¹ Cf. *Revue Thomiste*, juillet-septembre 1932. PP' 660-60-.

objedum notum « soli Deo et aliis per revelationem ».

Première objection. — « Le mode selon lequel existe un attribut naturel (attribut divin naturellement connaissable) quelconque, la Bonté, par exemple, est aussi absolument propre et incommunicable comme tel : la bonté divine, celle que nous connaissons par notre raison, est-elle pour autant du surnaturel strict ? »

Réponse. — Non, certes, car nous savons, sans la révélation, qu'elle existe en Dieu « formaliter eminenter », et nous la connaissons analogiquement par la bonté participée, sans savoir pourtant ce qu'est en soi le mode selon lequel elle se trouve éminemment en Dieu, fondue sans aucune distinction réelle avec les autres perfections absolues, sagesse, justice, etc. Au contraire, pour ce qui est de la Dété comme telle, nous ne pouvons, sans révélation, la connaître analogiquement par une participation d'elle-même, elle n'est pas participable par les natures créées ; elle-même est cette éminence inaccessible en laquelle s'identifient, sans se détruire, les perfections simpliciter simples naturellement participables. Nous ne pouvons connaître naturellement ce qu'est la Dété, ni ce qui lui convient per se primo, essentiellement et immédiatement, comme la rationabilité convient à l'homme. Vis-à-vis d'elle, nous sommes un peu comme des hommes qui n'auraient jamais vu la lumière blanche, mais seulement les sept couleurs de l'arc-en-ciel, et qui sauraient que ces sept couleurs dérivent d'une source éminente, sans pouvoir dire ce qu'elle est.

Pour le bien entendre, il faut se rappeler que la Dité telle qu'elle est en soi (*Deitas sicuti est et clare visa*) contient actu explicite les attributs divins, tandis que Dieu connu comme l'Être même subsistant ne les contient que actu implicite ; on les déduit en effet progressivement de ce que Dieu est l'Être même, et il y a entre la nature divine ainsi imparfaitement conçue et les attributs une distinction de raison mineure, qui, comme distinction, n'est nullement dans la réalité divine. Tel est l'enseignement commun des thomistes, et il suffit d'y réfléchir pour voir qu'il en est ainsi. Dieu n'est pas un cumulus de perfections naturellement connaissables, il est plus que cela².

Tandis que la Bonté est naturellement participable, la Dité comme telle ne l'est pas. L'affirmer serait admettre la confusion panthéistique de Dieu et d'une nature créée qui serait essentiellement une participation de la nature divine, et qui, si elle

était douée d'intelligence, aurait le même objet formel spécifique que l'intelligence divine, le même objet formel spécifique au moins obscurément connu, comme l'intelligence du plus ignorant des hommes a le même objet spécifique que celle du plus grand philosophe.

Deuxième objection. — L'essence divine, objet de la Théodicée, n'est pourtant pas un mystère strictement surnaturel.

Réponse. — L'essence divine est connue par la Théodicée non sub ratione Deitatis, mais sub ratione creatis, in speculo sensibilium, dans un objet formel inférieur.

Atteindre ainsi Dieu du dehors, comme être, comme Premier être, et Première Intelligence ordonnatrice, ce n'est pas encore l'atteindre en ce qu'il a de plus intime.

Instance. — « Et que sais-je moi de ce plus intime, qui comporterait des mystères dont la nature (créée), si belle quelle soit, si belle qu'elle pût être, serait incapable de rien manifester à aucun esprit créé ou créable ? »

Réponse. — « Ce plus intime », c'est l'objet formel propre de l'intelligence divine, qui dépasse infiniment l'objet propre de toute intelligence créée ou créable. C'est la Dété comme telle, qui n'est pas naturellement participable. Si elle était participée dans une nature angélique très élevée, cette nature serait celle d'une intelligence naturelle, qui aurait le même objet formel que l'intelligence incréée. Cet ange, si élevé qu'il soit, ne pourrait être élevé à l'ordre surnaturel. Ce qui nous apparaît sans doute beaucoup mieux

après la révélation, mais même sans elle les philosophes peuvent savoir que Dieu, qu'ils atteignent comme premier être, a une vie intime que nous ne saurions naturellement connaître. Dès lors cette vie intime de Dieu, comme telle, constitue un ordre de connaissance plus élevé, un ordre de mystères inaccessibles. Et n'y aurait-il là qu'un seul mystère : le constitutif formel de la Déité, telle qu'elle est en soi, sicuti est (et non pas connue dans un objet formel inférieur), cela suffirait, et être élevé à le connaître ce serait être élevé à un ordre absolument supérieur de vérité et de vie, inaccessible aux forces naturelles de tout esprit créé ou créable.

Dernière objection. — « On a beau arguer de la vie intime de Dieu, cette vie ne comporte pas nécessairement des mystères surnaturels. S'il en existe en Dieu, ce que nous savons uniquement par la foi, c'est, nous dit la théologie, qu'ils n'appartiennent pas à l'ordre de l'essence divine, mais à celui des personnes, lequel n'est pas engagé dans la création, puisque la vertu créatrice de Dieu est commune à toute la Trinité (I», q. 32, a. 1)...

Réponse. — La Déité comme telle ou la vie intime de Dieu, comporte en soi une unité absolument éminente, inaccessible à la raison, celle précisément qui subsiste malgré la Trinité des Personnes. Elle importe aussi une fécondité infinie ad intra; cette fécondité nous est manifestée sans doute par la Trinité des personnes, mais le Père engendre, non par volonté libre, mais par sa nature, « Filius est genitus ex natura vel substantia Patris ».

N'oublions pas non plus que la grâce sanctifiante est une participation de la nature divine et non des personnes.

Il reste qu'il faut maintenir, sans l'atténuer, ce qu'a écrit saint Thomas, *Contra Gentes*, l. I, c. 3 : « Quod autem sint aliqua intelligibilium divinatorum, quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet ». En d'autres termes, il y a dans la D^éité, objet formel de l'intelligence divine, infiniment supérieur à l'objet propre de toute intelligence créée, des vérités intelligibles, inaccessibles à toute intelligence créée, c'est-à-dire des mystères surnaturels ; nous ne pouvons pas, sans la révélation, connaître le moindre d'entre eux, ni en nommer un seul, mais il y en a. Autrement il n'y aurait entre l'objet propre de l'intelligence divine et celui de l'intelligence créée que la différence de l'obscur au clair ou du confus au distinct, celle qui existe entre la connaissance de l'homme le moins cultivé et celle du plus grand philosophe. La distance est déjà beaucoup plus grande entre la connaissance du plus grand philosophe et celle du dernier des anges. Et donc elle est incomparablement plus grande encore lorsqu'il s'agit de l'objet formel de l'intelligence divine et de ce qui lui appartient *se primo* essentiellement et immédiatement : « Multo amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. » (*Contra Gentes*, l. I, c. 3).

Il y a un abîme entre connaître l'existence de la D^éité *in speculo sensibilibium* (dans un objet formel inférieur) comme racine cachée des perfections divines naturellement participables et naturellement connaissables, et la connaître comme Dieu seul la fait naturellement et comme Lui seul peut la surnaturelle[^] à d'autres intelligences par révélation

là, connaître Dieu « non solum quantum

ad illud quod est per creaturas cognoscibile, sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis j>er revelationem communicatum », l>, q. i, a. 6. Il y a déjà une grande distance entre connaître le Souverain Pontife du dehors, par ce que tout le monde peut savoir, et connaître les secrets de sa vie intime ; à plus forte raison s'il s'agit des secrets de la vie intime de Dieu, non seulement de ses actes libres, mais de sa nature divine en tant que divine, de la D<ité comme telle, de ce que saint Paul appelle rà /SâOij tou Oeov « les profondeurs de Dieu ».

CHAPITRE II

LA POSSIBILITÉ DE LA VISION BÉATIFIQUE PEUT-ELLE SE DÉMONTRER ?

Nous venons de voir que l'existence de l'ordre de la vérité surnaturelle est rigoureusement démontrable : faut-il en dire autant de la possibilité de la vision béatifique ?

Après avoir sur ce sujet recensé plusieurs travaux, dont nous avons pris connaissance, on nous demande dans le *Bulletin thomiste* de juillet-octobre 1932, p. [670], pourquoi après avoir admis la démontrabilité de l'existence de l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelles en Dieu, nous n'admettons pas aussi celle de la possibilité de la vision béatifique ?

Nous nous sommes assez longuement expliqué sur ce point dans un ouvrage dont une nouvelle édition vient de paraître, et nous y avons exposé et défendu la position généralement adoptée par les thomistes².

Comme nous le disions au chapitre précédent, la Preuve de l'existence en Dieu de l'ordre de la vérité et de la vie surnaturelles revient à dire que l'objet formel de l'intelligence divine, la Détéité, dépasse

², Desclée-De Brouwe

infiniment l'objet propre de toute intelligence créée et créable, qui naturellement ne peut connaître Dieu que dans le miroir des choses créées et qui par suite ne peut connaître la vie intime de Dieu, la Déité, qui n'est pas participable par une nature créée si parfaite qu'on la suppose. En cette nature créée, il y a participation de l'être, de la vérité, du bien, de l'intelligence, de la volonté, mais il n'y a pas une participation de la nature divine ou de la Déité, autrement sa définition s'identifierait avec celle de la grâce sanctifiante, et l'on aboutirait ainsi à la confusion panthéistique de la nature créée et de la nature de Dieu.

Ce point a été nettement admis dans la recension dont nous venons de parler¹. Le recenseur, le P. A.-R. Motte, O. P., a parfaitement saisi ce qui est pour nous l'enseignement même de saint Thomas. Il l'exprime fort bien en disant² : « Il s'agit ici d'un ordre de mystères, ou si l'on préfère du mystère singulier de l'Être divin en sa Déité. Or, ce mystère échappe (en son essence) à toute manifestation par voie de création, le monde étant nécessairement incapable d'exprimer son quid est. C'est donc bien un mystère surnaturel au sens le plus strict, aussi impénétrable naturellement que les mystères particuliers qu'il enveloppe. Il se différencie de ceux-ci, au regard de nos capacités de connaître, en ce que son existence peut être reconnue, non la leur. (On conçoit en effet, disions-nous, qu'il existe en Dieu une vie intime, et un objet formel de son intelligence, qui sont naturellement inconnaissables pour toute intelligence créée, qui a un objet propre inférieur)...

1. Bulletin Thomiste. juillet-octobre 193^e. P^e [65^o]*

Il en va tout autrement des mystères particuliers; sans être plus surnaturels, en leur essence, ils supposent déjà pour être connus dans leur existence, des déterminations particulières qui ne sont plus en relation nécessaire avec notre idée de cause première comme l'était l'idée de la D^éité ut sic. Les mystères se cachent totalement dans le mystère de Dieu, tandis que celui-ci, tout en nous dissimulant nécessairement son contenu et le leur, se laisse du moins reconnaître du dehors comme une réalité.»

Telle est, fort bien exprimée, la position que nous avons toujours défendue comme étant la doctrine même de saint Thomas, en particulier dans le *Contra Gentes*, l. I, c. III.

Mais que s'ensuit-il?

LA NATURE DU PROBLÈME

De cette doctrine faut-il maintenant déduire que la possibilité de la vision béatifique se peut rigoureusement démontrer ? On s'étonne que nous n'ayons pas vu le lien de ces deux thèses.

Nous répondons, et c'est l'enseignement généralement reçu chez les thomistes : La vision béatifique ou la vie éternelle est un des mystères particuliers du Credo, comme ceux de la Sainte-Trinité et de

«carnation rédemptrice. Et donc, la thèse admise qui vient d'être énoncée et qui distingue précisément le mystère de Dieu des mystères particuliers, loin de conduire à admettre la démontrabilité de la

possibilité de la vision béatifique, l'écarte tout à fait de la thèse précédente, il s'agissait seulement

de l'existence de l'ordre des mystères surnaturels en général, sans en déterminer aucun en particulier. De ce que l'on prouve l'existence d'un ordre de mystères naturellement inconnaissables, il ne s'ensuit nullement que la possibilité de l'un d'entre eux (celui de la vie éternelle) soit naturellement démontrable. Bien plus, c'est le contraire qu'il faut conclure.

Maintenant il s'agit d'un mystère particulier, celui de la vision béatifique qui n'est autre que celui de la vie éternelle au sujet duquel saint Thomas dit, Ia IIae, q. 114, a. 2 : « Vita aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae : quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud I Cor., II, 9 : « Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit... » Item In Ep. I Cor., cap. 2, lect. 2 ; In Ep. II Cor., cap. 5, lect. 2 ; III Sent., dist. 23, q. 1, a. 4, sol. 3 ; ibid., dist. 33, q. 1, a. 2, sol. 3 ; de Veritate, q. 22, a. 7, et ibid., q. 14, a. 2 : « Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum ». On voit que cette formule est fréquente dans les œuvres de saint Thomas, dans les dernières comme dans les premières. Et il ne l'applique pas seulement à l'homme, mais à l'ange, car il dit là, où il expose sa pensée définitive sur la nécessité de la grâce chez l'ange, Ia, q. 62, a. 2 : « Ostensum est supra (q. 12, a. 4 et 5) cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad iUam beatitu-

dinem, nisi mota a supernaturali agente : et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est, quod Angélus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiae ». Ibid. « Ad primum ergo dicendum, quod Angélus naturaliter diligit Deum in quantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, in quantum est beatificans per suae essentiae visionem ». C'est la distinction sur laquelle insistera Sylvestre de Ferrare in III Contra Gentes, c. 51.

Il ne s'agit plus ici de savoir s'il y a en Dieu un ordre de mystères naturellement inconnaissables, on se demande si la D^éité, qui en son essence est naturellement inconnaissable, peut être surnaturellement connue, non pas si elle le sera de fait, mais si elle peut l'être.

On se demande si, tout en dépassant l'objet propre de toute intelligence créée, la D^éité ou Dieu vu face à face dépasse l'objet adéquat de l'intelligence créée. On se demande si cet objet adéquat est, non pas seulement l'être en tant qu'être, objet de la métaphysique, connu in speculo creato, mais l'être selon toute son extension, ens secundum totam latitudinem entis, de telle sorte que rien ne lui échappe, pas même la vie intime de Dieu immédiatement visible. On cherche si une intelligence créée (angélique ou humaine) peut être élevée à la vision immédiate de l'essence divine, peut être élevée à voir Dieu comme il se voit, sans l'intermédiaire aucune créature, d'aucun miroir créé soit sensible, soit spirituel.

se., U mystère Particulier est surnaturel, non pas modu[^]j. C?mme le miracle qui ne l'est que quod
 °dum Productionis sua., ;i ,vi ««ntCEI-

lement, quoad substantiam vel essentiam. Tandis que la résurrection de Lazare lui rend surnaturellement la vie naturelle, la vie éternelle ou la vision béatifique est essentiellement surnaturelle ; c'est une participation formelle de la vie intime de Dieu. Il y a un abîme entre ces deux formes du surnaturel.

Que s'ensuit-il? Tout le monde accorde que s'il s'agit de l'existence de ce mystère particulier, on ne peut la connaître sans révélation, puisque c'est une existence contingente, qui dépend uniquement du libre arbitre de Dieu, qui pouvait nous élever ou ne pas nous élever à la vie surnaturelle de la grâce et de la gloire.

Mais pour cette raison de contingence, selon saint Thomas, I^o, q. 46, a. 2, la révélation est nécessaire aussi pour nous faire connaître que le monde physique a commencé et quand il a commencé et quand il finira.

Quand il s'agit de la vie éternelle, il n'est pas seulement question d'un fait contingent dépendant du bon plaisir de Dieu, il s'agit d'un mystère essentiellement surnaturel, comme la Trinité et l'Incarnation.

Et alors sa possibilité est-elle rigoureusement démontrable ?

On peut certes donner avec saint Thomas d'excellentes, de fortes raisons de convenance. Puisque en effet nous connaissons naturellement qu'il existe une cause première, nous avons le désir naturel conditionnel et inefficace de voir ce qu'est cette Cause première. D'autre part, puisque nous connaissons, non pas seulement la nature des choses sensibles, mais l'être universel, il y a là un signe que l'objet

adéquat de notre intelligence dépasse son objet propre (cf. Ia, q. 12, a. 1 et 4, ad 3^o).

Mais peut-on ainsi rigoureusement démontrer la possibilité de la vision béatifique, ou la possibilité de notre élévation à cette vision?

Tout d'abord ce qui est surnaturel quant à son essence même, est surnaturel aussi quant à sa cognoscibilité, quod est supernaturale quoad essentiam est supernaturale quoad cognoscibilitatem, disent communément les thomistes, quia verum et in convertuntur.

Lorsqu'il s'agissait de l'ordre des mystères surnaturels pris en général, nous avons pu prouver son existence, car il s'agissait seulement de prouver l'existence d'un ordre inaccessible en lui-même, en son essence, à notre connaissance naturelle. Nous ne l'atteignons ainsi que négativement en prouvant qu'il existe.

Ici il s'agit de dire positivement si la vision béatifique est possible. Il s'agit de savoir si sa possibilité intrinsèque est démontrable par la seule raison, à supposer du moins que la question ait été posée à la suite de la révélation divine.

La raison voit déjà que cette vision n'est possible que par une élévation surnaturelle, et surnaturelle non pas seulement quoad modum, comme le miracle, mais QUOAD ESSENTIAM.

à l'élévation surnaturelle que nous attribuons
 Il est évident que la lumière de gloire est-elle possible?
 certainement en nous une puissance ob-

entielle ou aptitude à recevoir tout ce qu'il plaira à Dieu de nous accorder, et la puissance divine n'est limitée que par la contradiction ou la répugnance à l'existence. Le don essentiellement surnaturel (de quelque nom qu'on l'appelle : grâce, ou lumière de gloire), qui est nécessaire à notre élévation à la vision immédiate de l'essence divine, est-il possible ? Ne répugne-t-il pas intrinsèquement ? En d'autres termes, une participation formelle de la nature divine ou de la vie intime de Dieu est-elle possible ? Il faut absolument résoudre cette question, pour répondre à celle qui nous occupe, car on ne peut démontrer la possibilité de la fin (vision béatifique), si l'on ne peut savoir la possibilité du moyen indispensable. Il ne s'agit pas de savoir si Dieu veut nous donner ce moyen, mais si ce moyen est possible.

Il y a certes, nous l'avons dit, des arguments de convenance pour répondre affirmativement. De plus la théologie établit que nulle intelligence ne peut prouver l'impossibilité de la grâce ou de la lumière de gloire, et par là on en démontre négativement la possibilité ; c'est-à-dire qu'on montre que nul ne peut établir qu'il y a une contradiction dans ce mystère.

Mais la théologie peut-elle prouver positivement sa possibilité ? Nullement, car il s'agit de la possibilité intrinsèque d'une chose surnaturelle par son essence même et donc aussi quant à sa cognoscibilité : *quod est supernaturale quoad essentiam est supernaturale quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur*].

* Tel est le *signement* commun des théologies

Mais ne peut-on du moins d'une façon indirecte prouver rigoureusement la possibilité de la vision béatifique, par la considération, non pas de la grâce à recevoir, mais de notre désir naturel conditionnel et inefficace de voir ce qu'est en soi la Cause première?

Même de façon indirecte, nous ne pouvons rigoureusement démontrer la possibilité des mystères surnaturels pris chacun en particulier. Rosmini fut condamné pour avoir prétendu démontrer indirectement la possibilité de la Trinité¹. Il s'ensuivrait du reste, pour la Trinité, que, si l'on démontrait rigoureusement même de façon indirecte sa possibilité, on démontrerait par suite son existence, car son existence n'est pas contingente mais nécessaire, « *in necessariis autem existentia sequitur immediata possibilitatem ; in hoc necessaria differant a contingentibus* ».

Quant aux autres mystères surnaturels, comme l'Incarnation et la vie éternelle, ils sont naturellement inconnaissables pour nous, non seulement à raison de leur contingence (comme le jour de la fin du monde physique ou celui de son commencement), mais à raison de leur surnaturalité essentielle.

Et de ce point de vue, pas plus que pour la Trinité, on ne peut démontrer rigoureusement leur possibilité, même par des arguments indirects ou par l'absurde¹. Les preuves que l'on donne sont d'excellentes preuves de convenances, fort profondes, mais ce ne sont pas des démonstrations rigoureuses.

LA SOLUTION COMMUNE DES THOMISTES

Rejeter cette position, ce n'est pas seulement s'éloigner de Cajetan in Ia^{ae}, q. 12, a. 1, dont l'interprétation a été défendue il y a encore quelques années par le Père del Prado² ; c'est s'éloigner de la plupart des thomistes qui suivent plutôt l'interprétation de Sylvestre de Ferrare, qui nous paraît, nous l'avons dit ailleurs³, la meilleure.

Sylvestre de Ferrare écrit : « Naturaliter desideramus visionem Dei in quantum est Visio primae causae, non in quantum est visio objecti supernaturalis beatitudinis. Naturaliter enim cognosci potest quod (Deus) sit aliorum causa, non autem naturaliter scimus quod sit objectum supernaturalis beatitudinis » (In l. III, Contra Gentes, c. 51). On ne voit pas que Sylvestre de Ferrare, par l'existence de ce désir de voir la cause première, prétende démontrer rigoureusement la possibilité de la vision substantielle immédiate de l'essence divine. Il y a

là un argument de convenance fort important, mais pas une démonstration.

Quant à Bannez, qui précise la nature de ce désir en disant qu'il est conditionnel et inefficace, il écrit in *Iam*, q. 12, a. 1 : « Ad quartam conclusionem, § 3 : « Ad aliud testimonium s. Thomae ex hoc articulo ubi ait : Inest homini, etc., respondetur quod non loquitur de desiderio absoluto, sed conditionato. Unde haec ratio non demonstrat esse possibile. Nam est articulus fidei. »

Jean de Saint-Thomas, in *Iam*, q. 12, a. 1, insiste aussi sur le caractère conditionnel de ce désir inefficace. Il dit, in *Iam*, q. 12, a. 1, disp. XII, a. 3, n° 12 : « Appetitus simplex seu inefficax solum respicit bonitatem absolutam objecti sine ordine ad assequibilitatem ejus (et a fortiori ad assecutionem ejus) ; sic enim multa bona desideramus et vellemus habere, quae impossibilia judicamus, ut velle nunquam mon et similia ».

Il est clair que Dieu ne peut être vu sans un secours surnaturel. Il est certain aussi naturellement qu'il serait bon de voir Dieu. D'où le désir naturel conditionnel et inefficace. En tant que ce désir est naturel, au lieu d'être fantaisiste, nous avons ici un sérieux argument de convenance, qui est même très profond ; mais en tant que ce désir est conditionnel et inefficace, la possibilité de la vision béatifique n'est pas rigoureusement démontrée. Il serait certainement très bon pour nous de voir Dieu, s'il peut et s'il veut nous élever à cette vision. La grâce, essentiellement nécessaire à cette élévation, est-elle possible ? Nous ne pouvons le démontrer. C'est évidemment très probable, comme il est très probable que l'intelligence étant toute spirituelle ou

immatérielle, peut être informée même par le plus haut intelligible, qui est Dieu vu face à face. Et nul ne peut prouver le contraire.

Il est très probable que l'Essence divine, connue immédiatement et surnaturellement, ne dépasse pas l'objet adéquat de notre intelligence, et que celui-ci déborde donc énormément l'être en tant qu'être, connu in speculo sensibilium et objet de la métaphysique. Mais cela ne peut être démontré, car l'Essence divine immédiatement connue, ou la vie intime de Dieu, est d'ordre essentiellement surnaturel.

Ce que nous pouvons naturellement savoir d'elle, c'est qu'elle existe comme objet naturellement inconnaissable en son essence, mais nous ne pouvons démontrer qu'elle peut être surnaturellement connue par nous comme elle est en soi. On a parfois donné, à la suite de saint Thomas, des démonstrations supposant une prémisse de foi, mais ce n'est pas d'elles qu'il s'agit ici.

Cet enseignement est clairement exposé par les Salmanticenses, par Gonet, par Gotti, par Billuart, et par plusieurs autres qui y voient l'enseignement de saint Thomas lui-même et des premiers thomistes.

Les Salmanticenses in Iam, q. 12, a. 1, tr. II, dlsP- I, dub. III, posent ex professo la question : *! Lbrm possibilitas visionis Dei per essentiam ab intellectu creato possit evidenter cognosci per lumen naturae.* » ns répondent contrairement à Gonzales et à Vasquez, n° 39 : « *Lumen naturale, secundum se et praecise sumptum non posse évidemment cognoscere seu demonstrare esse possibilem visionem Dei*

per essentiam intellectui creato. Assertio haec apud Thomam desumitur ex D. Th. Ia IIae, q. 109, a. 1, quem sequuntur Cajetan., Zumel, Machin, et alii ex thomistis in praesenti, Sylvest. 1 p. conflatus q. 12, a. 1, Médina, Ia IIae, q. 5, a. 1 ; Martinez, ibid., Alvarez, disp. 28, Suarez, disp. 30, Met. sect. II, etc. Ratio est : Visio Dei, prout est in se, est secundum suam substantiam supernaturalis... Res autem creata supernaturalis secundum suam substantiam, neque habet causas, neque effectus ordinis naturalis.

« (Insuper) nequit demonstrari possibilitas finis, si non potest evidenter sciri possibilitas mediorum, quoniam finis non est consequibilis, nisi per media... Media autem ad assecutionem praedictae visionis, scilicet gratia, fides, spes, caritas, etc. sunt supernaturalia, quae proinde excedunt captum luminis naturalis. »

Ibid., n° 47 : « Non est evidens, lumine naturali, objectum intellectus adaequatum esse ens, prout abstrahit a naturali et supernaturali. Unde qui assereret objectum illius, tantum esse ens naturale, non posset ex vi luminis naturalis evidenter falsitatis convinci. »

Item Gonet, Clypeus, De Deo, in Ia q. 12, disp. 1, a. 4, c. I : « Certum et indubitatum est apud omnes, beatificae visionis existentiam, aut futuritionem, non posse lumine naturali demonstrari, quia cum illa sit creaturae intellectuali indebita, subindeque ex  eius voluntate dependens, sola ipsius revelatione potest certo cognosci.

etiam est non posse evidenter ostendi beatificae visionis impossibilitatem...

«Quod vertitur in controversiam est, an illius possibilitas possit lumine naturali evidenter demonstrari? Scotus enim, in IV Sent., d. 49, q. 8, et Vasquez, in Iam IIae, disp. 20, cap. 2, partem affirmativam tenent, alii vero negantem, cum quibus.

«Dico : possibilitatem visionis Dei, ut est in se, solo lumine naturali demonstrari non posse, aut evidenter cognosci... Probatur conclusio ex D. Thoma la IIae, q. 109, a. 1... Supematuralia in tantum dicuntur supematuralia, in quantum excedunt totum ordinem naturae. Sed non transcendèrent totum naturae ordinem, si haberent necessariam connexionem cum effectibus naturae, ut de se patet. Ergo.— Confirmatur... Nequit demonstrari possibilités finis, nisi posset evidenter sciri possibilités mediorum, quia finis non est consequibilis, nisi per media. Sed possibilités mediorum ad claram Dei visionem conducentium, nimiram gratiae, fidei, spei, caritatis, solo lumine naturali evidenter cognosci nequit ; cum enim haec sint supematuralia, captum luminis naturalis transcendunt. Ergo nec visionis beatificae possibilités. » Cf. Ibidem solutionem objectionum Scoti et Vasquez.

V. L. Gotti, O. P., au XVIIIe siècle dans sa Théologie : De Deo : (in Iam, q. 12, a. 1), q. I, de Possibilité visionis Dei, dub. III, § X, examine la même question : « An ratione naturali cognosci possit, visionem Dei esse possibilem. » Il répond comme les thomistes précédents :

«Dico primo : solo lumine naturae non potest demonstrari, visionem claram Dei esse possibilem. Probatur. Quia lumen naturale solum nobis potest

ostendere id quod naturale est, et cum effectibus naturalibus connexionem habet; sed visio Dei utpote prorsus supernaturalis, nullam cum effectibus naturalibus connexionem habet, quia supernaturale dicitur illud, quod est supra totam naturam et supra totam naturae exigentiam; ergo, etc.

« Item testatur D. Thoma, Ia IIae, q. 109, a. 1...

«... Esto naturaliter evidens sit, Deum abstractivè cognoscibilem contineri sub objecto intellectus creati, non tamen Deum, ut clare visibilem; quia, ut sic, utpote objectum supernaturale, excedit vires luminis naturalis. Et quamvis certum esset lumine naturae, ens abstrahens a Deo et creaturis esse objectum (adaequatum) intellectus, non tamen est evidenter certum, quod intellectus creatus possit attingere Deum clare et intuitive, et non solum abstractivè.

« Neque Angélus, etsi comprehendat intellectum humanum, potest naturaliter cognoscere, illum posse elevari ad visionem beatificam, et proinde hanc esse possibilem. Nam Angélus comprehendit quidem potentiam naturalem intellectus humani, et cognoscit omnes actus, quos potest naturaliter elicere, non tamen comprehendit ejus potentiam obedientiam, seu actus, ad quos potest elevari, ideoque non cognoscit certo, illi esse possibilem visionem Dei. Potentia obedientialis, esto entitative naturalis sit, imo ipsa natura intellectus, terminative tamen supernaturalis est, ideoque viribus naturae terminus ejus cognosci nequit. » (Il s'agit de la puissance obéissante & 6St Prérequis pour l'élévation à l'ordre au L?, , et de la 8^o loi. et non de celle prérequis

démontrer la possibilité du miracle.)

«Dico secundo (continue Gotti) : Viribus naturae potest aliqualiter ostendi, visionem Dei non esse impossibilem, sive afferendo rationes, quae licet non sint demonstrativae, sint tamen congruentes et probabiles, sive etiam solvendo argumenta, quae contra ejus possibilitatem fieri possunt... (Sic) rationes quas D. Thomas adducit in l. III Contra Gentes, cap. 50 sunt quidem valde probabiles et sunt efficaces ad hominem (ut aiunt) contra Gentiles Philosophos, quos in eo libro arguit, quia sumptae ex principiis ab iis admissis... ; non tamen sunt demonstrativae.

«Dubitare enim possumus, an sicut ob excessum suae intelligibilitatis (Deus) non potest adaequate et comprehensive ab ulla creatura cognosci, ita nec possit quidditative, nisi aliunde fides ostendat modum, quo ejus quidditas infinita finito modo intellectui creato uniatur.

« Secunda etiam ratio (sumpta ex desiderio videndi causam, visis effectibus, quod esset iriane et frustaneum, si visio causae non esset possibilis) demonstrativa non est, quia cum tale desiderium naturale, ut dicemus, non sit efficax, neque absolutum, sed inefficax et conditionatum, non probat evidenter, visionem causae esse possibilem absolute, sed solum esse congruenter et probabiliter : quia, cum hoc desiderium sit valde consentaneum naturae, et ut in pluribus inveniatur, valde congruum est, non frustrari, et ideo magna congruitate probat possibilitatem rei appetitae. »

Billuart est donc l'écho fidèle des thomistes qui l'ont précédé, lorsque se posant ex professo la même

question. De Deo, diss. IV, a. 3, Appendix, il écrit, vingt ans après Gotti : « Visio Dei intuition est omnino supernaturalis, non solum in ratione entis sed etiam in ratione veri et cognoscibilis...; nullam habet connexionem cum causa aut effectu naturali.

« Cum dicimus inesse homini naturale desiderium videndi Deum visis ejus effectibus..., intelligimus de appetitu elicito ex praevia cognitione, non quidem absoluto et efficaci..., sed conditionato et inefficaci, si fieri potest, in quantum est possibile. Ex tali desiderio visionis beatae, cum absolute loquendo possit frustrari, non potest démonstrative probari ejus possibilitas, sed probabiliter tantum et moraliter suaderi. »

VALEUR DE LA SOLUTION COMMUNE DES THOMISTES

Une remarque préalable éclaire cette question.

U peut paraître très simple de dire : « L'homme naturellement désire voir Dieu, qu'il sait être la cause première de l'univers » ; mais cette affirmation en apparence si simple pose de très grands problèmes.

On n'a pas assez remarqué que dans la pensée de saint Thomas la question du désir naturel de voir Dieu a beaucoup de ressemblance avec celle de la volonté salvifique universelle, dont il est parlé ** T 19. a. 6, ad im. Dans les deux cas il s'agit un acte de la volonté dite antécédente et non pas conséquente et efficace. Dieu veut d'une certaine façon e sam de tous les hommes et pourtant de fait coïl⁷e sont Pas sauvés (mais il veut de volonté Hblempletnte et efficace le salut des élus, qui infailment s^out sauvés, sans que leur hberté soit

violentée en rien). De même l'homme désire naturellement voir Dieu, mais il ne s'ensuit point qu'il arrive de fait à le voir.

Les deux problèmes qui s'éclairent à la lumière des mêmes principes, peuvent paraître d'abord très simples si on ne les considère que superficiellement ; mais un regard plus attentif permet d'entrevoir leur profondeur, et ce qu'il y a en eux de difficilement exprimable, d'où la nécessité des distinctions multiples qui ont été faites à bon droit par les théologiens thomistes, pour éviter ici toute erreur. Ces distinctions peuvent paraître trop compliquées ; il est très difficile pourtant à la raison discursive de se passer d'elles, et elles sont bien dans le prolongement normal de ce que dit saint Thomas de la volonté antécédente, Ia, q. 19, a. 6, ad im :

¹ Ad cujus intellectum considerandum est, quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sut consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur (quae est consequens consideratio eius) e contrario se habet... (Sic) Deus antecederet vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae justitiae. Aequè tamen id quod antecederet volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid ; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt : in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici, quod iudex justus simpliciter vult homicidam suspendi ; sed secundum quid valet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis Potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Ut sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, n , >vult quod antecederet vult, non fiat. »

Puisque tous les hommes ne sont pas sauvés de fait, il faut dire que Dieu veut les sauver tous, non pas d'une façon absolue et efficace, mais de façon conditionnelle et inefficace ; cette volonté est pourtant principe des grâces suffisantes, qui rendent l'accomplissement des préceptes réellement possible à tous les adultes.

De même l'homme naturellement désire voir Dieu, qu'il sait être la cause première de l'univers. Mais l'homme voit aussi qu'il ne peut pas par ses forces naturelles atteindre cette vision. Son désir naturel ne saurait donc être absolu et efficace, mais conditionnel et inefficace : si Dieu veut bien gratuitement l'élever à cette vision, à l'ordre de la grâce immensément supérieur à celui de la nature humaine ou même à celui de la nature angélique.

De plus la chose désirée (on n'y pense pas assez) est d'une surnaturalité très supérieure à celle du miracle.

Nous sommes familiarisés avec l'expression : voir Dieu immédiatement, et nous oublions l'élévation essentiellement surnaturelle de cette vision. Bon nombre de ceux qui ont écrit récemment sur cette question oublient qu'il s'agit ici d'une vision dont la surnaturalité est très supérieure à celle, par exemple, de la résurrection des morts. S'il s'agissait seulement du désir de la résurrection corporelle, on pourrait démontrer la possibilité de la chose désirée ; car le miracle est surnaturel seulement par sa cause et par le mode de sa production, mais il est naturellement connaissable, quant à son existence et à sa possibilité.

immédiate de l'essence divine, connue

possible, c'est-à-dire ^{est} la vision surnaturelle essentiellement, intrinsèque-

ment, en son être même, et par suite ni son existence, ni sa possibilité ne sont naturellement démontrables.

Les arguments invoqués en faveur de cette possibilité sont de ceux dont saint Thomas, dans le *Contra Gentes*, I, c. 8, a écrit :

«*Humana ratio ad cognoscendam fidei veritatem (par exemple la vie éternelle), quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere ; quae tamen non sufficiunt ad hoc quod firaedieta veritas quasi démonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut, in hujusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio ; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est.* »

Item I» *IIae*, q. 109, a. 1. «*Altiora intelligibilia (ad quorum notitiam per sensibilia devenire non possumus) intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetiae, quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae superadditum.* » — «*Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt filium.* » I. *Cor.*, II, 9.

Pour résumer en quelques mots la position commune des thomistes nous dirons :

Quod est supernaturale quoad substantiam est supernaturale etiam quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur l.

Atqui Visio beatifica est supematuralis quoad substantiam. Ergo visio beatifica est supematuralis quoad cognoscibilitatem ; proinde possibilitas ejus solo lumine rationis demonstrari nequit.

Les travaux récents sur ce sujet n'ont pas détruit cet argument, plusieurs d'entre eux omettent même de l'examiner.

Si l'on démontrait positivement la possibilité d'un mystère surnaturel : au cas où son existence serait nécessaire (Trinité) on la démontrerait elle aussi; au cas où son existence serait contingente, elle serait indémontrable non pas à raison de sa surnaturalité essentielle, mais à raison de sa contingence, comme les futurs contingents de l'ordre naturel.

Cette position, très nettement prise par les thomistes que nous avons cités, est fondée sur les vérités élémentaires de la théologie, vérités qui apparaissent les plus profondes lorsqu'on les a longtemps méditées. Nous avons étudié pour la première fois cette position il y a trente-cinq ans, et après y être bien souvent revenu, elle nous apparaît toujours mieux fondée.

Avant d'entreprendre de réviser cette thèse, il faudrait être bien sûr de ne pas méconnaître ses fondements, et il faudrait mieux posséder la doctrine de saint Thomas que les thomistes dont nous avons parlé. Se flatter de la mieux pénétrer ne serait peut-être pas sans présomption.

A nos yeux, réviser cette position ne serait pas un progrès, mais un recul, une confusion regrettable qui porterait sur la notion même de mystère surnaturel, dont la surnaturalité essentielle est très supérieure — nous en avons montré ailleurs les conséquences¹ — à celle du miracle naturellement connaissable. Or, cette distinction, à la fois élémentaire et fondamentale en théologie, est en partie méconnue aujourd'hui par ceux qui soutiennent que sans la grâce de la foi le miracle n'est pas discernable avec certitude. Chose assez paradoxale, plusieurs d'entre eux soutiennent en même temps que la possibilité de la vision béatifique est naturellement démontrable.

C'est l'inverse que nous défendons : le miracle est naturellement discernable (Concile du Vatican : « Si quis dixerit... miracula certo cognosci nunquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari : a. s. » (Denzinger, 1813). « Miracula, quae cum Dei omnipotentiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium

intelligentiae accommodata. » (Denzinger, 1790).

Par contre, de la possibilité de chaque mystère essentiellement surnaturel, même de celui de la vision béatifique, il faut dire avec le même Concile : « *Divina mysteria suapte natura intelledum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contexta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita « peregrinamur a Domino; fieri fidem enim ambulamus, et non per speciem.* » (Denzinger, 1796). « *Mysteria non posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari.* » (Denzinger, 1816).

Le mystère de la vie éternelle ou de la vision béatifique n'est pas seulement indémontrable quant à son existence, comme un simple futur contingent d'ordre naturel ; il dépasse notre intelligence, non seulement par sa contingence, mais par sa surnaturalité essentielle. Et donc sa possibilité intrinsèque ne saurait être rigoureusement démontrée.

S'il n'y a pas en cette position la démonstrandi *praesumptio* signalée par saint Thomas, il n'y a non plus aucun « minimisme timoré ». C'est au contraire l'affirmation très ferme de la transcendance de tout mystère essentiellement surnaturel. C'est la position opposée qui porte à minimiser le surnaturel et qui paraît le redouter ; elle perd le sens du mystère.

Aussi maintenons-nous fermement, avec tous les thomistes que nous avons cités, que la possibilité du mystère de la vision béatifique ou de la vie éternelle n'est pas rigoureusement démontrable.

On comprend fort bien que saint Thomas, l'i

q. 12, a. 1, dise que nier la possibilité de la vision soit *praeter rationem*. Nul en effet ne peut prouver qu'elle est impossible.

Mais l'argument donné, *ibidem*, pour montrer qu'elle est possible, ne serait absolument rigoureux que si la connaissance intuitive (et non abstractive) de l'essence de la Cause première était nécessaire pour expliquer les effets naturels de cette cause suprême.

Or il n'en est rien. Car ces effets d'ordre naturel ne sont pas comme la grâce sanctifiante une participation de la nature divine, de la Déité, mais Dieu les produit par son intelligence et sa volonté selon les idées divines (Ia, q. 14, a. 8 ; q. 15; q. 19, a. 3 et 4). Et donc pour connaître les choses de l'ordre naturel par leur cause suprême, il est bien nécessaire sans doute de savoir que Dieu, Premier Être, est aussi Première Intelligence et Première Volonté, mais il n'est pas nécessaire de voir l'essence divine.

Cependant notre connaissance abstractive de Dieu laisse subsister beaucoup d'obscurités, particulièrement sur la conciliation intime de certains attributs divins ou de leurs actes : Comment l'acte libre créateur, qui pourrait ne pas être, n'est-il pas en Dieu quelque chose de contingent, et se concilie-t-il avec l'absolue nécessité de Dieu, à qui ne peut s'ajouter aucun accident, *cui nulla potest fieri additio*? Comment la permission divine du mal physique et du mal moral, parfois si grand, se concilie-t-elle avec la bonté suprême et avec la toute puissance ? Comment l'infinie miséricorde se concilie-t-elle aussi avec l'infinie justice ?

A cause des obscurités que laisse subsister la connaissance abstractive de Dieu pour l'ange comme

pour l'homme, naît le désir conditionnel: Si pourtant je pouvais voir Dieu, immédiatement comme il se voit ! Si je pouvais voir la conciliation intime des perfections divines dans la Déité, quel bonheur ce serait pour moi ! Quelle béatitude, si Dieu m'élevait à pareille vision !

De ce que ce désir naturel existe, il est très vraisemblable que cette vision est possible. Mais ce désir étant conditionnel, il ne s'ensuit pas que Dieu veuille nous élever à cette vision, et il n'est même pas rigoureusement démontré qu'il le puisse. Une question en effet subsiste : Le secours essentiellement surnaturel, absolument et manifestement nécessaire à cette élévation, est-il possible? Ce secours devrait être une participation formelle de la vie intime de Dieu, de la Déité ; cette participation formelle est-elle possible? Nous ne pouvons le démontrer par la seule raison, car elle est incapable de connaître positivement cette vie intime de Dieu, elle sait seulement qu'elle dépasse l'objet propre de toute intelligence créée et qu'elle constitue l'objet propre de l'intelligence divine.

Par suite, bien qu'il paraisse à plusieurs presque évident et certain qu'il n'y a pas d'impossibilité de notre côté, il n'est pas sûr que cette impossibilité n'existe pas du côté du moyen indispensable pour cette vision, et du côté de Dieu même. Même s'il était évident qu'une grâce essentiellement surnaturelle est possible, serait-il rationnellement certain que Dieu peut être vu sans l'intermédiaire d'aucune idée créée ? Peut-il sans imperfection jouer le rôle de species impressa et de species expresse.

• **T**out ^ar ses seules forces peut-elle répondre
 questwn? Ne lui reste-t-il pas un doute

sur ce point : peut-être faut-il une idée créée ? Et, si oui, Dieu sera-t-il vu vraiment tel qu'il est en soi ? Une idée créée, si parfaite qu'on la suppose, peut-elle exprimer tel qu'il est en soi Celui qui est l'Acte pur, l'Être même, l'Intellection même, un pur éclair intellectuel éternellement subsistant ? Enfin, l'infini peut-il être vu *modo finito* par une vision qui soit immédiate sans être compréhensive ?

Autant de problèmes des plus difficiles, presque autant que ceux relatifs à la possibilité de l'Incarnation : Dieu peut-il sans imperfection terminer immédiatement notre vision dans l'ordre de la connaissance, et le Verbe de Dieu peut-il sans imperfection terminer immédiatement une nature humaine individuée ?

Or on admet communément que la possibilité de l'Incarnation est indémontrable ; nul ne peut certes démontrer que l'Incarnation est impossible, mais les raisons que nous donnons de sa possibilité sont seulement des raisons de convenances. Reconnaissons que dans cet ordre elles sont très fortes, celle surtout donnée par saint Thomas, IIIa, q. i, a. 1 ; " *Pertinet ad rationem boni, ut se aliis communicet... Unde ad rationem summi boni pertinet, tuod summo modo se creaturae communicet, quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus in i. XIII de Trinit., c. 17. Unde manifestum est,*

quod conveniens fuit Deum incarnari. » Bien que la convenance soit plus que la simple possibilité la possibilité de l'Incarnation n'est pas rigoureusement démontrée par cette très profonde raison, pas plus que la possibilité de la Trinité n'est démontrée par ce principe si admirablement énoncé par saint Thomas, Ia, q. 27, a. 1, ad 2um : « Id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum ab eo a quo procedit; imo quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo, a quo procedit... Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit absque omni diversitate in natura. » Item, IV, Contra Gentes, c. XI.

Ce sont là de sublimes raisons de convenance, extrêmement profondes, plus qu'on ne saurait le dire, mais ce ne sont pas des démonstrations. Elles sont, je ne dis pas à la démonstration, mais à une évidence d'un autre ordre, ce que le polygone inscrit, dont on multiplie toujours les côtés, est à la circonférence. A la limite il s'identifierait avec elle ; mais la limite est à l'infini.

On ne parviendra jamais à multiplier les cotés du polygone autant qu'il est possible, de même la raison ne parviendra jamais à approfondir ces raisons de convenance autant qu'il est possible, mais plus elle les approfondit plus elle voit qu'elle ne peut les transformer en démonstration. (Il en est de même pour les anges, même pour les plus élevés.)

Pourquoi? Parce que ce qui est ici à la limite
 ? est P. démonstration rationnelle, c'est
 sum C!° Se d'infin>ment supérieur : c'est la vision
 nnelle soit de la Trinité, soit de l'Incarnation,

soit de ce qui constitue formellement la vie éternelle.

Et donc, si paradoxal que cela paraisse au premier abord : ceux qui tiennent ces raisons de convenance pour démonstratives, ne saisissent pas assez leur élévation ni à quelle hauteur se trouve le mystère dont elles parlent. Dire qu'elles sont démonstratives, c'est en ce sens les diminuer; c'est dire qu'elles sont de notre domaine et à notre portée, alors qu'en réalité elles vont plus haut, mais selon le mode de la probabilité, le seul possible en ces régions supérieures. C'est pourquoi saint Thomas nous dit : « de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere jucundissimum apparet, » *Contra Gentes*, I, c. 8. C'est ce que n'a pas compris le semirationalisme qui cherchait à démontrer les mystères.

Ces raisons de convenance sont moins que des démonstrations rationnelles, au point de vue du mode de la connaissance, de sa certitude et de sa rigueur, mais elles sont supérieures à des démonstrations, si l'on considère l'élévation de l'objet. Elles tendent en effet à nous faire concevoir une vérité qui échappe à la démonstration, non pas parce qu'elle est au-dessous du démontrable, mais parce qu'elle est au-dessus du démontrable, et infiniment au-dessus. Ces raisons de convenance sont, dans l'acte de foi, objet de la cogitatio dont il est parlé dans la définition classique : « credere est cum assensione cogitare ». Comme l'explique saint Thomas

de Veritate, q. 14, a. 1 : « In scientia cogitatio inducit ad assensum et assensus quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis ; inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed ad hoc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat. Quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum ; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis. »

Ainsi, la possibilité de la vie éternelle est une vérité qui est au-dessus de toute démonstration, supérieure à la puissance démonstrative d'une intelligence créée angélique ou humaine. Lorsque nous considérons cette proposition : « La vie éternelle est possible. », notre esprit reste dans la cogitatio, il trouve des raisons de convenance des plus élevées, qui grâce au mode de probabilité dépassent la sphère du démontrable ; la cogitatio ne parvient pas à voir avec certitude que le prédicat de cette proposition convient au sujet, car celui-ci exprime une réalité surnaturelle en son essence et donc en sa cognoscibilité, « verum et ens convertuntur ». Et donc, comme nous croyons à l'existence de la vie éternelle, nous croyons à sa possibilité. Nous ne la savons rT · jUS sommes dans un domaine supérieur à cm de la démonstration. En ce sens, vouloir faire strat?S ra's?ns convenance des raisons démon- V6S' c'est tes diminuer et perdre de vue la

CHAPITRE III

L'ÉMINENCE DE LA DÉITÉ, SES ATTRIBUTS ET LES PERSONNES DIVINES

Un des points culminants de la doctrine de saint Thomas dont Cajetan a bien montré l'élévation et le rayonnement est celui qui concerne la Déité et ses rapports avec l'objet propre de la théologie, avec les attributs divins, les personnes divines, la grâce sanctifiante, et même avec le grand problème de la prédestination. Rappeler son enseignement sur ces divers sujets permet d'entrevoir la synthèse qui peu à peu se constitua en ce grand esprit qui aurait pu faire une œuvre originale et qui ne voulut être qu'un commentateur de saint Thomas, pour défendre la Somme Théologique contre les attaques multiples et réitérées dont elle était l'objet.

LA DÉITÉ ET L'OBJET PROPRE DE LA THÉOLOGIE

Les thomistes enseignent généralement que l'objet formel et spécifique de la théologie est Dieu, sous la raison de Déité, *sub ratione Deitatis*, en tant qu'il sort de la connaissance par la révélation virtuelle. De la même manière, la Géologie diffère de la partie de la métaphysique qui est appelée théologie naturelle ou théodicée, en tant qu'elle est sur Dieu, en tant qu'être, *sub ratione* ,

in Deitatis, sed entis, connu à la lumière de la raison. Elle diffère aussi de la foi, vertu théologale, qui porte sur Dieu, en sa Déité ou en sa vie intime, connu à la lumière de la révélation, non pas seulement virtuelle, mais formelle.

Cet enseignement communément reçu chez les thomistes vient en grande partie des précisions apportées par Cajetan pour expliquer et défendre la première question de la Somme Théologique de saint Thomas. Ce qu'il a écrit à ce sujet fait voir toute l'élévation de cet enseignement.

Le saint Docteur avait dit, Ia, q. 1, a. 6 : « Sacra doctrina propriissime déterminât de Deo..., quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosopha cognoverunt...) sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. » Item Ib, q. 1, a. 7 : « Deus est subjectum huius scientiae », et ibid. ad i^o.

Cajetan in Ia^o, q. 1, a. 3, n^o IV, V-X, montre bien par là l'unité de la théologie. L'unité et la diversité des sciences, remarque-t-il, dépend de l'unité et de la diversité de la raison formelle de leur objet, comme c'est ainsi que la philosophie naturelle traite de l'être mobile selon le premier degré d'abstraction, la mathématique de la quantité, selon le deuxième

degré d'abstraction, la métaphysique de l'être en tant qu'être, selon le troisième degré d'abstraction (ab omni materia) sous la lumière naturelle de l'intelligence. La théologie, elle, traite de Dieu, sous la raison de Déité, connu à la lumière de la révélation divine.

Mais, ajoute-t-il, la lumière divine révélatrice, qui seule peut faire connaître positivement la Déité, ou vie intime de Dieu, est multiple. Elle peut donner l'évidence de la Déité, ainsi elle spécifie la vision béatifique ; ou bien elle ne révèle la Déité qu'obscurément, ainsi elle spécifie la foi infuse ; ou bien elle abstrait de l'évidence et de l'inévidence, ainsi elle spécifie notre théologie, qui existe à l'état imparfait et sans évidence ici-bas, et à l'état parfait chez les bienheureux qui ont l'évidence des vérités surnaturelles. Cf. Cajetan, in Iam, q. i, a. 2, n° X-XII.

On saisit mieux le sens et la portée de cet enseignement par l'explication que donne Cajetan in 1^o q. I, a. 7, de cette proposition de saint Thomas: *Deus est subjectum hujus scientiae* (scil. *sacrae theologiae*) :

« In titulo, nota terminum utrumque. Ly subjectum stat pro subjecto formali, et ly Deus tenetur formahter, idest in quantum Deus... Et ad bonitatem doctnae, pénéttra quid importet in quantum Deus, ex declarawne Scoti in hac quaestione (Prol. Sent., q. 3), Que^o admodum homo potest quadrupliciter accipi : 1^o ?M,^o native, in quantum homo; 2^o ut substantia, et sic concipitur in conununi; 3^o ut naturaliter mansuetum,

SIC concipitur per accidens...; 4^o ut nobilissimum

Dmnr, - m' et SIC concipitur relative ad ahua;

consWW^o *°rdlne retrogrado procedendo, Deus potest

rTalt n]- Ut altissi causa... et sic considérai extra; potest etiam considerari ut sapiens,

bonus, justus, et universaliter secundum rationes attributales; et sic consideratur quasi per accidens; potest etiam considerari ut ens, ut actus, etc., et sic consideratur in communi. Et ad hos très modos, quasi simplices, reducuntur considerationes compositae, puta ut actus purus, ut ens primum, etc. : consideratur namque in huiusmodi Deus, ut stat sub conceptu communi, et relative aut négative, ut patet. Ante omnes autem hos modos, potest considerari Deus secundum suam propriam quidditatem : haec enim est prima, secundum naturam, cognitio omnium et fundamentum ceterarum : et banc quidditatem circumloquimur Deitatis nomine. »

Au même endroit, Cajetan montre bien que lorsque saint Thomas enseigne que le sujet formel de la Théologie est Dieu, il veut dire : Dieu, en tant que Dieu, sub ratione, non solum entis primi, aut actus puri, aut bonitatis supremæ, sed sub ratione propriissima Deitatis, qui constitue sa vie intime.

Si Ton objecte que le théologien ne peut pourtant pas dire ici-bas ce qu'est Dieu, quid sit Deus, il faut répondre avec saint Thomas (Ia, q. 1, a. 7, ad im) que le théologien ne voit pas ce qu'est Dieu, mais il connaît imparfaitement ce qu'est Dieu par ce qu'il nous a révélé obscurément de sa vie intime, dans le mystère de la Trinité, et en tant qu'il est, non seulement auteur de la nature, mais auteur de la grâce, qui est une participation de la Déité. Nous entrons ici dans un ordre supérieur et proprement divin, celui du règne de Dieu, de Dieu conçu, non seulement comme auteur des natures créées (humaine, angélique), mais comme Père, auteur de la grâce.

On voit par là l'élévation de la théologie, bien qu'elle reste inférieure à la foi, dont elle procède

ici-bas, et aux dons d'intelligence et de sagesse qui nous font pénétrer et goûter les principes de foi, que la théologie analyse conceptuellement et d'où elle déduit ses conclusions.

Elle dépasse considérablement la plus haute métaphysique. Celle-ci considère d'abord les créatures et ne connaît Dieu que par le reflet de ses perfections dans ce miroir créé, par les perfections qui sont analogiquement et évidemment¹ communes au Créateur et à ses œuvres ; l'être, l'unité, la vérité, la bonté, l'intelligence, l'amour, etc. Au contraire, la théologie considère d'abord Dieu et selon ce qu'il y a de plus intime en lui, selon sa Déité, en l'éminence de laquelle s'identifient toutes les perfections qui lui sont analogiquement communes avec les créatures ; elle considère dès lors ces attributs comme autant d'expressions de sa vie intime², qui est surtout manifestée par la révélation du mystère de la Trinité, dont dépendent ceux de l'Incarnation du Verbe et de la Mission du Saint-Esprit sanctificateur. Il y a ainsi une immense différence entre connaître Dieu seulement du dehors et connaître même obscurément « les profondeurs de Dieu », comme dit saint Paul³, tout comme il y a une grande différence entre connaître un homme du dehors et connaître les secrets de son cœur.

Il suit de là que la Déité ou vie intime de Dieu,

évident y a d'autres analogies qui ne sont pas naturellement
 spiration' de la paternité, de la filiation. e)
 sa vîp Dieu pourra se servir pour révéler le secret a)
 connaît⁴ le mystère de la Trinité. La métaphysique ne les

l'ordre⁵ natur de la Providence, non seulement dans

3- I Cor., xx ex proW⁶f tT 2⁶⁷ de la Grâce' et Par suite
 de la Prédestination.

qui est l'objet propre de l'intelligence divine, est inaccessible à toute intelligence créée et créable, elle constitue manifestement un ordre essentiellement surnaturel de connaissance, et aucun des mystères de cet ordre ne peut être naturellement connu, ni démontré, même après la révélation.

Cajetan insiste même tellement sur ce point (1^o q. 12, a. 1) qu'il paraît nier en nous le désir naturel, même conditionnel et inefficace, de voir Dieu immédiatement. En tout cas, il n'admet certainement pas qu'on puisse démontrer positivement par la seule raison la possibilité de la vie éternelle, ni celle de la grâce sanctifiante ou de la lumière de gloire nécessaire à la vision béatifique. Tout cela est d'une sphère qui dépasse la démonstration rationnelle, c'est d'un ordre incomparablement plus élevé, celui de l'objet formel de l'intelligence divine, supérieur à l'objet propre de toute intelligence créée et créable. (Cf. in Iam, q. 12, a. 4.)

LA DÉITÉ ET LES ATTRIBUTS DIVINS

Les théologiens ont souvent discuté sur la nature de la distinction qui existe entre la nature divine et les attributs divins. Des nominalistes ont voulu y voir qu'une distinction verbale, comme entre Tullius et Cicéron ; il s'ensuivrait alors que justice divine et miséricorde seraient synonymes et qu'on pourrait employer indifféremment l'une ou l'autre de ces expressions, dire par exemple que Dieu punit par miséricorde et pardonne par justice, ce qui est soutenable. Dans Scot, on le sait, soutint,

l'éminence de la déité

contraire, qu'il y a entre la nature divine et les attributs et aussi entre ces derniers une distinction, non seulement virtuelle, mais formelle-actuelle. A cela la grande majorité des théologiens, en admettant la distinction virtuelle, répond : une distinction formelle-actuelle serait antérieure à la considération de notre esprit, elle serait donc une distinction réelle, contraire à la simplicité divine, car il n'y a en Dieu de distinction réelle qu'entre les personnes divines à raison de leur opposition de relation, en vertu du principe nettement exprimé par le Concile de Florence : « In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviât relationis oppositio. » (Denzinger, n° 703.)

Sur ce point, comme sur le précédent, Cajetan porte sa précision habituelle, montre fort justement comment il faut entendre saint Thomas. Le Docteur commun avait écrit, Ia, q. 13, a. 5 :

« Cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam : non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut inconprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur. »

Iluns Scot ne s'estime pas satisfait par cette manière de voir et veut établir qu'il y a entre les attributs divins une distinction formelle-actuelle, ille distinction actuelle, non de réalités,

mais de formalités ; autrement, selon lui, on pourrait dire : Dieu punit par miséricorde et pardonne par justice. Ce serait l'universelle confusion.

Cajetan, in Iam, q. 13, a. 5, n^o VII-XVI, répond : les attributs dont le concept formel n'implique pas d'imperfection sont formellement en Dieu (plus que virtuellement), mais ils n'y sont pas formellement distincts ; ils s'identifient sans se détruire dans l'éminence de la raison formelle de Déité. Ils y sont formellement, mais leur distinction n'est que virtuelle.

Voici exactement ses paroles, *ibid.*, n^o VII :

*i*Fomaliter potest imaginari dupliciter. Primo, si fingamus quod propria ratio formalis sapientiae et propria ratio justitiae sint una ratio formalis, ita quod in una ratio non sit tertia ratio, sed sit tantum propria sapientiae et justitiae ratio. Et hujusmodi identitas est simpliciter impossibilis, implicans duo contradictoria... (Unde) si sint una ratio, ergo sunt una tertia ratio : eo quod una secundum se non est altera.

secundo potest intelligi, si fingamus rationem sapientiae et rationem justitiae eminenter claudere in una ratione formali superioris ordinis et identificari formaliter. Et haec identitas est non solum possibilis, sed et tacto omnium perfectionum in Deo. Non est enim possibile quod rationem formalem propriam sapientiae esse in Deo : sed, ut in littera habetur, ratio sapientiae in Deo non sapientiae propria est, sed est propria superioris, puta Deitatis, et communis, eminentia formali, justitiae, bonitati, potentiae, etc. Sicut enim si res aliqua est sapientia et res quae est justitia in creaturis, elevantur in unam rem superioris ordinis, scilicet Deitatem, et ideo sunt una res in Deo : ita ratio formalis sapientiae et ratio formalis justitiae elevantur in unam rem formalem superioris ordinis scilicet rationem propriam Deitatis, et sunt una numero ratio formali, eminenter utramque rationem continens, no

virtualiter, ut ratio lucis continet rationem caloris, sei formaliter, ut ratio lucis continet rationem virtutis calefactivae l. Unde subtilissimedivinumsanctiThomae ingenium... intulit: Ergo alia est ratio sapientiae inDeo et alia sapientiae in creaturis; ac per hoc, nomen commune non dicitur de eis secundum unam rationem... »

Cajetan a expliqué dans son traité de Analopa nominum, c. VI, que la notion analogique qui convient à Dieu et aux créatures exprime une perfection qui n'est pas simpliciter eadem en Dieu et en nous, mais proportionaliter eadem. Ainsi la sagesse de Dieu est cause des choses, la nôtre est mesurée par les choses. Et si en nous la sagesse pratique est formellement ordinatrice (ordinativa), en Dieu elle est quelque chose qui contient éminemment cette ordination active, aliquid eminenter prae habens in se esse ordinativum. (Cajetan, *ibid.* in Iam, q. 13^a a. 5^a n^o VII),

Bien des corollaires dérivent de cette doctrine; ils ont été souvent signalés par Cajetan⁸. Nous nen rappellerons ici qu'un seul, qui est particulièrement important; il est relatif à l'infailibilité des décrets

1. D'où l'expression formaliter eminenter, quand o D&té contient formaliter eminenter les perfections absolues intelligence, et virtualiter eminenter les perfections mixtes comme w/ L'nabUjé- Nous dirions par manière d'exemple : la lumière nche contient formellement la vertu de produire les sept couleurs sept Couleur' tandis lu'el) ne contient que virtuellement ces

providentiels, soit positifs, soit permissifs, et à la prédestination.

Mais, contrairement à son habitude, Cajetan n'a pas été très heureux dans la formulation de ce corollaire, et à cause de cela il s'est attiré la critique de Sylvestre de Ferrare et de plusieurs autres thomistes.

In Iam, q. 22, a. 4, n° VIII, après avoir reconnu que généralement les docteurs disent que ce qui est prévu et voulu par Dieu est inévitable, Cajetan a écrit :

« Ego tamen, non ut opponam me contra torrentem, nec asserendo, sed stante semper captivitate intellectus in obsequium Christi, suspicor quod, quemadmodum esse provisum nec contingentiam nec necessitatem ponit in eventu proviso, ut in littera dicitur, eo quia Deus est causa superexcedens, eminenter prachabens necessana et contingentia... ; ita, elevando altius mentis oculos, ipse Deus, ex sua altiori quam cogitare possumus excellentia, sic rebus eventibusque provideat, ut esse provisum ab eo sequatur aliqui altius quam evitabūitas vel inevitabilitas. Et si sic est, quiescet intellectus, non evidentia veritatis inspectae, sed altitudine inaccessiblei veritatis occultae. »

Ici, Cajetan, comme certains virtuoses, paraît avoir forcé la note et déplacé un peu l'accent ; aussi sa manière de s'exprimer ici n'est généralement pas admise par les autres thomistes¹.

¹ Cf.

•Nonat

Il faut maintenir que les faits contingents prévus par Dieu arrivent infailliblement bien qu'ils restent contingents à raison de leur rapport avec leur cause prochaine qui n'est pas déterminée ad unum, et de leur rapport aussi avec la motion divine qui ne détruit pas la contingence, ni la liberté, mais au contraire actualise en nous la liberté, en produisant en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes, leur indifférence dominatrice à l'égard du bien particulier voulu. Et cela Cajetan ne le met pas en doute, il l'a dit plusieurs fois et même dans le commentaire dont nous parlons. Mais la formulation de certaines parties du texte que nous venons de rapporter n'est pas très heureuse. Il s'exprime mieux dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains, ch. IX.

Ce qui très certainement dérive de la doctrine qu'il invoque sur l'éminence de Déité et ce qu'il admet ailleurs¹ avec tous les thomistes, c'est ceci :

Il y a ici deux principes, dont chacun pris en

! soi est absolument certain, mais dont l'intime con-
filiation dans l'éminence de la Dèité est inaccessible
à toute intelligence créée, angélique ou humaine,
f tant qu'elle n'a pas reçu la vision béatifique. Quels
! sont ces deux principes?

D'une part, « comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu ». C'est la formule même du principe de prédilection, telle qu'on le trouve chez saint Thomas¹. En ce sens, Jésus a dit : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (Jean, XV, 5), dans l'ordre du salut ; et, en parlant des élus, il a ajouté : « Personne ne pourra les ravir de la main de mon Père » (Jean, X, 29). Saint Paul a dit aussi : « Qui est-ce qui te distingue ? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu » (I Cor., IV, 7). Quelle leçon plus profonde d'humilité?

D'autre part, Dieu ne commande jamais l'impossible et par amour il rend réellement possible à tous, surtout aux mourants, l'accomplissement de ses préceptes, et ils ne sont privés de la dernière grâce que s'ils la refusent par résistance au dernier appel, comme il arriva au mauvais larron.

Comme le dit saint Prosper, en des paroles redites par un Concile du IX^e siècle² : « Si certains sont sauvés, c'est par le don du Sauveur; si d'autres se perdent, c'est par leur faute. » C'est une formule qui réunit les deux aspects du mystère, et les deux principes que nous venons de rappeler.

Chacun d'eux pris à part est certain, autant celui de prédilection, que celui du salut possible à tous. Mais comment ces deux principes si incontestables se concilient-ils intimement ? Nulle intelligence créée ne peut voir leur intime conciliation, avant d'avoir la vision béatifique. Ce serait voir, en effet, comment se concilient dans l'éminence de la Déité l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté'.

C'est là, croyons-nous, ce que voulait surtout dire Cajetan en ce grand problème : pour voir l'intime conciliation des principes dont nous venons de parler, il faudrait voir l'essence divine. Plus ces deux principes à concilier deviennent certains pour nous, plus, par contraste, apparaît obscure, d'une obscurité translumineuse, l'éminence de la Déité, ou de la vie intime de Dieu, en laquelle ils s'unissent, et où Cajetan aime à se reposer.

La Déité ainsi conçue correspond à ce que les mystiques ont appelé la grande ténèbre, ou à « la lumière inaccessible où Dieu habite² », lumière éclatante qui nous paraît ténèbre à cause de la faiblesse des yeux de notre esprit, comme le soleil paraît obscur à l'oiseau de nuit.

Nous reviendrons sur ce point, ch. VI, à propos du problème du mal.

Ici, la théologie rejoint en quelque sorte la mystique. Et U y a là quelque chose de très important

pour se faire une juste idée du mystère de la Sainte Trinité. Cajetan l'a très bien vu.

LA DÉITÉ ET LES PERSONNES DIVINES

Il y a eu ici entre les théologiens une controverse toute semblable à celle relative à la distinction des attributs divins et de la nature divine. La grande majorité des théologiens admet, dans ces deux cas, une distinction virtuelle mineure, de telle sorte que la nature divine, telle que nous la concevons, contient actu-implicite les attributs et les relations subsistantes, constitutives des personnes divines, relations de paternité, de filiation, de spiration passive.

Duns Scot, on le sait, a soutenu ici aussi qu'il y a une distinction actuelle-formelle entre l'essence divine et les trois personnes. A quoi les thomistes répondent généralement : cette distinction, qui est plus que virtuelle, mais actuelle-formelle, doit exister avant la considération de notre esprit, et donc elle est réelle ; comment dès lors éviter la condamnation du Concile de Reims portée contre Gilbert de la Porrée (Denzinger, *Enchiridion*, n° 389-391) et renouvelée par le IV^e Concile du Latran (Denz., 431)?

Cajetan, dans la réponse très profonde qu'il fait ici à Duns Scot, apporte une grande lumière ; c'est certainement une des plus belles pages de toutes ses œuvres. On la trouve in Iam, q. 39. a. 1. Il s'agit de maintenir le sens vrai de ces propositions révélées : Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, mais le Père n'est pas le Fils et ni l'un ni l'autre n'est l'Esprit-Saint.

Le verbe être, ici, comme en toute proposition affirmative, exprime l'identité réelle du sujet et de l'attribut ; et la négation n'est pas exprime la distinction réelle des personnes divines entre elles.

Cajetan montre admirablement que si la nature divine, telle que nous la concevons imparfaitement, contient actu implicite les attributs et les relations divines, la Déité telle qu'elle est en soi et vue des bienheureux, les contient actu explicite dans une raison formelle unique absolument éminente.

Voici ce texte d'une incomparable élévation et fermeté, in Iam, q. 39, a. 1, n° VII :

« Relatio, seu persona, non differt re, sed ratione tantum, ab essentia divina...

« Ad evidentiam horum, scito quod sicut in Deo, secundum rem sive in ordine reali, est una res non pure absoluta, nec pure respectiva, nec mixta aut composita aut resultans ex utraque ; sed eminentissime et formaliter habens quod est respectum (imo multarum rerum respectivarum) et quod est absoluti ; ita in ordine formali seu rationum formalium, secundum se, non quoad nos loquendo, est in Deo unica ratio formalis, non pure absoluta, nec pure respectiva, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis ; sed eminentissime ac formaliter continens et quidquid absolutae perfectionis est et quidquid trinitas respectiva exigit. Oportet autem sic esse, quia oportet cuilibet simplicissimae rei secundum se maxime uni, respondere unam adaequatam rationem

non esset per se primo uniuersum intelligibile a quovis intellectu. — Et confirmatur : nam Verbum Dei unicum tantum est. Constat autem si Perfectum est, adaequare id cuius est.

¶ ¹²⁰ >> autem. | ab absolutis et respectivis ad unum procedendo et | quod distinctionem inter absolute | quasi priorem re divina imaginantur unsequenter illam sub altero membro

oportere poni credimus. Et tamen est totum oppositum. Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim super ens et super unum, etc... Et propterea... absolutum et relativum ad unam rem et rationem formalem divinam elevantur. (Id est : sunt formaliter eminenter in Deo.)

« Unde ad primam objectionem Scoti (scil., si esset res unius rationis, vel esset tantum communicabilis, vel tantum incommunicabilis)... negatur assumpta conditionalis. Ex hoc enim quod est unius rationis in se, non sequitur, ergo tantum communicabilis, vel tantum incommunicabilis : sed stat quod sit et communicabilis et incommunicabilis et hoc propter infinitatem illius rationis formalis. »

Tout ceci se réduit à l'intelligence profonde de cette vérité si simple : Pater est Deus. Le Père est Dieu, également le Fils est Dieu et le Saint-Esprit est Dieu ; en ces propositions affirmatives, le verbe exprime l'identité réelle du sujet et du prédicat ; tandis que, lorsqu'il est dit : le Père n'est pas le Fils, on affirme leur distinction réelle.

Ce que nous venons de lire chez Cajetan, sous une forme qui fait penser au gothique flamboyant du XVe siècle, avait été dit sous une forme plus simple par saint Thomas, notamment en deux endroits de la Somme théologique, Ia, q. 28, a. 2, ad 3 in fine :

« Quia divinac essentiae perfectio est major quam quod s'gnificatione alicujus nominis comprehendi possit; non sequitur, si nomen relativum... non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum ; quia divina essentia comprehendit in se

in perfectionem, ut supra osti-
fi- 4. a. 2. » Item I^o, q. 27, a. 2, ad 3. » in fine u/n ifsa
perfectione divinⁱ esse continetur et Verbur intelligi-
bilibiter proceden^o, et principium Verbi, sicut et quae-
cumque ad ejus

Cet enseignement de saint Thomas, admirablement mis en relief par Cajetan, sous la pression des objections de Scot, a été maintenu par tous les thomistes. Ils s'accordent à dire contre la distinction formelle-actuelle de Scot ce qui se lit, par exemple chez Billuart (*Cursus Theol.*, de Trinitate, diss. II, a. 3 : *de identitate et distinctione relationum ab essentia* :

« Sic non saharetur in Deo ratio actus purissimi, simplicissimi et infiniti... Quia, in hac hypothesis (distinctionis formalis - actualis), divina essentia conciperetur cum fundamento in re in potentia ad relationes et actuabilis per illas ut per aliquid extraneum..., sicut animalitas concipitur in potentia ad rationabilitatem, actuabilis per illam ut per aliquid extraneum. »

La conception que Cajetan nous propose de l'éminence de la Déité, contenant formaliter éminenter les attributs divins et les relations divines, sauvegarde au contraire pleinement la simplicité et l'infinité de Dieu acte pur, qui ne peut être conçu comme ultérieurement déterminable ou actualisable,

Dans le grand texte de Cajetan que nous venons de citer, quelques-uns s'étonneront, peut-être, de cette proposition qui rappelle Denys : « Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim super ens et super unum, etc. »

Cela veut dire, comme il est expliqué au même endroit, que la raison formelle de Déité est supérieure à toutes les raisons formelles qu'elle contient formellement éminemment. L'agnosticisme découlerait de là si elle les contenait seulement virtualiter éminenter, comme elle contient les perfections mixtes (comme on dit par métaphore : Dieu est irrité). Mais elle les contient formellement dans son éminence. La Déité est ainsi supérieure à l'être, à l'unité, à la bonté, à la sagesse, à l'amour, à la miséricorde, à la justice. Mais celles-ci sont pourtant formellement en elle (plus que les sept couleurs dans la lumière blanche). Tandis que la blancheur n'est pas bleue la Déité est vraie, une, bonne, intelligente, etc. Bien plus, ces perfections ne peuvent exister à l'état pur que dans la Déité. L'être pur à l'état d'acte pur ne peut se trouver que dans la Déité, et là s'identifie avec toutes les autres perfections absolues : unité, bonté, sagesse, amour, miséricorde, justice. L'être pur doit être, non seulement intelligible, mais actuellement connu et identique à l'intellection sub-

sistante. Et si, dans cette identification, ces perfections absolues ne sont pas diluées, c'est celles qui exigent cette identification et que celle-ci se fait dans une raison formelle supérieure. Si en effet la miséricorde s'identifiait à la justice, non pas dans la perfection supérieure de Déité, mais dans la perfection même de justice, elle se détruirait. Pour que ces perfections absolues soient sauvegardées dans cette identification, pour qu'elles y soient encore formellement (et non pas seulement virtuellement, comme les sept couleurs dans la blancheur), il faut que cette identification se fasse dans une éminence, en celle de la Déité. C'est le sens profond de l'expression restée classique : « perfectiones simpliciter simplices sunt formaliter eminenter in Deo, et non solum virtualiter ut in eo sunt perfectiones mixtae. »

Tout cela évidemment suppose que l'être est, non pas univoque, comme l'a dit Duns Scot, mais analogue.

Le sens exact de la parole : *Deitas est super ens* apparaît encore par ce qui nous reste à dire sur l'essence même de la grâce sanctifiante.

LA DÉITÉ ET L'ESSENCE DE LA GRACE

La Déité dont nous venons de parler n'est pas participable dans l'ordre naturel si parfait qu'on le suppose, la nature de l'ange le plus élevé ne peut être une participation de la Déité. Cette participation ne peut se trouver que dans la grâce sancti-

« c' » *Qua efficimur consentes divinae naturae* », seule la grâce est un principe radical d'opérations

strictement divines : elle nous dispose à voir Dieu immédiatement comme il se voit et à l'aimer comme il s'aime.

C'est ce qui fait dire à saint Thomas : « bonum gratie tunc majus est quam bonum naturae totius universi ». Le moindre degré de grâce sanctifiante vaut plus que toutes les natures de l'univers prises ensemble, y compris toutes les natures angéliques. C'est le sens profond du « omnia propter electos » et du « beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum ». La Dété n'est participable que par grâce.

Au contraire, toutes les perfections absolues, qui se trouvent dans l'éminence de la Dété, peuvent être naturellement participées par les créatures. La pierre participe à l'être, la plante à la vie, l'animal à la connaissance ; l'homme et l'ange participent naturellement à l'intelligence, à la sagesse, à l'amour, à la miséricorde, à la justice, etc. Mais aucune nature créée ou créable ne peut naturellement participer à la Dété ou à la vie intime de Dieu, aucune nature créée ne peut être le principe radical d'opérations strictement divines.

Seule la grâce sanctifiante est une participation réelle, physique et formelle de la nature divine comme telle, ou de la Dété, c'est-à-dire de la vie intime de Dieu, car elle nous dispose à le voir comme Il se voit, à l'aimer comme Il s'aime ; elle nous dispose positivement et radicalement à des opérations essentiellement surnaturelles, strictement divines, qui auront le même objet formel que l'intellection incréée et que l'amour incréé.

La grâce sanctifiante n'est pas seulement une

participation à la nature divine, en tant qu'être, ou en tant qu'intellectuelle, mais en tant que divine, participation à la Déité ou à la vie intime du Très-Haut.

Cela, Cajetan devait être amené à le mettre en lumière par tout ce que nous avons vu de lui sur la Déité. De fait, il n'y a pas manqué en défendant, contre Scot, la surnaturalité essentielle de la grâce sanctifiante ou habituelle.

A ce sujet, un des textes principaux de Cajetan se trouve in Iam, q. 12, a. 5, n^{os} IX, XI, XII.

On sait que Duns Scotl a soutenu que, si Dieu l'avait voulu, la vision béatifique de l'essence divine serait en nous et dans l'ange, non pas le fruit d'une grâce surnaturelle, mais une perfection naturelle. On ne voit plus dès lors que la grâce et la lumière de gloire soient un don essentiellement surnaturel, puisque l'une et l'autre pourraient être un don naturel. N'est-ce pas détruire la notion même de la grâce, l'essence de ce don gratuit? La grâce ne serait plus essentiellement gratuite; elle pourrait être la nature même ou une propriété naturelle de l'homme ou de l'ange.

De ce point de vue, Scot a soutenu que l'homme et l'ange n'ont pas nécessairement besoin d'un don essentiellement surnaturel pour voir Dieu immédiatement. Il se pourrait, dit-il, qu'il suffise d'un don naturel surnaturellement accoidé, comme la vue naturelle fut surnaturellement donnée par miracle à l'aveugle-né.

Cajetan, in Iam, q. 12 a. 4 et 5> montre au contraire à suite de saint Thomas, que nulle intel

Hgence créée, ni créable, ne peut, par ses forces naturelles, atteindre, même confusément, l'objet propre et formel de l'intelligence divine, qui est l'essence divine immédiatement connue. S'il en était autrement, une intelligence créée serait de même nature que Dieu, elle serait une participation formelle de la Déité. Comme toute intelligence est spécifiée par son objet formel, ce serait la confusion panthéistique de la nature divine et de la nature créée. A la même conséquence conduirait aussi l'univocité de l'être, admise par Scot¹, car l'être univoque devrait être diversifié, comme un genre, par des différences qui lui seraient extrinsèques, qui seraient en dehors de l'être, comme la rationabilité est extrinsèque à l'animalité ; or, rien n'est en dehors de l'être ; ses différentes modalités sont en lui actu implicite et il est contenu en elles, car ces modalités sont encore de l'être².

Aussi Cajetan, au sujet de la sumaturalité essentielle de la grâce sanctifiante et de la lumière de gloire, conclut-il, in *Iam*, q. 12, a. 5, n^o XI et XII:

« Proportio inter lumen gloriae et divinam essentiam, non in esse naturae, sed in esse intelligibili, est proportio proprii connaturalis ad naturam a qua fluit. Quod sic ex dictis probatur. Lumen gloriae nihil aliud est quam vis, ut propria dispositio, unitiva divinae essentiae ut formae intelligibilis, atque factiva visionis divinae : ad haec enim duo lumen gloriae poni, patet ex dictis. Sed habere divinam essentiam ut formam intelligibilem, et similiter videre Deum soit Deo est connaturale. Ergo lumen gloriae soli divinae naturae connaturale est. Et hinc sequitur divinam essentiam et lumen gloriae esse ejusdem ordinis, eo modo quo dispositio ultima et forma sunt ejusdem ordinis, scilicet quoad connaturalitatem... Et propterea in littera dicitur quod lumen gloriae non potest esse connaturale alicui, nisi illa res transferretur in divinam naturam (ce qui serait la confusion panthéistique de la nature divine avec une nature créée).

« Ex his autem patet falsitas opinionis Scoli in I quaest. prol. Primi Sententiarum, volentis quod naturale et supernaturale non distinguant res, sed habitudines ad causas activas. Lumen siquidem gloriae et caritas et dona Spiritus sancti, et si qua sunt hujusmodi, omnia sunt supernaturalia entia, non solum quia a solo agente supernaterrali causari possunt, sed quia nulli CREATURAE FACTAE AUT FACTIBILI CONNATURALIA esse possunt ; propter quod dicuntur entia succernaturalis imo divini ordinis. »

Il s'agit de la définition même du surnaturel, et de la distinction de la sumaturalité essentielle de la grâce sanctifiante et de la sumaturalité du miracle.

a @race est surnaturelle par son essence même, et

ne peut être naturellement connue, quia verum et eius convertuntur ; tandis que le miracle n'est surnaturel que par le mode de sa production, et est par suite naturellement connaissable. La résurrection d'un mort lui rend surnaturellement la vie naturelle.

Aussi Cajetan ajoute, *ibidem*, n° IX, pour répondre à une des objections de Scot, qui tend à confondre ces deux formes du surnaturel :

« Unde patet quod non est simile de caeco illuminato et de intellectû illuminato (lumine gloriæ) : quia ibi vis data est naturalis, licet supernaturaliter data; hic vero vis data est et supernaturaliter data et est supernaturalis. »

Il y a une immense distance entre la surnaturalité essentielle de la grâce et de la lumière de gloire, et la surnaturalité du miracle, par exemple, de la guérison de l'aveugle-né. Cette guérison miraculeuse lui rend surnaturellement la vue naturelle, tandis que la grâce et la lumière gloire sont une vie essentiellement surnaturelle, *vita nova*. Il ne s'agit de rien moins que de l'essence même de la vie éternelle : « *Gratia Dei vita æterna* », Rom., VI, 23.

Cajetan parle ici très fermement, car il est convaincu que plusieurs thèses capitales de Duns Scot, en particulier celle de l'univocité de l'être et celle de la distinction, non nécessaire, mais contingente, entre la nature et la grâce, ruinteraieut, si elles étaient vraies, les principes formulés par saint Thomas. Aussi Cajetan a-t-il écrit, dans la préface de son Commentaire de la I^a Pars de la Somme théologique (cf. édition léonine, p. xx) :

« Theologi complures, neque adeo contemn

magnum sibi nomen ingenii ac doctrinae factures hinc se esse putaverunt, si, veluti munitissimas arces fortissimi duces soient, ita illi partem hanc primam suis machinationibus oppugnarent. Joannes veto Scotus egregia praeter ceteros in hac re laboravit subtilitati et copia, quippe qui singula prope hujus partis verba labefactare contendat. »

Bien plus, Cajetan est persuadé que la thèse de Scot sur la non-nécessité absolue de la lumière de gloire pour la vision béatifique ne peut plus se soutenir après le Concile de Vienne. Aussi a-t-il écrit in Iam, q. 12, a. 5, n° IX :

« Et bene adverte quod Scotus, cum sequacibus, non potest amplius in hac materia sustineri : quoniam in Clementina Ad nostrum, de Haereticis, expresse errons damnantur dicentes quod anima non indigū lumine gloriae devante ipsam ad videndum Deum. Ubi cernis Ecclesiam, amplexam sancti Thomae doctrinam, déterminasse non solum indigentiam luminis, sed causant; scilicet, ut elevetur anima ad talem visionem, ut in littera dicitur*. »

L'enseignement de Cajetan, défendant ainsi saint Thomas, est suivi par tous les thomistes¹.

On voit que Cajetan porte un jugement sévère sur le volontarisme de Scot, qui fait dépendre de la liberté divine la distinction de nature et de grâce, qui devient ainsi une distinction non nécessaire, mais contingente.

Il n'est pas moins sévère contre ce même volontarisme qui a porté Scot à soutenir ces propositions : « *nullus actus est malus ex genere, sive ex solo objecto, nisi odire Deum*² ». « *Non videtur quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex praecepto divino, ut cognoscere alienam, occidere hominem, quia illa ex se, si Deus revocaret praeceptum, non essent mala*³ ». Autrement, selon Scot, la volonté divine serait déterminée par autre chose qu'elle.

Cajetan répond in *Iam Hae*, q. 100, a. 8, *Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia*, n^o III :

« Voluntas quidem divina non determinatur ad volendum aliquid extra se esse vel non esse... (Sed) oportet etiam ipsum Scotum et omnes fateri, dicentes dari aliqua praecepta per se bona, et prohibita per se mala, ut prima praecepta juris naturae et prima praecepta decalogi. Ad haec quippe, non quod sint vel non sint, sed ad eorum rectitudinem et obliquitatem, voluntas divina est determinata sic ut a rebus non posset dissonare, nec obliquis possit concordari... (Vel melius) sicut divinus intellectus naturaliter determinatus est ad Deum ipsum tantum intelligendum, et in se omnia naturaliter relucet; ita divina voluntas (determinata est) ad Deum ipsum tantum volendum, et in seipsa omnia naturaliter recta, qualia sunt huiusmodi, quae non nisi in Deo sunt, antequam ab ipso communicarentur. »

Ceci est extrêmement important, surtout si l'on pense aux hommes qui n'ont pas la foi, qui ne connaissent pas la révélation divine. Si la position de Scot était vraie, il s'ensuivrait qu'aucun précepte de la loi naturelle (à part celui d'aimer Dieu) ne serait nécessaire, comme le disent les positivistes. L'homicide ne serait pas intrinsèquement mauvais.

Pour en revenir à l'essence de la grâce sanctifiante, il est clair que Cajetan, en défendant sa surnaturalité essentielle, très supérieure à la surnaturalité du miracle, ne fait que redire ce que saint Thomas avait souvent affirmé, en particulier dans les textes suivants :

farnit/ II2, a-2 : « Donum gratiae excedit omne naturae creatae, cum nihil aliud sit quam omnem affectionem naturae, quae ex hoc solo Deo procedit. Sic enim necesse est, ut communicando consortium divinum

naturæ per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquid igniat, nisi solus ignis. »

I^e, q. 62, a. 2 : « Videre Deum per essentiam est supra naturam cujuslibet intellectus creati (ut ostensum est I^e, q. 12, a. 4 et 5)... Et ideo dicendum est, quod Angélus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiæ. »

Il est clair que pour Cajetan tous ces points de doctrine dérivent de la conception qu'il faut se faire de l'éminence de la Déité, qui ne peut être naturellement participable, tandis que les perfections simples, qui s'appellent l'être, la vie, l'intelligence, la sagesse, l'amour, sont naturellement participables et participées, et par suite naturellement connues.

On voit dès lors pourquoi il soutient que l'objet propre de la théologie sacrée est Dieu sub ratione Deitatis, tandis que celui de la théologie naturelle est Dieu sub ratione entis. On voit aussi pourquoi la raison formelle de Dété contient formaliter éminemment tous les attributs divins et les relations réelles subsistantes, qui constituent les personnes divines. C'est là manifestement un des points culminants de la doctrine de saint Thomas, dont il était difficile de mieux montrer l'élévation et le rayonnement. C'est un des grands mérites de Cajetan dans la synthèse théologique qu'il nous expose, synthèse qui dans ses lignes maîtresses domine les opinions et paraît bien appartenir à la science théologique elle-même. On voit que ce grand théologien, qui était un virtuose de la logique, avait aussi à un haut degré le sens du mystère ; par là il rejoint les contemplatifs.

CHAPITRE IV

DEUX FORMES TRÈS DIFFÉRENTES DU SURNATUREL : LE MIRACLE ET LA GRACE

Pour mieux déterminer ce que doit être chez le théologien le sens du mystère, nous étudierons ici la distinction profonde qui sépare la surnaturalité du miracle et celle beaucoup plus élevée de la foi infuse et de la grâce. Nous résumerons ici ce que nous avons très longuement exposé dans un ouvrage latin : de Revelatione, t. I, pp. 191-197, pp. 458-515-

D'où vient la confusion de plusieurs controverses relatives au surnaturel?

Une des principales sources de confusion dans les débats relatifs au fait de la Révélation, à la discernibilité du miracle et à la surnaturalité de la foi, paraît être l'imprécision des définitions souvent données du surnaturel quoad substantiam vel essentiam et du surnaturel quoad modum.

Lorsque nous soutenons que la raison naturelle peut connaître avec certitude si un fait est vraiment miraculeux, et par suite démontrer par ce signe le fait de la révélation, on nous objecte souvent : si le miracle et le fait de la révélation sont surnaturels, comment peuvent-ils être connus naturellement? Nous répondons : le miracle est surnaturel seulement dans le mode de sa production, et non quant à

l'essence même de l'effet produit ; par exemple la résurrection corporelle rend surnaturellement la vie à un cadavre, mais ne lui donne pas pour cela une vie surnaturelle. La vie naturelle miraculeusement rendue est naturellement connaissable en elle-même et aussi à titre d'effet propre de la cause première. Seul l'Auteur de la vie peut rendre la vie à ce qui est mort¹. Lui seul a pouvoir immédiat sur l'être en tant qu'être² des choses créées, sur la matière³, sur la substance, et par suite, seul il peut, sans dispositions accidentelles préalables, réunir substantiellement l'âme au corps, c'est-à-dire ressusciter⁴.

Bien plus, même si le corps ressuscité reçoit, comme celui de Notre-Seigneur, les propriétés du corps glorieux⁶, ces propriétés, par exemple la clarté,

sont naturellement connaissables, parce qu'elles sont surnaturelles seulement par le mode de leur production, et non point essentiellement, comme l'est la grâce sanctifiante. La glorification du corps constitue sans doute un miracle quoad substantiam (Ia, q. 105, a. 8), parce que c'est un effet qui par sa nature même dépasse toutes les forces créées, mais il ne dépasse pas pour cela toutes les natures créées. La glorification du corps est ainsi un miracle quoad substantiam sans être surnaturelle quoad substantiam, comme l'est, par exemple, la grâce, participation de la nature de Dieu. « *Gloriae claritas (corporis) erit alterius generis quam claritas naturae, quantum ad causant sed non quantum ad speciem. Unde sicut claritas naturae ratione speciei suae est proportionata visui, ita et claritas gloriosa.* » (Saint Thomas, *Summa theol.*, Suppl., q. 85, a. 2 ad 1.) Ainsi les apôtres ont-ils pu connaître naturellement et voir de leurs yeux le corps glorieux du Christ ressuscité et s'assurer de son identité.

Cette réponse est souvent mal comprise parce qu'on ne se rend pas toujours bien compte de ce qui distingue le surnaturel modal et le surnaturel essentiel. Et l'on semble parfois confondre ce dernier avec le miracle *quoad substantiam* ; ils diffèrent pourtant l'un de l'autre autant que la grâce invisible et divinelle diffère de la clarté visible du corps glorieux.

De la grâce, incomparablement plus précieuse que le miracle, il est dit : « Bonum gratiae unius majus est, quam bonum naturae totius universi. » (I^e IIae, q. 113, a. 9, ad 2.)

La même difficulté à se faire comprendre réapparaît lorsque, à propos du fait de la révélation, nous répondons : Ce fait est naturellement connaissable et certain par les miracles, en tant qu'il est surnaturel au moins par le mode de sa production, à titre d'intervention miraculeuse de Dieu dans le monde, comme le miracle physique qui le confirme. Mais ce même fait de la révélation est tout ensemble motif et objet de foi (quo et quod creditur simul) en tant qu'il est essentiellement surnaturel. Cf., par exemple, *Salmanticenses*, de Gratta, tr. XIV, disp. III, n^o 40 : « « Homo per vires naturae, licet possit inniti testimonio Dei ut auctoris et finis naturalis, et quatenus fundat naturalem certitudinem ; nequit tamen per illas praecise vires credere innitendo praedicto testimonio, prout est testimonium Dei auctoris et finis supernaturalis, et supernaturalem certitudinem fundat. »

Cette réponse, vraiment conforme aux principes de saint Thomas, permet de montrer que la foi est en même temps raisonnable (par l'évidente crédibilité qui la précède) et essentiellement surnaturelle par son motif formel et son objet. Mais elle est souvent mal comprise, et toujours pour la même raison, faute de notions précises du surnaturel essentiel et du surnaturel modal.

Il fait à cette réponse deux reproches opposés. Les uns estiment qu'elle méconnaît le caractère

tout surnaturel de la foi. Les autres ne voient pas la nécessité pour la foi théologique d'un motif formel essentiellement surnaturel, et en tant que tel inaccessible à la raison². Saint Thomas a pourtant dit que les vertus morales infuses diffèrent par leur objet formel des vertus morales acquises (la *IPc*, q. 63, a. 4, ad im), à plus forte raison la foi infuse doit-elle avoir un motif formel supérieur à celui

d'une foi acquise, comme est par exemple celle des démons. Les Salmanticenses (de Gratia, tr. XIV disp. III, dub. III) exposent fort bien comment sur ce point saint Thomas, les thomistes, saint Bonaventure et Suarez, partisans de la foi surnaturelle quoad substantiam, s'opposent à Scot, aux nominalistes et à Molina, partisans de la foi surnaturelle quoad modum.

Ces derniers allèguent généralement contre les thomistes un texte de saint Thomas tiré de la II^e II^e, q. 171, a. 2, où le saint docteur veut montrer que la prophétie n'est pas un habitus, et il répond ad 3um : il nous faut des habitus surnaturels en vue des actes qui sont surnaturels quoad modum, comme les actes de foi et de charité; il n'y a pas d'habitus en vue d'actes qui sont surnaturels quoad substantiam, comme prophétiser ou faire des miracles.

Les thomistes (par ex. Jean de Saint-Thomas, de Gratia, disp. XX, a. 1, solv. obj.) ont souvent expliqué que dans cette réponse, comme dans la division des miracles (Ia, q. 105, a. 8), surnaturel quoad substantiam est pris par rapport à la cause efficiente, et non par rapport à la cause formelle, et qu'il est par suite synonyme de surnaturel extraordinaire, tandis que surnaturel quoad modum est synonyme ici de surnaturel ordinaire ou habituel,

qui exige un habitus. Malgré cette explication, qui est manifestement fondée sur le contextuel, les partisans de la foi surnaturelle quoad modum renouvellent toujours l'objection.

L'obscurité de ces diverses controverses paraît provenir de la même cause : l'imprécision des définitions généralement données du surnaturel quoad modum et du surnaturel quoad substantiam, que l'on confond parfois avec le miracle quoad modum et le miracle quoad substantiam, ou encore avec le surnaturel ordinaire et le surnaturel extraordinaire.

Cette imprécision provient elle-même de ce que dans beaucoup de traités de dogmatique les divisions du surnaturel sont seulement juxtaposées ; on énumère parfit is une dizaine d'acceptations de ce mot, mais on néglige ensuite de les ordonner philosophiquement. Scheeben lui-même, qui a longuement exposé, dans sa dogmatique, la théorie du surnaturel absolu, se contente trop facilement de juxtaposer les notions fondamentales de son traité.

Les thomistes ont, au contraire, philosophiquement classé les diverses acceptations du mot surnaturel selon les quatre causes. Comme on peut le voir chez Jean de Saint-Thomas {de Gratia, disp. XX, a. 1, solv. arg. n° 4), chez les Salmanticenses {de Gratia,

tr. XIV, disp. III, dub. III, n° 24) ; Suarez s'exprime de même (de Gratia, lib. II, c. IV).

C'est cette division que nous voulons simplement rappeler.

La Division du surnaturel.

Tout d'abord surnaturel signifie ce qui est au-dessus de la nature.

Que faut-il entendre par nature ? Saint Thomas après Aristote précise la notion commune : Physique, II, c. 1, leç. 1, 2. — Métaphysique, V, leç. 5 ; Ia, q. 29, a. 1 ad 4, et III», q. 2, a. 1. La nature, en chaque être, c'est l'essence même de cet être en tant qu'elle est le principe fondamental de son activité. Ainsi disons-nous : l'homme désire naturellement savoir.

Que signifie dès lors naturel ? Est naturel pour chaque être ce qui lui convient selon sa nature (Ia IIa', q. 10, a. i), et tout d'abord sa nature même avec ses facultés et Yactivité dont elle est le principe ; mais aussi la fin à laquelle elle est essentiellement ordonnée (ainsi parlons-nous de la fin naturelle de l'homme) et le concours divin qui lui est nécessaire pour l'exercice de son activité naturelle (ainsi parlons-nous du concours naturel de Dieu, sans lequel les causes secondes ne peuvent agir).

Au naturel ainsi défini s'oppose : 1° ce qui est contre nature ou violent ; 2° ce qui, sans être contre nature, est préternaturel, par exemple l'état de l'âme umame séparée de son corps¹ ; 3° ce qui n'est ni

contre nature ni seulement préternaturel, mais surnaturel, ou qui excède la proportion de la nature.

A d'autres points de vue, naturel s'oppose à libre, à artificiel, à fortuit. L'action libre, comme le travail de l'artisan ou de l'artiste, n'est pas déterminée par la nature ; elle exige une détermination nouvelle, résultat d'une délibération. Quant au fortuit, il se produit dans la nature, mais accidentellement et comme s'il avait été prévu et voulu.

Que faut-il entendre par surnaturel ? C'est, pour un être, ce qui dépasse les proportions de la nature de cet être, sans lui être pourtant contraire, « quod excedit proportionem naturae », dit souvent saint Thomas. Plus explicitement : ce qui dépasse les forces et les exigences naturelles de cet être, mais lui conviendra s'il lui est gratuitement donné. L'erreur du naturalisme est précisément de confondre surnaturel et contre nature.

Le surnaturel est dit relatif lorsqu'il dépasse seulement telle nature déterminée, par exemple la nature humaine, mais non point la nature angélique.

Le surnaturel est dit absolu ou divin lorsqu'il dépasse toute nature créée et créable.

C'est ce surnaturel absolu ou divin qu'il importe de diviser d'une façon nécessaire et adéquate. La division des thomistes¹ est la suivante :

quant à la substance (ou à la cause formelle).	Incréé.	} Di- ⁵⁶ glo ¹¹ ^oode Déité (Trinité), f Gloire (lumière de J gloire). i Grâce sanctifiante, ver- l tus infuses, dons.
	Créé	
xtrinsèques).	Surnaturel d'effici- ence (miracle).	Miracle quant à la sub-
		Miracle quant au sujet.
		Miracle quant au mo- de*.

Cette division est nécessaire, immédiate et adé-
quate. Les logiciens enseignent en effet qu'une

division non accidentelle, mais nécessaire (per se) doit se prendre selon la raison formelle du tout à diviser, et elle est adéquate lorsqu'elle épuise ce tout. Or, nous avons défini le surnaturel absolu : ce qui excède toute nature créée et créable. La division doit donc se prendre selon le fondement même de cet excès, et ce fondement ne peut être qu'intrinsèque ou extrinsèque. Dès lors le surnaturel sera essentiellement différent selon qu'il dépassera toute nature créée et créable, soit par ses causes intrinsèques, soit seulement par ses causes extrinsèques.

Les causes intrinsèques d'une chose sont les principes essentiels qui la constituent ce qu'elle est. Aristote et les scolastiques les appellent : cause matérielle et cause formelle. Or il est clair qu'une chose ne peut être, par sa cause matérielle, supérieure à toutes les natures créées et créables. Mais si cette supériorité lui convient par sa cause formelle, par le principe intrinsèque qui la constitue et la spécifie, on dira qu'elle est surnaturelle quoad substantiam vel essentiam. Elle excède en effet, par son essence même, non seulement toutes les forces créées, mais toutes les natures créées ou créables. Telle est l'essence même de Dieu, et aussi la grâce sanctifiante, participation de la nature de Dieu (IaII^e, q. H^e, a. 1). ainsi que les vertus infuses et les dons qui dérivent de la grâce habituelle comme les propriétés d'une essence. (p Ipe, q. II0, a. 3 et 4.)

Par contre, les causes extrinsèques d'une chose sont la cause efficiente et la cause finale. Ce qui est surnaturel, non point par sa cause formelle ou spécifique, mais seulement par ses causes extrinsèques, est appelé surnaturel quoad modum. Et ce surnaturel se subdivise, comme les causes extrin-

sèques qui le fondent, en surnaturel modal à'efficacien et surnaturel modal de finalité.

Le surnaturel modal d'efficacien, c'est le miracle. L'effet miraculeux (par exemple la vie rendue au cadavre) est naturel par le principe formel qui le spécifie, et par suite naturellement connaissable; il est surnaturel seulement par le mode de sa production, parce que Dieu seul peut le produire en dehors du cours ordinaire de la nature. Il dépasse non point toutes les natures créées, mais seulement toutes les forces créées et créables.

Ce surnaturel modal d'efficacien se subdivise à son tour selon les diverses manières dont il dépasse toutes les forces créées. (Cf. Ia, q. 105, a. 8.) 1° H peut les dépasser par son essence même. Ainsi aucune cause créée ne peut produire la glorification du corps, qui est un rejaillissement corporel de la gloire de l'âme. Cependant la clarté glorieuse ne dépasse point toutes les natures créées; c'est une clarté sensible naturellement connaissable (IIIa supplément, q. 85, a. 2, ad 1), et par sa cause formelle elle est d'ordre infiniment inférieur à la grâce et à la gloire, dont elle n'est qu'une manifestation corporelle. — 2° L'effet miraculeux dépasse toutes les forces créées quant au sujet dans lequel il est produit, et non quant à son essence, lorsque ces forces le peuvent produire en un autre sujet. Ainsi la nature peut produire la vie, mais non point dans un cadavre. — 3° L'effet miraculeux dépasse toutes ces forces créées seulement par le mode selon lequel est produit : ainsi, la guérison instantanée d'une blessure ne se guérit naturellement qu'avec le surnaturel modal d'efficacien, mais en dehors du surnaturel modal d'efficacien,

il y a un surnaturel modal de finalité. C'est ce qui, tout en étant naturel par son principe formel et spécifique, est extrinsèquement ordonné à la fin surnaturelle; par exemple, un acte de vertu naturelle acquise, comme la tempérance, ordonné par la charité à la vie éternelle. Cet acte, de soi naturel, reçoit de la charité un mode accidentel qui en fait un acte méritoire. (Cf. Ia IIae, q. 109, a. 4.)

Il faut remarquer que cette division n'est pas *per oppositas res, sed per oppositas rationes*. C'est ainsi qu'une même chose comme la grâce sera en même temps surnaturelle *quoad substantiam* et surnaturelle *quoad modum*; de même le fait de la Révélation qui nous fait connaître des mystères strictement surnaturels. Mais on appellera spécialement surnaturel *quoad modum* ce qui ne l'est qu'à ce titre-là. Saint Thomas fait la même remarque à propos de la division du bien en honnête, utile, délectable. (Ia, q. 5, a. 6, ad 2.)

Les cadres de cette division du surnaturel s'imposent, semble-t-il, à tous les théologiens; ce qu'ils discutent, c'est seulement à laquelle de ces catégories appartient tel ou tel don surnaturel.

Les nominalistes qui ne tiennent pas compte de l'irréductibilité des essences, et jugent de tout par les faits concrets et non par les raisons formelles des choses, n'ont généralement vu dans la vie de la grâce, et par suite dans les vertus infuses, que du surnaturel modal *ex fine*, ce que leurs adversaires ont appelé du surnaturel plaqué. Ockam, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, ont soutenu que la grâce sanctifiante n'est pas surnaturelle par son essence même et qu'elle n'a de valeur salutaire qu'en vertu d'une institution contingente de Dieu, comme le meta!

n'a valeur de monnaie qu'en vertu d'une loi portée par l'autorité civile. (Cf. *Salmanticenses*, de Gratta tr. XIV, disp. IV, dub. II, § 3, n° 34.)

Durand, Scot et Molina ont de singulières affinités avec les nominalistes sur ce point, comme sur plusieurs autres. (Cf. *Scotum* in I, d. 17, q. 3, n. 33 et alibi; Molina, *Concordia*, q. 14, a. 13.) Cajetan, que quelques théologiens modernes rangent à tort parmi les partisans de la foi surnaturelle quoad modum tantum, dit in *Iam*, q. 12, a. 6, n° XII : « Ex his (ex isto articulo D. Thomae) patet falsitas opinionis Scoti, in I quest. prol. I Sent, volentis quod naturale et supernaturale non distinguant res, sed habitudines ad causas activas. » Gonet (de Gratia, disp. II, a. 3 : an gratia habitualis sit forma entitativa supernaturalis) dit : « L'opinion de Scot est généralement rejetée, parce qu'elle ne distingue pas le surnaturel quoad entitatem ou intrinsèque, du surnaturel quoad modum ou extrinsèque ; elle est opposée au consentement commun des théologiens qui admettent en nous des dons surnaturels quoad substantiam, imo est contra fidem eadem (dona) etiam astruentem. »

Par opposition aux nominalistes, à Durand, à Scot, les thomistes et aussi Suarez¹ soutiennent que la grâce habituelle, les vertus infuses théologiques ou morales et les dons sont surnaturels quoad substantiam ou par leur objet formel. C'est l'enseignement des grands théologiens, et l'on parvient difficilement à comprendre comment beaucoup de théologiens modernes oublient un élément essentiel de cette doctrine et refusent aux vertus théologiques un objet formel essentiellement surnaturel, inaccessible à la foi naturelle, tout en s'efforçant de maintenir que ces vertus sont surnaturelles quoad substantiam. On ne voit plus dès lors ce qui sépare, comme acte psychologique (*in esse physico*), la foi acquise du démon et la foi théologique infuse. Elles ne diffèrent plus qu'au point de vue moral². On retrouve chez plusieurs théologiens modernes la tendance nominaliste ou empiriste qui juge de tout par les faits concrets et non par les raisons formelles des choses, qui seules pourtant peuvent rendre les faits intelligibles. Les Salmanticenses le relèvent avec une indignation qui rappelle celle de saint Anselme contre les nominaux : « *Nihil in vera Philosophia non nutaret circa speciem, ac distinctionem potentialium, et habituum, compellereturque nova funda-*

menta aperire, quae non docuenmt Àristoteles Divus Thomas\ et alii Scolae principes. Quod licet facile admitterent Juniores, ne ullum principem haberemus ex antiquis ; cederet profecto in summam verae sapientiae jacturam ; quocirca opus est illorum in hac parte impetus totis viribus retardare. > Salmanticenses, de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III, n° 60.

De fait, un abîme sépare la grande théologie du nominalisme, qui comme doctrine n'est pas seulement la médiocrité, mais la misère même. Métaphysiquement il naturalise toute notre vie surnaturelle, comme il réduit notre raison à la simple expérience. On sait que Luther s'était formé à l'école des nominalistes, et leur théorie du surnaturel prépara la sienne et celle de Baïus¹ 2.

Si l'on ne perd pas de vue les principes thomistes et la division du surnaturel exposée plus haut, il est facile de comprendre que le fait de la révélation peut être rationnellement certain en tant qu'il est au moins surnaturel quoad modum, à titre de simple intervention de Dieu, comme les miracles qui le

1. De Anima. l. II, text. 33, leq. VI ; l^s, q. 77. a. 3 ; l^s H^s, q. 63, a. 4 ad l.

2. Cf. Denzinger, n° 1042, la 42^e proposition de Baïus : « Justitia, qua justificatur per fidem impius, consistât formaliter in obedientia mandatorum, quae est operum justitia, non autem in gratia (habituali) aliqua animae infusa, qua adoptatur homo

SuSiUm Dei Ct secundum iaterior

liritum Sanctum

C'es/T/i S: de,ncePs belle vivereetU

obedire possit. i
ral. La vie surnaturelle.

confiraient; tandis qu'il est tout ensemble motif formel et objet de foi (quod et quo creditur) en tant qu'il est surnaturel quoad substantiam. C'est ce que disent les Salmanticenses dans le texte que nous avons cité en commençant (de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III, n° 40), et c'est ce que saint Thomas lui-même avait dit, plus particulièrement in Joan., c. V, leç. VI, n° 9, lorsqu'il distinguait, à propos du fait de la révélation, le testimonium sensible, qui n'est divin et surnaturel qu'effective et que peuvent connaître naturellement les pharisiens et les démons, et le testimonium intelligibile, qui est la voix du Père entendue par la foi surnaturelle, et que n'entendent ni les pharisiens ni les démons :

neque vocem ejus unquam audistis. Le démon, comme l'hérétique, n'atteint que matériellement les mystères surnaturels ; il ne peut les atteindre formellement en tant qu'ils sont surnaturels par essence. Mais le nominalisme ne saurait percevoir cette distinction.

On explique par là que la foi est en même temps raisonnable par l'évidente crédibilité qu'elle suppose, et essentiellement surnaturelle par son motif formel et son objet premier. Par suite, la foi est en soi, malgré son obscurité, plus certaine que nos yeux de chair par lesquels nous connaissons le miracle, plus certaine même que notre adhésion au principe de contradiction (IIa IIae, q. 4, a. 8). Certaine d'une certitude surnaturelle quoad substantiam, elle s'appuie sur la voix même du Père qui se fait entendre à nous lorsque l'Église, son organe, nous propose la vérité révélée.

Le Christ peut dire d'une part (Joan., V, 36) : « Opéra enim quae dedit mihi Pater ut perficiam ea, ipsa opera quae ego fado testimonium perhibent de me quia Pater misit me. » Et aussitôt après il ajoute : « Et qui misit me Pater, ipse testimonium perhibuit de me; neque vocem ejus unquam audistis, neque speciem ejus vidistis. Et verbum ejus non habetis in vobis manens, quia quem misit ille, huic vos non creditis. » A Pierre au contraire Notre-Seigneur avait dit, insistant encore sur le caractère absolument et essentiellement surnaturel de la foi : « Beatus es Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater métris qui in coelis est. » (Math., XVI, 17).

V IS d'oses' dit saint Thomas (in Joan., c. IV, nt Il n° 2^a nous conduit à la foi : 1° la raison a urelle ; 2° le témoignage de la Loi et des pro-

phètes ; 3° la prédication des apôtres et de leurs successeurs. Mais lorsque l'homme ainsi conduit est arrivé à croire, alors il peut dire : « Le motif pour lequel je crois n'est aucun des trois précédents, c'est la Vérité première elle-même. » Quando per hoc homo manuctus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit ; nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam primam Veritatem tantum. »

CHAPITRE V

LA SURNATURALITÉ DE LA FOI

Dans le chapitre précédent, nous avons rappelé les divisions du surnaturel absolu. Une chose, disions[^] nous, est surnaturelle de deux façons, ou bien intrinsèquement, j>ar son essence même, par ce qui la spécifie formellement (c'est le cas de la grâce et des vertus infuses), ou bien extrinsèquement, soit par le mode de sa production (c'est le cas du miracle), soit par le mode selon lequel elle est ordonnée extrinsèquement à une fin surnaturelle (c'est le cas d'un acte intrinsèquement naturel ordonné par la charité à la vie éternelle). Ce qui est intrinsèquement surnaturel est dit surnaturel quant à la substance ; ce qui ne l'est qu'extrinsèquement est dit surnaturel quant au mode d'efficience ou de finalité. Cette division est adéquate, comme la division même des quatre causes, car il est manifeste qu'une chose ne peut être dite surnaturelle par sa cause matérielle, ou par le sujet dans lequel elle est reçue ; ce sujet,

c'est la nature même des êtres créés considérée selon sa puissance obédientielle.

D'où le tableau donné au chapitre précédent, p. 244.

Nous ajoutons qu'une vertu ne peut être surnaturelle intrinsèquement ou quoad substantiam que si l'objet formel ou le motif formel qui la spécifie est lui-même essentiellement surnaturel et inaccessible à la raison et à la foi acquise, cela en vertu du principe fondamental : toute vertu est spécifiée par son objet et son motif formel, *species cujuslibet habitus dependet ex formait ratione objecti : qua sublata, species habitus remanere non potest* (IIa IIae, q. 5, a. 3). D'où il suit, selon saint Thomas (ibid.), que l'hérétique qui rejette le motif formel de la foi divine sur un point n'adhère plus surnaturellement aux dogmes qu'il prétend maintenir. D'où il suit encore que la foi naturelle des démons forcés de croire par l'évidence des miracles¹ ne peut différer spécifiquement de la foi théologale que si elle a un motif formel différent. Le fidèle, sub illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, entend la voix du Père céleste² par l'organe de l'Église; le démon, privé de toute lumière intérieure surnaturelle, n'entend pas la voix du Père céleste; il constate seulement les miracles qui l'empêchent de nier l'intervention de l'Auteur de la nature dans le prophète et dans l'Église. Tel est l'enseignement de saint Thomas et des thomistes. Suarez⁴ y voit non seulement une doctrine d'école, mais l'enseignement classique des théologiens.

LA THÉORIE NOMINALISTE DU SURNATUREL

Il fut pourtant méconnu par les nominalistes, qui jugeaient de tout par les faits d'expérience, et non par les raisons formelles des choses, qui seules, pourtant, peuvent rendre les faits intelligibles. Ockam, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, soutenaient que la grâce sanctifiante n'est pas surnaturelle par son essence même et qu'elle n'a de valeur surnaturelle qu'en vertu d'une institution contingente de Dieu, comme le métal n'a valeur de monnaie qu'en vertu d'une loi portée par l'autorité civile. De même pour eux les vertus infuses, notamment la foi théologale, n'étaient surnaturelles que par leur mode, en tant qu'ordonnées à une fin extrinsèque surnaturelle. Selon Ockam, la certitude de la foi théologale se fondait immédiatement et formellement sur la foi naturelle acquise qui naît de l'examen des signes miraculeux de la révélation (cf. Suarez, de Gratia, l. II, c. XI, n° 32). Il était dès lors fort difficile de montrer en quoi la foi surnaturelle est plus certaine que la foi naturelle acquise, et comment elle en est spécifiquement distincte.

On ne doit pas être surpris dès lors, que les nominalistes aient été accusés par les thomistes⁴ et aussi par Suarez³ de tendre logiquement au semi-pélagianisme et au pélagianisme. En effet.

icenses. de Gratia, tr. XIV, disp. IV, dut
le Gratia, diss. III, a. u, § il.

d'après les principes des nominalistes, par quoi l'acte de foi théologique diffère-t-il de l'acte de foi naturelle tel qu'il se trouve chez le démon ? On répondra tout d'abord qu'il en diffère par la bonne volonté, et qu'il n'est pas nécessaire de la bonne volonté foncière qui est celle de la charité, puisque la foi théologique (informe) peut exister dans une âme en état de péché mortel. Sans doute, mais pourquoi ne suffit-il pas, pour la foi théologique, d'après les principes nominalistes, d'une bonne volonté naturelle ? Il y aurait ainsi une foi naturelle d'autorité, différente de la foi scientifique du démon, mais infiniment éloignée de la foi surnaturelle d'autorité telle que la conçoit la saine théologie. Et si la foi naturelle peut atteindre le motif formel de la foi théologique, pourquoi l'amour naturel de Dieu ne pourrait-il pas atteindre le motif formel de la charité surnaturelle, et ne serions-nous pas alors en plein

Les Pélagiens disaient, en effet, comme le rappelle saint Thomas, *IIa IIae*, q. 6, a. 2 : l'homme, pour avoir la foi, n'a besoin que de recevoir la révélation extérieure de Dieu confirmée par des signes, et par ses seules forces naturelles il croit à la révélation qui lui est ainsi extérieurement proposée ; les semi-pélagiens disaient qu'au moins le commencement de la foi peut venir de nous sans la grâce. Les nominalistes évitaient l'hérésie en reconnaissant la nécessité de la grâce pour croire comme il convient pour le salut, *ut oportet ad salutem* mais ils maintenaient que l'acte de foi ainsi produit n'est pas essentiellement surnaturel, et qu'à le considérer dans son essence et dans son motif il n'exécède pas les forces naturelles ; la nécessité

de la grâce n'était ainsi qu'une nécessité de fait, et non de droit. Dieu l'a ainsi voulu. La distinction du naturel et du surnaturel dépend dès lors de la volonté libre de Dieu. Cela répond fort bien au contingentisme de la théologie nominaliste, qui ne tient pas compte de la nécessité des essences, et réduit l'essence à une collection d'individus.

Cette théorie nominaliste du surnaturel, qui n'était pas sans affinité avec le semi-pélagianisme, prépara la théorie luthérienne, qui est une forme pessimiste du naturalisme, tandis que le pélagianisme est une forme optimiste de cette erreur. Luther, on le sait, fut formé à l'école des nominalistes et soutint que la grâce n'est pas une participation de la nature divine en nous, mais le pardon extérieur de nos fautes, qui nous est accordé par Dieu, une simple dénomination extrinsèque. Baïus prétendit que la « justice qui justifie l'impie par la foi consiste formellement dans l'obéissance aux commandements, qui est la justice des œuvres, et non dans la grâce infuse, par laquelle l'homme est adopté comme fils par Dieu, renouvelé et rendu participant de la nature divine² ». C'était réduire l'ordre surnaturel à l'ordre moral, et renouveler la confusion pélagienne du naturel et du surnaturel, en la présentant en sens inverse. Les Pélagiens, en niant le

péché originel, exagéraient les forces de la nature et rendaient la grâce inutile. Luther, Baſus et les Jansénistes, en accentuant les suites du péché originel, exagéraient les indigences et les exigences de la nature et faisaient de la grâce une chose due à la nature pour l'accomplissement du devoir moral.

Plus tard, sous l'influence du cartésianisme, comme le remarque le P. Bainvel, « la théologie éman-
cipée de la scolastique en vint, au XVIIe siècle et dans une bonne partie du XVIIIe, à oublier presque la grâce sanctifiante et les dons surnaturels. Péché, grâce, ne furent plus regardés que comme des dénominations morales répondant à l'idée d'hon-
nêteté philosophique et naturelle. C'était supprimer... la réalité du surnaturel pour ne garder que le mot. Ces idées furent longtemps courantes, en France notamment et en Allemagne ; les fidèles en gardent encore quelque chose ».

Avant la condamnation des thèses luthériennes sur la grâce par le concile de Trente, et avant la condamnation de Baſus, quelques théologiens comme Scot¹ et Durand², suivis par Molina³, ont soutenu que la foi théologique n'est surnaturelle que quoad modum. Ce qui a toujours été combattu par les thomistes. Cajetan dit, in Iam, q. 12, a. 5. n° XII contre la théorie scotiste du surnaturel : « Ex his (ex isto articulo D. Thomae) patet falsitas opinioms Scoti, in I quest. prol. I Sent, volentis quod naturale et siipernaturale non distinguant res sed habituâmes

1. Bainvel. Nature et Surnaturel. 3^e
Prolog. Sent, et in I d. 17, R- 3. e.
ne voyait de même dans le caractère

73-
cerdotal
insèque.

1. de Sacram., diss. II, a- 2-
ia, q. 14, a. 13.

ai causas activas », comme s'il n'y avait en nous que du surnaturel modal d'efficience ou de finalité, et non pas du surnaturel essentiel.

EN QUEL SENS LA FOI INFUSE
EST-ELLE ESSENTIELLEMENT SURNATURELLE?
L'EST-ELLE A RAISON DE SON OBJET FORMEL?

Après le concile de Trente, les thomistes rejettent encore plus catégoriquement l'opinion de Scot. Gonet¹, à propos de la question : la grâce habituelle est-elle surnaturelle par son essence même (entitative) ? dit : « L'opinion de Scot est généralement rejetée, parce qu'elle ne distingue pas le surnaturel quoad entitatem, ou intrinsèque, du surnaturel quoad modum, ou extrinsèque ; elle est opposée au sentiment commun des théologiens, qui admettent en nous des dons surnaturels quoad substantiam; bien plus, elle est contraire à la foi qui reconnaît l'existence de ces mêmes dons. »

Tous les thomistes parlent comme Gonet. (Voir Jean de Saint-Thomas, Lemos, Salmanticenses, Billuart). Bien plus, les plus fidèles commentateurs de Scot, comme Lychetus, reconnaissent, à partir du concile de Trente, qu'il faut admettre que la grâce et les vertus infuses comme la foi sont surnaturelles quoad substantiam. Lichetus² écrit : « Usque ad concilium Tridentinum, a tempore concilii Viennensis erat tantum probabilius quod darentur habitus

pf se infusi, et post concilium Tridentinum id majorem certitudinem obtinuit, et mihi verisimilius est quod sit de fide, quod dentur aliqua auxilia physica fer se infusa ad illos actus. »

Et les Salmanticenses peuvent écrire : « Præsupponendum est habitum fidei theologice esse per se infusum, et quoad speciem supernaturalem. In hoc enim conveniunt j'am omnes theologi. Et merito : tum quia ita videtur esse diffinitum in Concilio Tridentino sess. 6, cap. 7, can. 11 et 12, et ideo non desunt graves Doctores, qui doceant id esse certum secundum fidem. Tum quia fides theologica est ejusdem ordinis cum gratia sanctificante, quam certum est esse entitative supernaturalem¹. » Suarez parle de même (loco cit.).

Mais si tous les théologiens scolastiques depuis le concile de Trente reconnaissent que la grâce habituelle et la foi théologique sont surnaturelles quoad substantiam, plusieurs², chez lesquels on retrouve la tendance nominaliste, prétendent que la foi théologique n'a pas besoin pour cela d'un objet formel ou motif formel essentiellement surnaturel et inaccessible à la foi naturelle ou acquise⁸.

Le P. Bainvel, sans vouloir prendre parti dans le

débat, expose très justement cette théorie lorsqu'il écrit : « Que, en général, les actes humains se spécifient par leur objet formel, ou, ce qui revient au même, par leur motif, c'est indubitable. Mais que l'acte, en tant que surnaturel, ait toujours un motif surnaturel, et que la nécessité absolue de la grâce pour les actes surnaturels tiende précisément à la disproportion de la faculté avec ce motif ou cet objet formel, c'est ce que plus d'un conteste, en relevant vivement la confusion que leurs adversaires semblent faire souvent entre la spécification de l'acte comme acte moral et sa spécification comme acte surnaturel * . »

Nous avons répondu² : mais alors la foi surnaturelle et la foi naturelle (fondée sur la connaissance purement rationnelle des signes miraculeux de la révélation) ne diffèrent plus qu'au point de vue moral; n'est-ce pas revenir au nominalisme d'Ockam, de G. Biel, et favoriser le balanisme?

Ces derniers temps plusieurs théologiens ont essayé de montrer que la foi théologique peut rester ontologiquement surnaturelle sans avoir un objet ou motif essentiellement surnaturel et inaccessible à la foi naturelle. Nous ne voyons plus ce que devient alors le principe fondamental : *species cujuslibet habitus*

dépendit ex formali ratione objecti (IIa IIae, q. 5, a. 3). Voici comment on a tâché de le maintenir :
 ,Un acte peut être considéré dans son espèce logique : en tel cas sa substance est sa tendance essentielle à son objet propre; son mode est constitué par les différenciations accessoires, qui n'altèrent pas cet élément principal. Il peut être, au contraire, envisagé dans son espèce ontologique : sa substance alors est l'énergie physique qui le produit; son mode, ce sont les déterminations secondaires qu'il peut recevoir du fait de sa production lente ou rapide, aisée ou difficile, ou de son acceptation pour une fin donnée... On le voit, le mot « surnaturel quoad substantiam » prête à l'équivoque. Au sens ontologique du terme, les théologiens jésuites se prononcent pour la surnaturalité stricte (entitative) de l'acte de foi... Au sens logique du mot, les Jésuites, à l'exception des suaréziens, tiennent généralement pour l'identité substantielle, non certes de la foi scientifique et de la foi d'autorité, mais d'une foi d'autorité naturelle et d'une foi d'autorité surnaturelle : les éléments notionnels en seraient les mêmes. »

C'est bien ce que nous disions : « Beaucoup de théologiens modernes refusent aux vertus théologales un objet ou motif formel essentiellement surnaturel², inaccessible à la foi naturelle, tout en s'efforçant de maintenir que ces vertus sont surnaturelles quoad substantiam h » On s'étonne de voir pareille doctrine suspectée de naturalisme : « N'est-ce donc rien, demande-t-on, qu'une spécification ontologique, qui transporte l'acte dans l'ordre divin ? »

Mais toute la question est de savoir précisément

2. Spécification ontologique.

si ce qu'on appelle d'un très grand mot spécification ontologique peut subsister sans ce qu'on appelle assez dédaigneusement spécification logique. En d'autres termes, l'acte de foi théologale peut-il être encore essentiellement surnaturel par l'énergie physique qui le produit, s'il ne l'est pas par sa tendance essentielle à son objet propre ? et s'il n'a pas un objet ou motif inaccessible à la foi naturelle, pourquoi une énergie essentiellement surnaturelle serait-elle nécessairement requise pour le produire ? L'intellection peut-elle être essentiellement différente de la sensation par l'énergie physique qui la produit, si elle ne l'est pas par sa tendance essentielle à son objet propre ? Et si son objet propre n'est pas inaccessible à la sensation, pourquoi faut-il nécessairement une énergie purement spirituelle pour la produire ? Il y a là une impossibilité métaphysique ; selon le principe « species eujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti », toute faculté, toute vertu étant essentiellement relative à un objet, est spécifiée par cet objet et ne peut avoir une spécification intrinsèque indépendante de l'objet ; elle ne lui serait plus essentiellement relative et deviendrait un absolu. Si la sensation n'était pas spécifiée par son objet propre, pourquoi serait-elle incapable d'atteindre l'objet propre de l'intellection, et que deviendraient alors les preuves de la spiritualité de l'âme ? Méconnaître l'objet formel ou le motif propre de la foi surnaturelle, le rendre accessible à la foi naturelle, n'est-ce pas détruire métaphysiquement le fondement objectif de la surnaturalité de la foi ? Toute la question est là.

VaC^o de foi surnaturelle est ontologiquement
Par s^on motif formel ou son objet, mais par le

Nous ne croyions surprendre personne en posant cette question, car nous ne faisons que répéter ce qu'ont toujours dit les principaux thomistes¹ contre les nominalistes, Scot et Molina, et ce que dit aussi très clairement Suarez. Nous avons exposé ailleurs² longuement la doctrine thomiste sur ce point fondamental qui est au cœur même de toute théologie, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de la distinction essentielle du naturel et du surnaturel en nous. Pour montrer que nous n'avons rien avancé de nouveau, il nous suffira ici de reproduire les principales assertions des théologiens qui défendent notre thèse.

Parmi eux, nous choisirons le moins suspect de rigueur excessive contre les nominalistes et contre Scot et Molina, nous voulons dire Suarez. Nous verrons ensuite comment s'expriment les thomistes et saint Thomas lui-même et ce qui ressort du langage même de l'Écriture et de l'Église.

Suarez, qui a souvent cherché un milieu entre saint Thomas et Scot, n'a jamais été très exigeant sur la distinction essentielle du naturel et du surnaturel. Il admet même l'existence d'une puissance obéïentielle active qui, aux yeux des thomistes,

principe qui le produit, par la vertu in/use, c'est renverser l'ordre des choses ; la vertu est spécifiée par l'acte (potentia dicitur ad actum), et l'acte par l'objet. Et c'est seulement reculer la question, car la vertu elle-même devra bien être spécifiée par l'objet auquel elle est essentiellement ordonnée.

de Gratia, disp. XX, a. 1. Billuart, de Gratia, diss. 11. Salmanticenses, de Gratia, tr. XIV, disp. 1. t. I, p. 45. Cf. * Révélation, 3-^e édit, de l'ouvrage complet,

contient virtuellement la confusion des deux ordres * car cette puissance serait essentiellement naturelle par son principe, à titre de propriété de la nature, et essentiellement surnaturelle, par l'objet qui la spécifierait. Ce qui, pour les thomistes, est une contradiction dans les termes¹.

Si peu exigeant que soit Suarez sur la distinction du naturel et du surnaturel, il est assez net dans la question qui nous occupe, et suit à peu près les thomistes. Il se demande dans son de Gratta, l. II, c. xi : « Peut-on avoir par les seules forces naturelles, sans le secours de la grâce, une foi acquise qui aurait le même motif formel que la foi infuse ? » Il énumère d'abord les raisons alléguées par certains théologiens en faveur de l'affirmative, celles mêmes reproduites aujourd'hui par plusieurs. Il note ensuite que Scot, les nominalistes, Cajetan² et Molina passent pour répondre oui. Il répond lui-même par la négative avec les thomistes Médina, Bannez, Soto, Capreolus (III, dist. 24, q. 1, a. 3 ad argumenta Scoti), et montre que c'est la thèse de saint

1. Cf. Jean de Saint Thomas, in I^o, q. 12, disp. XIV, a. 2,

Bonaventure (III, dist. 23, a. 2, q. 2), de Richard (ibid., a. 7, q. 2), d'Alexandre de Halès (III p., q. 64, a. 2), de saint Thomas (IIa IIae, q. 1, a. 1 ; q. 5, a. 2, a. 3 c, ad 1 ; III, d. 24, a. 1, q. 1, et aliis innumeris locis). Il ajoute même : « *Communiter Doctores scribentes de fide.* » De fait, tous les grands théologiens.

Suarez défend ensuite sa thèse de deux manières : théologiquement et philosophiquement. Théologiquement il note (n^{os} 11, 12, 13, 17 et 21) le danger de pélagianisme : si, en effet, le motif formel de la foi divine n'est pas surnaturel et inaccessible à la foi naturelle, pour produire l'acte de foi selon ce motif, la grâce intérieure n'est plus nécessaire : il suffit de la révélation extérieure confirmée par les miracles naturellement connaissables. « *Dicere autem, ajoute Suarez, n^o 17, majorem gratiam seu adjuvantem solum requiri, ut assensus in genere entis sit perfectior, licet ex vi objecti non esset necessarius, multum accedit ad id quod Pelagius dicebat, gratiam requiri tantum ad facilius. Item videtur fuga solum inventa ad eludenda testimonia Conciliorum et Patrum.* »

Philosophiquement, Suarez, comme les thomistes, allègue le principe fondamental : les habitus sont spécifiés par les actes, et les actes par les objets (n^{os} 22, 23). U s'objecte ce que soutiennent plusieurs aujourd'hui : « *Respondent aliqui, actus illos per suas entitates formaliter et essentialiter distingui, neque oportere alitid formate distinctivum quaerere ex parte objecti.* » Et il répond : mais cela n'est rien moins que la destruction de toute la philosophie, « se

i terminologie
elle terminol

logique, selon |

hoc nihil aliud est, quam evertere principium illud de distinctione actuum ex objectis et totam philosophiam, quae docet, motus et omnia, quae habitudinem ad aliud essentialiter includunt, sive praedicamentalem, sive transcendentalem, habere speciem, et consequenter distinctionem a terminis vel objectis, quae respiciunt. »

Somme toute, Suarez donne à choisir à ses adversaires : la négation de la nécessité de la grâce ou celle de la philosophie. Il réfute les diverses objections et particulièrement celle qui est souvent reproduite aujourd'hui : si la foi divine a un motif formel inaccessible à la foi naturelle acquise, l'expérience psychologique devrait en témoigner ; or il n'en est rien. « Quel converti, au moment de son premier acte de foi, demande-t-on, quel catholique après une faute contre la foi, ont jamais observé en eux ce passage de la vision naturelle à la vision surnaturelle du motif de la foi ou de l'objet de la foi ? » — Avons-nous jamais prétendu qu'il y a une vision surnaturelle, une petite vision béatifique dans l'obscurité de la foi divine ? Il y a certes une illumination du Saint-Esprit affirmée par le concile d'Orangel et le concile du Vatican², et se peut-il que cette illumination reste sans effet formel dans l'intelligence du fidèle ? Mais l'expérience psychologique ne suffit à nous faire discerner avec évidence cet effet surnaturel de l'illumination du Saint-Esprit, des effets de la lumière naturelle de notre intelligence. « Cum in his actibus, remarque Suarez,

semper concurrant aliquomodo, et naturalia et supematuralia motiva, ut dixi, nunquam homo satis evidenter discernit, an ex pura supematurali ratione moveatur et operetur, et hoc est satis, ut nunquam possit omnino esse certus de fide, vel operatione sua, quamvis de ilia magnas possit habere conjecturas. »

Saint Thomas note même que dans l'instinct prophétique, qui est quelque chose d'imparfait comme révélation, le prophète juge sumaturellement, sans bien discerner toujours que c'est surnaturellement qu'il juge. « Ad ea quae cognoscit propheta per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum haec cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. » (Iia Hae, q. I^oIj a. g.) Saint Augustin dit de même de cet instinctus : « quem nescientes humanae mentes patiuntur. » (Sup. Genes. ad. litt., c. 17.)

Suarez ne voit donc, pas moins de danger que les thomistes dans la doctrine qu'il combat. Les Salmanticenses (de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III, n^o 60) lui reprochent pourtant une concession aux adversaires. Après avoir remarqué eux-mêmes que rien ne subsisterait en philosophie de la doctrine de la spécification des puissances et des habitus, ils ajoutent : « Nous ne pouvons louer Suarez, qui, après avoir défendu de plusieurs manières le sentiment commun, s'écarte ensuite de ce qui en est le principe premier en admettant (n^{os} 29 et 30) que * puissance absolue il peut y avoir dans la même faculté deux actes spécifiquement distincts qui aient le même objet formel. Par là Suarez affaiblit et

énerve tout ce qu'il avait dit auparavant. Car la spécification qui concerne l'essence des choses abstrait des dispositions relatives à la puissance ordinaire ou extraordinaire de Dieu. » De plus, sa thèse de la puissance obédientielle active ne compromet pas moins la distinction essentielle du naturel et du surnaturell.

Saint Thomas lui-même n'avait-il pas répondu d'avance aux nominalistes, en déterminant contre les Pélagiens la cause pour laquelle la grâce intérieure et l'*habitus* surnaturel de foi sont nécessaires, pour adhérer formellement aux mystères révélés? *Cum homo assentiendo his, q̄tiae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus*². La nécessité absolue de la grâce tient à la disproportion de notre intelligence naturelle avec l'objet surnaturel à croire et le motif surnaturel pour lequel il faut croire. Il faut adhérer non pas seulement au témoignage sensible des miracles naturellement connaissable, mais au témoignage essentiellement surnaturel du Père céleste, ou de Dieu principe de l'ordre surnaturel. Ce témoignage, dit saint Thomas dans un texte déjà cité, in Joan., c. 5. leç. VI, n° 9, seul le fidèle éclairé intérieurement par le Saint-Esprit peut l'entendre : « *Deus testificatur alicui dupliciter, scilicet sensibiliter et intelligibiliter. Sensibiliter quidem, sicut per vocem sensibilem (et miracula) ; et hoc modo testificatus fuit Moysi in monte Smaï... Intelligibiliter autem testificatur inspirando*

in cordibus aliquorum quod credere debeant et tenere... Primae ergo testificationis (vos Judei increduli) capaces fuistis : nec mirum, quia non fuerunt Dei nisi effective (surnaturel modal d'efficace), ut dictum est, voces illae et species. Sed non intelligibilis illius vocis : Neque vocem ejus unquam audistis, etc. ; id est participes ejus non fuistis... Id est non habuistis istud testimonium intelligibile et ideo subdit : Et verbum ejus non habetis in vobis manens... Omne autem verbum a Deo inspiratum est quaedam participata similitudo illius (surnaturel quoad substantiam). »

C'est cette doctrine de saint Thomas que les Salmanticenses résumant en allant au fond de la question que Suarez n'a vu qu'à demi, semble-t-il : « L'homme peut bien, par ses forces naturelles, s'appuyer sur le témoignage de Dieu, auteur de la nature (et cause du miracle naturellement connaissable), mais il ne peut sans la grâce surnaturelle s'appuyer sur le témoignage de Dieu, auteur de l'ordre surnaturel, sur la voix du Père céleste, qui est principe d'une certitude surnaturelle. » Cette distinction s'impose pour éviter de confondre la foi surnaturelle et la foi naturelle, non moins que pour distinguer la charité de l'amour naturel de Dieu, et ce serait adopter l'erreur de Baïus que la nier. On connaît en effet la 34^e proposition de Baïus : *Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commenti facta et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata.* » (Denzinger, i°34) ▶

Nous ne pouvons sans la grâce entendre le témoignage essentiellement surnaturel de l'Esprit qui « révèle les profondeurs de Dieu », comme dit saint Paul, et les richesses de sa vie intime. « Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. » (I Cor., II, 10). L'ordre des agents doit répondre à l'ordre des fins, et l'action doit être spécifiée par son objet, par suite, pour révéler les mystères strictement surnaturels, il faut une action révélatrice du même ordre (surnaturelle quoad substantiam et non seulement quoad modum) ; elle est le motif formel de notre foi infuse, et reste de ce point de vue inaccessible à la foi naturelle ou acquise.

est objectum visionis beatificae, in quantum est auctor operum ad extra. » (Denz., 1928).

I. Si Dieu ne nous avait surnaturellement révélé que les

Et c'est pourquoi l'Écriture et l'Église attribuent la révélation à Dieu en tant précisément qu'il est le Père céleste et non pas en tant précisément qu'il est l'Auteur de la nature. L'Auteur libre de la nature peut bien faire des miracles, c'est pourquoi on traite de la possibilité du miracle en philosophie qui considère Dieu *sub ratione communi entis*, non *sub ratione propriissima Deitatis*. Pour révéler les mystères surnaturels Dieu agit *sub ratione Deitatis*¹, selon sa vie intime qu'il veut nous communiquer pour faire de nous non pas seulement ses créatures, mais ses fils. C'est ainsi que l'Écriture et l'Église attribuent toujours la révélation soit au Père céleste, soit au Saint-Esprit ; voir les textes scripturaires cités par le Concile du Vatican au chapitre sur la révélation (Denz., 1785, 1795) : « Nous prêchons une sagesse de Dieu mystérieuse et cachée... Cette sagesse, nul des princes de ce siècle ne l'a connue... Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a pas entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, — des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment. C'est à nous que Dieu les a révélées par son Esprit, car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu... Personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce Il est l'Esprit de Dieu. » (I Cor., c. II, v. 7-) Le Credo dira : « Spiritus Sanctus qui locutus est per prophetas. » Autre texte cité par le concile : « Je vous bénis, Père, Seigneur du Ciel et de la Terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux

ieu vaut manifestement aus'si pour notre conuissance

c Secundum « id quod notum est srbr P
 ir revelationem communicatum » » H^e »

prudents, et les avez révélées aux petits. Oui, Père je vous bénis de ce qu'il vous a plu ainsi. Toutes choses m'ont été données par mon Père; personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a voulu le révéler. » (Math., IX, v. 25). Le Dieu qui révèle n'est pas seulement la Cause première, l'Auteur de l'univers, qu'ont pu connaître Platon et Aristote, c'est le Père céleste, c'est Dieu dans sa vie intime, Trine et Un. De même Jésus dit à Pierre : « Tu es heureux, Simon, fils de Jean, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais c'est mon Père qui est dans les cieux. » (Math., XVI, v. 17.) Notre-Seigneur dit encore : « Les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir, ces œuvres mêmes que je fais, rendent témoignage de moi, que c'est le Père qui m'a envoyé. Et le Père qui m'a envoyé a rendu lui-même témoignage de moi. Vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vu sa face, et vous n'avez point sa parole demeurant en vous, parce que vous ne croyez pas à celui qu'il a envoyé. » (Jean, VI, 37.) C'est ce passage dont nous avons cité plus haut le commentaire de saint Thomas. L'Ancien Testament disait équivalement : *Deus salutaris noster*.

De même les *prima credibilia* qu'il est absolument nécessaire de croire pour être sauvé, *quod Deus est et remunerator est*, visent directement non pas seulement Dieu auteur de la nature, mais Dieu Père céleste, auteur de l'ordre surnaturel. De ce point de vue seulement ils impliquent le mystère de la sainte-Trinité et ne peuvent être connus que par révélation¹. N'est-ce pas pour cela que fut condamnée

¹ Saül Thomas à ce sujet (II^e II^e, q. i, a. 7) : « Ita se

la proposition : « Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad salutem sufficit. » Aussi les thomistes admettent-ils généralement que le philosophe chrétien qui s'est démontré l'existence de Dieu auteur de la nature, peut et doit croire l'existence de Dieu auteur de l'ordre surnaturel (cf. Gonet, de Fide, art. vi, § II).

Quelle difficulté y a-t-il à distinguer dans le fait de la révélation un aspect extérieur accessible à la raison, et un autre intime accessible seulement à la lumière intérieure de la foi? Ainsi le fait que Jésus-Christ est mort par amour pour nous sur la croix peut être connu par la seule raison, qui y voit seulement, comme les protestants libéraux, un amour héroïque et le plus grand exemple de force morale, et ce même fait peut être connu par la foi, qui y voit un acte non seulement essentiellement surnaturel, mais théandrique, d'une valeur infinie. Ainsi encore l'infailibilité de l'Église se manifeste extérieurement par les notes de l'Église, et dans ce qu'elle a d'intime elle est de foi.

Il n'est donc pas étonnant que les thomistes et aussi Suarez aient toujours vu des affinités avec le semi-pélagianisme dans la doctrine qui soutient que la foi théologique infuse n'a pas un motif formel propre, essentiellement surnaturel et inaccessible à la foi naturelle scientifique ou d'autorité. Billuart, qui résume l'enseignement des thomistes, remarque (de Gratia, diss. III, a. II, § II) : il ne suffit pas de dire, pour respecter le Concile d'Orange, que la grâce est requise pour croire *ut oportet ad salutem*, car celui qui croit en s'appuyant sur le vrai motif formel de la foi divine, croit déjà *ut oportet*; et si ce motif formel est accessible à la foi naturelle, on ne voit plus pourquoi la grâce est nécessaire. On revient à une simple nécessité de fait et non de droit, reconnue par les nominalistes pour éviter l'hérésie. On perd ainsi le sens du mystère dans l'ordre même de la grâce.

Solution des difficultés.

Première objection. — On a objecté contre le principe de la spécification des actes par leur objet formel que la vision de l'aigle est spécifiquement distincte de celle du chien et qu'elles ont pourtant le même objet formel : la couleur.

A cela il faut répondre avec Cajetan¹ : il n'y a

Cl. Cajetanum in I^o. q. 77. a. 3. n^o VI. + Adverte hic quod le pot
' is animae possumus dupliciter loqui, Uno modo, **
rit potētiā (scil. formaliter) ; et sic est totus sci
eWc V mocio- quantum sunt proprietates talis naturai
naturarum Quimur, Sic enim distinguuntur juxta diversitate^m
comm t ttt^u vis msunt. juxta illud Averrois, I de Anim.
Lii : Mombra hominis diversa sunt specie a tmembris

là qu'une différence matérielle, celle de l'œil de l'aigle qui diffère de l'œil du chien, et non pas une différence formelle de la vision en tant que vision ; tout au plus il y a entre ces deux visions comme telle, une différence accidentelle, comme entre la vue normale et celle du myope. Le principe invoqué doit se prendre formellement ; l'acte, comme acte, est spécifié par l'objet formel vers lequel il tend.

Deuxième objection. — La principale difficulté qu'on soulève contre notre thèse, c'est que l'expérience psychologique du fidèle ne parvient pas à discerner le motif formel surnaturel de tout autre naturellement connaissable : « Quel converti, nous dit-on, au moment de son premier acte de foi, quel catholique après une faute contre la foi, ont jamais observé ce passage de la vision naturelle à la vision surnaturelle du motif de la foi ou de l'objet de foi ? Quel fidèle... a jamais pu traduire une seule note de sa vision de foi, qui lui fût exclusivement réservée ? »

Nous n'avons jamais parlé de vision surnaturelle, mais de foi divine sous « l'illumination du Saint-Esprit » mentionnée par les Conciles d'Orange et du Vatican. Se peut-il que cette illumination soit reçue dans notre intelligence sans y produire son

effet formel ? A quoi serait-elle utile ? Rien n'est vain surtout dans l'ordre surnaturel, mais il est assez surprenant qu'on veuille discerner clairement par l'expérience psychologique cet effet formel, qu'on soutienne que « l'expérience suffit à dirimer ce débat ». Ce débat n'est pas d'ordre expérimental, mais métaphysique, bien plus d'ordre tout surnaturel et théologique. Seules les données de la révélation surnaturelle et les notions rationnelles dans lesquelles elles s'expriment peuvent résoudre la question. La lumière qui éclaire la science théologique (car il existe certes au-dessous des définitions de l'Église une science théologique, et non pas seulement des hypothèses théologiques) n'est pas l'expérience, mais la révélation virtuelle, c'est-à-dire la révélation en tant qu'elle contient virtuellement les conclusions déduites à l'aide d'une prémisse rationnelle.

Le recours à « l'expérience suffisant à dirimer le débat » fait penser ici aux empiristes qui n'admettent que les phénomènes sensibles, et qui demandent qu'on leur montre la substance, comme si elle était seulement un phénomène foncier encore accessible aux sens. Des mécanistes demandent aux vitalistes de leur montrer le principe vital, comme s'il ressemblait à un feu follet. Des nominalistes exigeraient, pour admettre la supériorité essentielle de l'intellection sur la sensation, et la distinction essentielle de leur objet formel, qu'on leur fasse voir une réalité purement spirituelle, un esprit pur. Le nominaliste Durand réduisait le caractère sacerdotal à n'être qu'une dénomination extrinsèque, une création de raison, probablement parce qu'il ne avait jamais expérimenté. Les théologiens du

XVII^e et du XVIII^e siècles, qui, après Descartes, niaient la distinction de la substance et des accidents, ne pouvant plus admettre d'accidents surnaturels, réduisaient la vie de la grâce à ce que nous en manifeste l'expérience psychologique, et la vie surnaturelle était ramenée à la vie morale.

Ici-bas nous ne connaissons l'intelligible que dans le sensible, et le surnaturel qui est essentiellement distinct en nous de notre activité naturelle n'en est pas tellement séparé que nous puissions le discerner expérimentalement avec évidence de ce qui n'est pas lui. Nous disions plus haut, selon saint Thomas, que le prophète lui-même, lorsqu'il ne reçoit que l'instinct prophétique, ne peut pas toujours discerner si la lumière qui éclaire son esprit est celle de Dieu ou celle des principes de la raison naturelle.

Sans qu'un pareil discernement soit nécessaire, le fidèle, sous l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit dont parlent les Conciles d'Orange et du Vatican, entend la voix du Père céleste par l'organe de l'Église. Il atteint ainsi dans l'obscurité de la foi un motif formel inaccessible au démon et aussi à la foi naturelle d'autorité. L'intelligence naturelle la plus perspicace, tant qu'elle n'a pas reçu la grâce de la foi, constate seulement du dehors les miracles ou autres signes qui l'empêchent de nier l'intention de l'Auteur de la nature dans le prophète et dans l'Église. Aussi ne peut-elle entendre que matériellement la révélation divine et les mystères surnaturels.

La chose est fort simple; il suffit d'un exemple pour la faire bien entendre. Une symphonie de Beethoven peut être entendue de deux manières différentes. Celui qui entend matériellement; sens musical, ne peut l'entendre h

on dit de lui qu'il n'a pas d'oreille. Si on lui demande: Avez-vous entendu cette symphonie ? il peut répondre : Oui. Si on lui demande : Est-ce vraiment un chef-d'œuvre ? il ne peut répondre non ; il serait sot de nier ce qui est universellement reconnu par ceux qui sont bons juges en la matière ; ainsi pour le démon ce serait une sottise de nier le fait de la révélation, qui est par trop évident par ses signes. La symphonie de Beethoven est entendue de tout autre façon par un vrai musicien, il en saisit le motif formel. Non point qu'il perçoive immédiatement le génie de Beethoven, il ne l'atteint que par l'exécution matérielle de son œuvre, mais dans cette exécution il atteint ce qui est l'âme de la symphonie. Peut-il cependant indiquer une seule note qui n'ait pas été matériellement entendue par l'autre auditeur ? Non : ce dernier a bien entendu matériellement toutes les notes, mais l'âme de la symphonie lui a échappé ; à vrai dire, il a entendu des sons, et non la symphonie.

Il en est de même de la lecture de l'Évangile: l'intelligence naturelle la plus puissante, sans la grâce de la foi, entend matériellement le sens surnaturel des mystères de Dieu ; ce qu'elle perçoit proprement, c'est le sens humain des mots dont se compose le Credo : un peu comme un animal entend matériellement une parole humaine sans en percevoir le sens intelligible. Au contraire, l'intelligence surnaturalisée du plus humble des fidèles entend l'Évangile comme le musicien entend la symphonie de Beethoven ; au point de vue surnaturel, on peut dire du fidèle qu'il a de l'oreille. Il entend surnaturellement par la foi la voix du Père céleste, non, pas une manière immédiate comme l'a entendue le

prophète, mais par l'organe de l'Église ; il entend ainsi formellement « les profondeurs de Dieu » que révèle la voix divine. Il y croit formellement, tandis que le démon ne peut dire qu'une chose : il n'est pas possible de le nier, ces paroles mystérieuses sont confirmées par l'Auteur même de la nature ; il faut bien matériellement les admettre, elles ne peuvent pas être fausses.

On objectera : « les éléments notionnels sont les mêmes pour la foi surnaturelle et la foi naturelle ; » c'est la même formule dogmatique.

Mais ce que le fidèle croit, ce n'est pas la formule dogmatique de la Trinité, c'est le mystère même caché en Dieu, les profondeurs de Dieu ; la formule n'est qu'un moyen de connaissance. Voir saint Thomas, II^e IIæ, q. 1, a. 2. « Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide. »

En résumé, notre thèse se ramène donc à un argument : les facultés, les habitus et les actes sont spécifiés par leur objet et motif formel. Or l'objet formel de la foi divine, c'est Dieu considéré dans sa vie intime, selon la raison propre de Déité, et non point selon la raison commune d'être accessible à la raison ; c'est le mystère surnaturel de la vie intime de Dieu. Le motif formel de cette foi divine, c'est l'autorité de Dieu révélateur, en tant qu'il est non pas seulement auteur de la nature, mais au eur de l'ordre de la grâce et de la gloire. Donc la loi divine est essentiellement surnaturelle, et non P seulement surnaturelle quoad modum, comm soutenu les nominalistes.

On peut aussi, pour se servir de la concession

faite par les adversaires depuis le concile de Trente mettre la conclusion à la place de la mineure, et écrire :

Les habitus, les vertus et aussi les actes sont spécifiés par leur objet et motif formel.

Or on concède, depuis le Concile de Trente, que l'habitus de foi théologale est surnaturel quoad substantiam.

Donc cet habitus et ces actes doivent avoir un motif formel essentiellement surnaturel, inaccessible à la foi naturelle. Comment une certitude essentiellement surnaturelle pourrait-elle être fondée formellement sur un motif naturellement connaissable?

Enfin il est de foi qu'on ne peut sans la grâce croire ut oportet ad salutem ; or croire en vertu du vrai motif formel de la foi divine, c'est croire déjà ut oportet. Donc ce motif est inaccessible sans la grâce.

On peut voir dans les *Salmanticenses*¹ la réponse aux objections qui ont été faites contre ces arguments.

La doctrine que nous venons d'exposer n'est pas seulement une opinion d'école, ainsi que le remarque Suarez avec les thomistes, c'est la doctrine classique. Et les prédicateurs qui ont à montrer ce qu'est la foi dans toute sa profondeur et son élévation, ne parlent pas autrement. Ils reflètent l'Évangile. Qu'il nous suffise de citer, par exemple, ce passage de Mgr Gay², qu'il écrivit, j'imagine, sans penser à une école théologique plutôt qu'à une autre :

« Dès qu'en disant extérieurement le mot vivant de sa vie intime, c'est à nous que Dieu s'adresse,

il parle nécessairement une langue que nous pouvons entendre. Ses pensées infinies, pour ne considérer ici que ses communications intellectuelles, il les met dans des mots finis, dans des mots connus, usuels, et dont le sens est parfaitement déterminé d'avance. A ce titre, quand Dieu s'en sert, chacun de nous peut les percevoir et en saisir le sens humain. Dieu fait plus, et il devait faire plus : car ce n'est pas assez ici que nous sachions qu'on parle ; il faut surtout savoir qui parle, et que celui qui parle est Dieu. Il parle donc en Dieu, c'est-à-dire qu'il revêt ses paroles de caractères inimitables.

« Il ne se contente pas d'y répandre cette beauté intrinsèque qui ne peut leur manquer, mais que son excellence même tient au dessus de la portée du grand nombre, il les illustre, les confirme et les accrédite, aux yeux de tous, par toutes sortes d'œuvres de sa droite, et principalement par d'incontestables miracles : de telle sorte que non seulement on les peut raisonnablement tenir pour divines, mais que, sans mentir au bon sens et trahir sa propre raison, on ne peut les confondre avec celles qui ne le sont point. Il les inonde ainsi de clartés qui lui sont personnelles, et en se montrant, il les démontre.

« S'ensuit-il que les sens et la raison suffisent pour nous faire pénétrer dans ce dernier sanctuaire des choses ? Non pas certes. Ils peuvent bien nous donner, il est vrai, une connaissance physique ou historique des faits divins surnaturels, et c'est leur plus éminent emploi. Leur concours est, en soi, pensable ; sans eux, l'acte de foi serait rationnellement impossible ; ils sont le sol où le Dieu de la perception lui sert d'appui. Mais pour ce qui est de la perception elle-même, elle est un acte de Dieu qui est

réelle, commandée, méritoire du surnaturel révélé, les sens les plus exquis et la raison la plus exercée en demeurent tout à fait incapables. La foi seule nous la peut donner, et non seulement elle est nécessaire pour nous faire adhérer à l'intime de la révélation, c'est-à-dire à la réalité divine énoncée en langue humaine, mais encore nous ne saurions sans la grâce, qui l'inaugure en nous, nous rendre comme il convient aux preuves dont elle est appuyée... On peut dire comme les Juifs : « Ce prodige est manifeste, il n'y a point à le nier » ; et en même temps ajouter comme eux : « Menaçons donc les gens qui l'ont fait et forçons-les à se taire. (Act., IV, 16.)

« Sans la foi, l'homme le plus intelligent et le plus docte reste cet homme purement naturel que saint Paul appelle animal, et dont il dit qu'il « ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu ». Cet homme peut bien, il est vrai, percevoir quelque chose de Dieu : il suffit pour cela qu'il soit raisonnable ; mais ce qui est de « l'Esprit de Dieu », c'est-à-dire le divin révélé, le divin surnaturel..., tout cela lui est une sottise, une folie, un non-sens, enfin il n'y peut rien comprendre. *Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei : stultitia enim est illi et non potest intelligere.* (I Cor., II, 14.)

« L'esprit humain fût-il d'ailleurs capable de cette adhésion complète au témoignage que Dieu rend, par le miracle, à sa propre parole, resterait encore le cœur, qui a forcément ici sa part, et vraiment sa très large part. Car c'est un fait d'expérience, que nul ne croit qu'il ne veuille bien croire... »

Ainsi parle le sens chrétien, la foi pour lui est essentiellement surnaturelle, parce qu'elle doit ad-
 er à une réalité essentiellement surnaturelle, par

ment comment elle demande à s'épanouir dans la contemplation surnaturelle, comme l'exprime saint Jean de la Croix¹ : « La foi, disent les théologiens, est une habitude surnaturelle de l'âme, tout ensemble certaine et obscure. La raison de son obscurité, c'est qu'elle nous incline à croire des vérités révélées par Dieu lui-même, vérités qui dépassent la lumière naturelle et excèdent la portée de tout entendement humain... L'éclat du soleil nous éblouit parfois et nous aveugle. Ainsi en est-il de la lumière de la foi, qui par son intensité surpasse infiniment celle de notre entendement... C'est précisément parce que la foi produit une nuit obscure dans l'âme qu'elle éclaire, « et nox illuminatio mea in deliciis meis » (Ps. 138). La nuit de la foi doit être ainsi notre guide dans les délices de la contemplation et de l'union à Dieu ; l'objet qu'elle nous manifeste obscurément dès ici-bas est la Trinité sainte que nous contemplerons sans voile dans l'éternité. » Cette doctrine suppose manifestement que la foi infuse est essentiellement surnaturelle de par son objet formel spécifique : si cet objet formel était accessible sans la vertu infuse de foi, celle-ci serait inutile ; de même seraient inutiles l'espérance infuse et la charité infuse ; il suffirait d'avoir la bonne volonté naturelle dont parlaient les pélagiens².

Cet enseignement est capital pour celui qui veut conserver le sens du mystère dans l'ordre de la grâce, ou il doit être plus que partout ailleurs.

CHAPITRE VI

LA PRÉDILECTION DIVINE ET LE SALUT POSSIBLE A TOUS

Pour prendre plus profondément conscience de ce que doit être le sens du mystère, surtout chez le théologien, voyons ce qu'il a été chez un saint Thomas en ce qu'il a écrit sur le grand problème de la prédilection divine et du salut possible à tous.

Nous avons noté plus haut (chap. IV), qu'en cette difficile question, saint Thomas, à la suite de saint Augustin, tient fermement contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme que nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu, cause de tout bien¹ ; et que, d'autre part, il affirme non moins fortement ce qu'a méconnu le protestantisme et le jansénisme, que Dieu ne commande jamais l'impossible, et qu'il rend par amour réellement et pratiquement possible hic et mine à tout adulte l'accomplissement de ses préceptes, au moment même où ils obligent. Le concile de Trente l'affirme dans les termes mêmes de saint Augustin².

Il est ainsi absolument certain qu'au Calvaire, pour le mauvais larron, l'accomplissement du devoir fut réellement et -pratiquement possible hic et mine, et que le bon larron qui accomplit de fait son devoir, fut plus aimé et plus aidé par Dieu. « Quis enim te discemit ? Quid habes quod non accepisti ? (I Cor IV, 7-)

Mais autant chacun de ces deux principes pris à part est certain, autant leur intime conciliation est obscure. Pour la voir, il faudrait voir comment se concilient dans l'éminence de la Déité, ou de la vie intime de Dieu, l'infinie Justice, l'infinie Miséricorde et la souveraine Liberté, qui a voulu faire miséricorde à tel des deux larrons plutôt qu'à l'autre, sans pourtant rendre impossible à l'autre l'accomplissement du devoir, mais au contraire en le lui rendant réellement possible hic et nunc.

Rappelons ici les textes les plus nets de saint Thomas sur les deux aspects opposés de ce mystère et sur ce qui, dans leur conciliation, reste caché à toute intelligence humaine ou angélique, avant qu'elle ait reçu la vision béatifique.

Dieu ne commande jamais l'impossible, mais il rend réellement possible à tout adulte l'accomplissement du devoir.

Ce principe, méconnu complètement par les premiers protestants et par les jansénistes, est souvent affirmé par saint Augustin, en particulier dans le texte fameux du *De Nattira et gratia*, c. 43,

C'est un principe évident dans l'ordre rationnel, car Dieu ne serait ni bon, ni sage, ni juste, ni miséricordieux, s'il commandait même une seule fois l'impossible; le péché serait alors à proprement parler inévitable; il ne serait plus dès lors un péché et ne pourrait être justement puni. La punition ne serait plus justice, mais cruauté.

Cette vérité évidente dans l'ordre rationnel est confirmée par la révélation de mille manières, en particulier par les deux textes scripturaires que rapporte le concile de Trente, loc. cit. : « Mon joug est doux et mon fardeau est léger, » dit le Seigneur (Matth., XI, 30), et on lit dans la Ie Épître de saint Jean, V, 3 : « C'est aimer Dieu que de garder ses commandements. Et ses commandements ne sont pas pénibles. » L'homme qui volontairement y résiste de fait, peut ne pas y résister.

Saint Thomas in *Matthaeum*, XI, 30, dit que si le joug du Seigneur au début est assez difficile à porter, ensuite, pour celui qui aime, il devient doux, même dans les circonstances pénibles. Item, *Ibid.*, q- 107 a. 4.

Dans la *Somme théologique*, Ia *IIae*, q- 106, a- 2 ad 2m, saint Thomas écrit de même : « Si quis post acceptam gratiam novi Testamenti peccaverit, majori poena est dignus, tanquam auxilio sibi dato non utens : nova lex enim quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum. — La loi nouvelle par elle-même donne un secours suffisant pour ne pas pécher. »

De plus il est sûr que, bien que le juste puisse pécher

U Orania gravia et impossibilia quis bene amat Christum. nihil est ei grave, et iac non onerat. » Saint Thomas, loc. cit.

et pêche quelquefois, la grâce habituelle et les vertus infuses, qui dérivent d'elle, lui donnent le pouvoir réel d'accomplir des actes salutaires et méritoires, ce pouvoir augmente avec la grâce actuelle suffisante, qui suscite une bonne pensée, puis un bon désir, qui incline moralement au choix salutaire, sans pourtant nous le faire encore produire.

Dire que la grâce suffisante, qui donne le pouvoir réel d'accomplir les préceptes, n'est pas vraiment suffisante, parce quelle ne les fait pas accomplir de fait, c'est dire qu'elle n'est pas suffisante parce qu'elle n'est pas efficace de fait ; alors de ce point de vue, il faudrait dire que l'architecte qui n'édifie pas actuellement une maison, n'a pas la connaissance technique suffisante pour l'édifier. A ce compte nous ne pourrions faire que ce que nous faisons actuellement. Il n'y aurait de puissance réelle que lorsqu'il y aurait l'acte (au moins imparfait), comme le disaient dans l'antiquité les Mégariques, contre lesquels Aristote établit la distinction de puissance et acte². Celui, disait-il, qui est assis, a la puissance réelle de se lever, non l'acte ; et celui qui est debout a la puissance réelle de s'asseoir, bien qu'il ne puisse pas être actuellement en même temps assis et debout³.

Dire que la grâce suffisante, qui donne le pouvoir réel d'accomplir l'acte salutaire (sans le faire accomplir encore), n'est pas suffisante, ne rend pas cet accomplissement réellement possible, c'est dire que

l'homme qui dort est aveugle. Et en réalité celui qui dort, bien qu'il ne voie nullement, a la puissance réelle de voir.

Saint Thomas montre bien que, si quelqu'un, avec le secours de la grâce actuelle prévenante, fait ce qui est en son pouvoir, Dieu ne lui refuse pas la grâce habituelle ou sanctifiante. Même s'il était né dans les forêts et n'avait jamais entendu la prédication de l'Évangile, et s'il faisait ainsi, avec le secours de la grâce prévenante, ce que sa conscience lui dit, il recevrait d'autres secours, et serait conduit de grâce en grâce à celle de la foi et de la justification, par des moyens connus de Dieu, et finalement au salut². Dieu ne commande jamais l'impossible et rend réellement possible à tous les adultes l'accomplissement de ses préceptes.

Le refus divin de la grâce efficace de la conversion (*denegatio divina gratiae, vel subtractio gratiae*)¹ est une peine qui présuppose une faute au moins initiale, une résistance à la grâce suffisante prévenante, et par suite ce refus divin ou cette soustraction divine doit être bien distinguée de la permission divine de cette faute. Les confondre l'une avec l'autre ce serait admettre le principe du calvinisme².

Il suit de ces principes, comme l'admettent communément les thomistes, que la grâce efficace, qui est cause d'un acte imparfait comme l'attrition, est suffisante par rapport à un acte parfait comme la contrition. Elle en donne le pouvoir prochain, sans faire pourtant poser de fait cet acte de contrition. En d'autres termes : la grâce dite suffisante par rapport à un acte parfait, est efficace par rapport à un acte moins parfait.

Il suit aussi de là que la grâce efficace (par exemple de la contrition) est offerte dans la grâce suffisante (relative au même acte), comme le fruit est offert dans la fleur. Mais le péché peut rendre stérile la grâce suffisante, comme la grêle tombe sur un arbre en fleurs qui promettait beaucoup de fruits.

Le péché ne se produira pas sans une permission divine et sera suivi d'une peine, tout d'abord de la soustraction divine de la grâce, qu'il ne faut pas confondre avec la permission divine du péché, puisque celle-ci précède la faute au lieu de la suivre.

Il y a là un clair obscur. Il est clair qu'il doit y avoir une grâce suffisante qui rende possible l'accomplissement des préceptes, et que si l'on ne résiste pas à cette grâce suffisante on recevra la grâce efficace¹. Mais le mystère reste en ceci : le fait de résister à la grâce suffisante prévenante est déjà un mal, une déficience, qui ne peut venir de Dieu, mais uniquement de notre défectibilité, ou de la cause seconde déficiente. Au contraire le fait de ne pas résister à la grâce suffisante prévenante est déjà un bien, et donc il ne vient pas uniquement de nous, mais aussi et surtout de Dieu qui est cause de tout bien². Reste alors le mystère : pourquoi Dieu permet-il que tel résiste à ses prévenances, tandis qu'il donne à tel autre de ne pas résister. C'est le mystère qu'exprimait ainsi saint Augustin : « Quare hunc trahat, et illum non trahat, non videtur esse dijudicare, si non vis errare. » (In Joannem, r. 2

¹ I. C. I. smnt Thomas⁴ in EY
ipsum quod aliquis non ponit obstaculu

Y^o

Nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu.

Nous sommes ainsi conduits à l'autre aspect du mystère : D'où vient en dernière analyse qu'un tel est meilleur qu'un autre.

La raison philosophique, lorsqu'elle ne s'égare pas, suffit déjà à nous dire que Dieu, Souverain Bien, est la source de tout bien fini, que les créatures sont bonnes parce que Dieu leur veut du bien et le produit en elles et les aide à se perfectionner. Il suit de là que nul ne deviendrait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu, si Dieu n'avait pas voulu de toute éternité qu'il y ait plus de bien en lui. Ainsi parle la droite raison dans l'ordre naturel.

L'Écriture parle de même dans l'ordre de la grâce.

Le Sauveur, qui nous a dit (Jean, XV, 5) : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » dans l'ordre du salut, a dit aussi au sujet de la prédilection divine pour les petits, auxquels Dieu donne l'humilité, parce qu'il veut les combler : « Je vous bénis. Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et les avez révélées aux petits. Oui, Père, je vous bénis de ce qu'il vous a plu ainsi, quoniam sic fuit placitum ante te ». (Matth., XI, 25). Il a dit aussi en saint Jean, X, 27 : « Mes brebis entendent ma voix; je les connais, et elles me suivront. Et je leur donnerai une vie éternelle, et elles ne périront jamais et nul ne les ravira de ma main : mon Père qui me
68 a données est plus grand que tous, et nul ne

peut les ravir de la main de mon Père. » De même dans la prière sacerdotale, Jean, XVII, 12-24 : « Père, j'ai gardé ceux que vous m'avez donnés, et pas un ne s'est perdu, hormis le fils de perdition, afin que l'Écriture fût accomplie... Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils y soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que vous m'avez donnée. »

Le commentaire de saint Thomas sur tous ces textes de saint Matthieu et de saint Jean met bien en relief la prédilection divine, de même celui qu'il a écrit sur les textes de saint Paul que nous allons citer.

Saint Paul écrit, I Cor., IV, 7 : « Ne vous enfliez pas d'orgueil en faveur de l'un contre l'autre (d'Apollon, de Paul ou de Céphas). Car qui est-ce qui te distingue ? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu comme si tu ne l'avais pas reçu ? »

Saint Paul écrit aussi aux Philippiciens, II, 13 : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire selon son bon plaisir » ; aux Ephésiens, IV, 7 : « A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ » ; aux Romains, Rom., IX, 14 : « Que dirons-nous donc ? Y a-t-il de l'injustice en Dieu ? Loin de là ! Car il a dit à Moïse : Je ferai miséricorde à qui je veux faire miséricorde et J aurai compassion de qui je veux avoir compassion. (xo c, XXXIII, 19). Ainsi donc, l'élection ne pen de la volonté, ni des efforts, mais de Dieu q miséricorde» ; Rom., XI 7. ; « £-££££ donc ? Ce qu'Israël cherche, d n ^ gentils et mais ceux que Dieu a choisis vertu en Israël) l'ont obtenu » ; R°ro., Ali' J '

de la grâce qui m'a été donnée, je dis à chacun de vous de ne pas s'estimer plus qu'il ne faut, mais d'avoir des sentiments modestes, chacun selon la mesure de foi que Dieu lui a départie. »

Toutes ces paroles inspirées se résument en ce principe : comme l'amour de Dieu pour nous est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre s'il n'était plus aimé par Dieu. C'est le principe de prédilection, nettement formulé par saint Thomas, Ia, q. 20, a. 3. *Utrum Deus aequaliter diligat omnia* : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, art. praeced, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. » Ibid., a. 4. *An Deus semper magis diligat meliora* : « Voluntas Dei est causa bonitatis in rebus, et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet. » Ibid, ad im : « Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum, quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei nomen, quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. » Dieu aime le Christ plus que tout le genre humain et que tout l'univers, puisqu'il l'a prédestiné à être son Fils unique, et cela avant la prévision d'aucun mérite du Sauveur, puisque ces mérites supposent la filiation divine.

Ce principe de prédilection ainsi formulé contient virtuellement le traité de la prédestination (Ia, q. 23, a- 2' 3. 4. 5) et celui de la grâce, qu'il s'agisse de la

grâce habituelle et de ses degrés ou de la grâce actuelle, soit suffisante soit efficace.

Saint Thomas a pu sans peine trouver ce principe et dans l'Écriture, et dans le IIe concile d'Orange contre les semi-pélagiens, et dans les oeuvres de saint Augustin. Celui-ci a écrit (*De dono perseverantiae*, c. 9) : « Pourquoi, de deux adultes, celui-ci plutôt que celui-là est-il appelé de façon à se convertir, et de même pourquoi de deux enfants celui-ci reçoit-il la rémission du péché originel par le baptême et cet autre pas ? les jugements de Dieu sont inscrutables. »

Saint Prosper parle de même en des formules

qui sont passées dans le concile d'Orange¹.

Dans la Cité de Dieu, l. XII, c. 9, saint Augustin parlant, non seulement des hommes, mais des anges, a écrit : « Si utriusque (angeli, v. gr., Michael et Lucifer) boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, illi amplius adjuti ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt. — Si tous les anges (par ex. Lucifer comme Michel) ont été créés également bons, tandis que les uns sont tombés par leur mauvaise volonté, les autres plus aidés sont parvenus à cette béatitude parfaite, d'où ils ont la certitude de ne jamais déchoir². » C'est dans ce chapitre que saint

Augustin montre qu'aucune créature ne peut se rendre meilleure qu'une autre, sans être plus aimée et plus aidée par Dieu : « nisi ille qui bonam naturam, ex nihilo, sui capacem fecerat, ex seipso faceret implendo meliorem prius* faciens excitando avidiorem? » « La volonté des anges, quelque bonne qu'elle fût, n'eût pas franchi les limites d'un désir stérile, si celui qui de rien a fait cette nature capable de le contenir, ne l'eût rendue meilleure en la remplissant de lui-même, après avoir excité en elle un plus vif désir de le posséder ». Nul bien n'arrive que Dieu ne l'ait voulu, et nul mal que Dieu ne l'ait permis.

Saint Augustin écrit dans ce même ouvrage, l. XIV, c. 17 : « Qui oserait dire ou croire qu'il n'a pas été au pouvoir de Dieu d'empêcher la chute de l'homme ou celle de l'ange? » De fait Dieu a permis la chute de Lucifer, sans la provoquer; il n'a pas permis une chute semblable en Michel; mais il l'a aidé à arriver au terme de sa voie, ce dont saint Michel, comme tous les élus, doit lui rendre grâce éternellement. Les élus ont été plus aimés qu'il s'agisse des anges ou des hommes. Cela en vertu du principe qui ne pouvait échapper à la haute contemplation de saint Augustin : « Comme l'amour de Dieu est cause de tout bien créé, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. » Lorsque saint Thomas formule ce Principe de prédilection, Ia, q- 20, a. 3 et 4, nous n'avons pas une vérité qui aurait échappé à l'auteur de la Cité de Dieu; celui-ci avait saisi le sens profond des paroles des psaumes qui nous disent que Dieu est

l'auteur de tout bien, que nul bien n'arrive qu'il ne l'ait voulu, nul mal qu'il ne l'ait permis. Il avait trop souvent commenté la parole du Sauveur : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » et celle de saint Paul : « Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? »

Ce principe de prédilection est absolument universel et sans aucune exception possible, comme tout principe métaphysique. Il s'applique à tous les actes bons naturels ou surnaturels, faciles ou difficiles, soit dans l'état d'innocence, soit après le péché originel ; et il vaut pour l'ange comme pour l'homme. C'est pourquoi saint Thomas le formule de la façon la plus universelle : « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. » Ia, q. 20, a. 3. Saint Thomas dit au neutre : nul être ne serait meilleur qu'un autre, si Dieu ne lui avait pas voulu plus de bien, et cela est vrai même des créatures inanimées.

L'universalité absolue ou la valeur métaphysique de ce principe a échappé aux molinistes, mais aussi, on l'oublie trop souvent, à leurs adversaires jansénistes. Jansénius tenait que le principe de prédilection (avec la grâce de soi efficace, qui en est inséparable) ne se vérifiait que dans l'homme déchu, *titulo infirmitatis*, et non *titulo dependentiae a Deo*. Il ne serait vrai ni pour les anges, ni pour l'homme innocent.

sequitur ut ex Deo
tant pour les anges

C'est aussi ce que pensèrent les augustiniens Noris et Berthi, qui écrivirent à l'époque du jansénisme, tout en admettant contre lui la grâce vraiment suffisante et le libre-arbitre dans l'homme déchu. De ce point de vue saint Michel, par son choix libre, serait devenu meilleur que Lucifer sans avoir été plus aimé et plus aidé par Dieu. Les anges élus n'auraient pas été magis dilecti. Or l'electus a Deo est par là même magis dilectus, selon la notion même d'élection divine qui suppose la dilection¹.

Molina plus encore porte atteinte au principe de prédilection, lorsqu'il écrit dans sa *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. XII : « Fieri potest, ut duorum, qui aequali auxilio interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur, et alter in infidelitate permaneat... Imo fieri potest ut aliquis praeventus et vocatus longe majori auxilio pro sua libertate non convertatur, et alius cum longe minori convertatur². » Plus brièvement : « Auxilio gratiae aequali, imo minori, potest quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverât. » C'est la négation de l'efficacité intrinsèque de la grâce, dite efficace, qui est suivie de son effet. Cette position moliniste est atténuée dans le congruisme de Suarez, où le principe de prédilection reste encore frappé de relativité, du fait que a « grâce congrue » n'est pas de soi efficace.

Le congruisme de Sorbonne, proposé au

„ „ à j « JliUdio praesupponitur

fqiiod flud bom-m ab co prae

„r «Mit. Paris, 1876. PP 5°

siècle par Toumely et plusieurs autres, niait aussi l'universalité de ce principe, du fait qu'il soutenait que la grâce intrinsèquement efficace, nécessaire à l'accomplissement des actes salutaires difficiles, ne l'est pas à l'accomplissement des actes salutaires faciles. Ces théologiens admettaient ainsi que, de deux hommes également aimés et aidés de Dieu, l'un parfois par un acte facile devient meilleur que l'autre.

Cette doctrine, qui essaie sans s'en rendre compte, de supprimer ici le mystère, et qui parut acceptable à plusieurs au point de vue pratique, avait au point de vue spéculatif toutes les difficultés du molinisme pour les actes faciles, et toutes les obscurités du thomisme pour les actes difficiles. Elle représente l'éclectisme qui reste à mi-côte, alors qu'il faudrait s'élever plus haut.

Comme nous l'avons dit : le fait même de ne pas résister à la grâce est un bien, et donc ne vient pas uniquement de nous, mais aussi de Dieu ; tandis que le fait d'y résister est un mal qui ne peut provenir que de la défectibilité de la cause déficiente, après une permission divine, qui laisse arriver ce mal, sans en être causel et qui le laisse arriver en tel homme plutôt qu'en tel autre.

Le mystère de l'intime conciliation de la Justice, de la Miséricorde et de la souveraine Liberté.

Comment se concilient intimement les deux principes que nous venons d'examiner et qui chacun

pris à part sont absolument certains, soit dans l'ordre de la nature, soit dans celui de la grâce? D'une part « Dieu ne commande jamais l'impossible et rend réellement possible à tous les adultes l'accomplissement de ses préceptes ». D'autre part, « comme l'amour de Dieu est cause de tout bien, nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par Dieu. »

L'intime conciliation de ces deux principes n'est autre que celle de l'infinie justice, de l'infinie miséricorde et de la souveraine liberté. Saint Augustin dit en effet : « Lorsque le secours de la grâce est donné à certains, c'est par miséricorde; s'il est refusé à d'autres, c'est par justice, comme peine d'un péché précédent, ou au moins du péché originel. » Ce texte est cité par saint Thomas² et bien connu de tous les théologiens.

Or aucune intelligence créée, humaine ou angélique, ne peut voir, avant d'avoir reçu la vision béatifique de l'essence divine, comment se concilient intimement dans l'éminence de la Déité, ou de la vie intime de Dieu, l'infinie miséricorde, l'infinie justice et la souveraine liberté. Même ceux qui voient Dieu face à face et qui saisissent que la Justice et la Miséricorde s'identifient réellement, sans se détruire, dans la Déité, ne peuvent voir pour quelle raison le bon plaisir de Dieu s'est arrêté sur Pierre plutôt que sur Judas; c'est là un acte de souveraine liberté .

C'est ce qui fait dire aux saints : il n'est pas de péché commis par un autre homme que nous ne puissions commettre par notre fragilité, si nous étions dans les mêmes circonstances et sous les mêmes influences ; et, si de fait nous avons persévéré, c'est que nous avons été soutenus par Dieu, c'est que sa miséricorde nous a gardés!

Dieu par miséricorde relève souvent les pécheurs, et certains d'entre eux il les relève toujours. C'est le mystère terrible et doux de la prédestination.

L'homme qui a été souvent relevé par la miséricorde divine et qui retombe encore, peut se dire en tremblant : après tant d'ingratitude, le Seigneur m'accordera-t-il encore la grâce efficace, qui relève ? Le Maître est libre de relever celui-ci cent fois, et de le laisser finalement dans son péché, tandis qu'il relève encore tel autre en lui donnant de persévérer jusqu'à la fin.

En agissant ainsi, Dieu n'enlève à personne ce qui lui est dû.

Comme le remarque saint Thomas, Ia, q. 23, a. 5, ad 3m, dans la parabole des ouvriers de la dernière heure (Matth., XX, 13), le Maître dit à l'un de ceux qui ont travaillé depuis le matin et qui murmurent : « Mon ami, je ne te fais point d'injustice : n'es-tu pas convenu avec moi d'un denier ? Prends ce qui te revient et va-t'en. Pour moi, je veux donner à ce dernier autant qu'à toi. Ne m'est-il pas permis de faire de mon bien ce que je veux ? Et ton œil sera-t-il mauvais, parce que je suis bon ? »

C'est la réponse de la souveraine liberté, qui jette

dans les âmes la semence divine plus ou moins belle selon son bon plaisir, sans faire d'injustice à personne. Dans l'ordre des choses gratuites, elle peut donner plus à celui-ci et moins à celui-là, comme il lui plaît, dit saint Thomas, *ibidem*.

Saint Paul a écrit aussi aux Romains, IX, 20-24 : « O homme, qui donc es-tu pour contester avec Dieu? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a fait : Pourquoi m'as-tu fait ainsi? Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie? Et si Dieu, voulant montrer sa colère (c'est-à-dire sa justice vengeresse) et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, disposés à la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire, envers nous qu'il a appelés, non seulement d'entre les Juifs, mais encore d'entre les Gentils (où est l'injustice) ? » — Cela ne s'applique pas seulement aux peuples, mais aux individus, dont il est dit (Ephes., I, 11) : « C'est en lui (en Jésus) que nous avons été élus, ayant été prédestinés, suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté ». Item Ephes., I, 5 | R^om- < VIII, 29, 30.

Il y a là un mystère inaccessible à toute intelligence créée : comment se concilient intimement dans l'éminence de la Dété ou de la vie mi- de Dieu, l'infinie justice, l'infinie miséricorde s'exerce encore à l'égard de ceux qui se perdent

des clairs-obscurs les plus sublimes de la théologie ; mais pour ne pas dévier la spéculation théologique doit s'achever ici en contemplation silencieuse.

La permission divine du péché diffère de la
soustraction de la grâce.

Le mystère devient plus particulièrement obscur si l'on remonte à la permission du premier péché, car celle du second est déjà en quelque manière une peine du premier déjà commis. Mais la permission du tout premier péché ne saurait être une peine. Et si on la confondait avec la soustraction divine de la grâce, qui est une peine, on serait conduit à dire qu'il y a une peine qui a précédé toute faute, et ce serait le principe du calvinisme. Nous nous arrêterons un instant sur ce point particulièrement mystérieux. Ici la moindre faute sur les principes conduirait à des erreurs énormes.

La difficulté vient surtout de ce que la permission divine du péché implique la non-conservation dans le bien. Car si Dieu conservait une volonté créée dans le bien, comme il la conserve dans l'existence, le péché n'arriverait pas. Et saint Thomas a écrit, la IIae, q. 79, a. i : « *Contingit quod Deus aliquibus non praeberet auxilium ad evitandum peccata, quod si praeberet, non peccarent ; sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et justitiae, cum ipse sit sapientia et justitia. Unde non imputatur et quod alius peccet sicut causae peccati : sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quo non gubernat navem, nisi quando subtrahit*

gubemationem potens et debens gubemare. » Dieu a permis le péché en Lucifer plutôt qu'en l'archange saint Michel, il pouvait permettre qu'une créature défectible défaille ; il n'était pas tenu d'empêcher cette défaillance, ni de conserver toujours la créature dans le bien. S'il y était tenu le péché n'arriverait jamais. De fait il arrive et provient non de Dieu, mais de la défectibilité de la créature.

Seulement ce qu'il importe de voir ici c'est que la permission divine du péché (et la non-conservation dans le bien qu'elle implique) n'est pas encore un mal ; c'est un non-bien (en vue d'un bien supérieur) ; tandis que la soustraction divine de la grâce est un mal, celui de la peine, qui suppose celui de la faute au moins initiale¹.

Ne pas donner et refuser.

Pour éclairer ce problème, il faut bien voir la différence qu'il y a entre ne pas donner et refuser, ne pas donner un secours gratuit et le refuser.

1. U ne faut pas confondre la simple négation avec de ce qui est dû. Or le mal se définit non pas negatio boni, m

d perfection qm nist"paT*^obligatoire, mais qui serait

^SU'on"confondait le

pa""u°tedfe avec ""^^"rSité^u^rêmonter
qu'il suffit de ralentir la f" ^Sblème. Cf. VAmour le Dieu

U Z°CrZ°7e \ ** " ? £ PP- 364-390-

Par exemple, dans les relations entre hommes il y a une grande différence entre ne pas donner la main à quelqu'un et la lui refuser. En bien des cas, je ne suis pas tenu d'aller moi-même vers telle personne et de lui tendre la main ; si je le fais, c'est par amabilité, ou bonté, ou condescendance, sans y être nullement obligé. Si je ne le fais pas, et que cette personne, qui m'a vu tendre la main à une autre, se froisse de ce que je ne suis pas allé vers elle, je ne suis pas cause de son froissement. C'est elle-même qui s'est froissée. Ensuite m'apercevant de la chose et voyant que cette personne est susceptible, prompte à s'offenser, à se piquer, à se fâcher, qu'elle est ombrageuse, soupçonneuse, défiante, je décide, non pas seulement de ne pas aller vers elle, mais de positivement l'éviter, et même de refuser d'avoir des rapports avec elle. Il y a ici la différence entre non velle et nolle. Il y a une grande distance entre ce dernier refus, motivé par la susceptibilité et le mauvais caractère de cette personne, et le fait initial de ne lui avoir pas donné la main, en arrivant.

Cela éclaire le problème de la permission divine du premier péché de l'ange ou de l'homme. L'archange saint Michel ne serait pas meilleur que Lucifer, s'il n'avait pas été plus aimé et plus aidé par Dieu, qui est la source de tout bien. Cet archange pendant le temps de l'épreuve connaissait mieux encore que saint Paul le sens de la parole : « Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? » C'est Dieu qui a fait vers lui le premier pas et lui a pour ainsi dire tendu la main.

Dieu n'était pas tenu d'avoir la même bonté gratuite, la même condescendance pour Lucifer. Il n'était pas obligé d'avoir la même prévenance efficace.

Si Lucifer se froisse pour ainsi parler. Dieu n'est pas cause de son froissement. Il l'a seulement permis, ou laissé arriver. Et ensuite la justice divine peut refuser la grâce, en punition de cette faute.

Pour tout cela, il suffit d'un instant, comme il suffit d'un instant, entre deux hommes qui s'abordent, pour que celui-ci s'offense et se fâche de ce que l'autre ne lui a pas tendu la main. L'échange instantané de deux regards suffit à séparer pour toujours un homme vulgaire d'un saint, qui n'est nullement responsable de cette séparation.

Des exemples de ce genre ne sont pas rares dans la vie des saints ; ils éclairent le problème qui nous occupe. Dieu n'est nullement responsable de ce que Lucifer se soit séparé de Lui.

Autre exemple, moins éloigné : vous invitez plusieurs personnes ; l'une d'elles, croyant que la première place lui est due, la prend, avant que vous ne la lui offriez, et alors que vous la réserviez à une autre. Vous pouvez la prier de céder cette première place, comme il est dit dans une parabole évangélique. Lucifer était invité, il a voulu de lui-même prendre la première place ; il s'est égaré par un orgueil et une présomption, dont Dieu n'est nullement cause.

Ici la moindre erreur, la moindre confusion en re la permission divine du premier péché et a sous raction divine de la grâce efficace, entre e n°n ït le mal de la peine entraînerait les erreurs n le Calvin. Pannes errer in principe.

C'est ce dernier principe ^'' ^P^pLsieurs assez ommets de la vérité paraissent à P. ^ de ce moches de très exacte de ces [u on n'est pas attentif à la to

vérités supérieures. La moindre déviation à cette hauteur entraînerait une chute désastreuse, comme le moindre faux pas au sommet d'une montagne sur les bords d'un précipice.

On s'explique aussi pourquoi les objections faites contre ces vérités supérieures paraissent souvent plus claires que la juste réponse qui leur est donnée. C'est que l'objection provient de notre manière inférieure, superficielle, quasi mécanique de concevoir, en dépendance des choses sensibles, tandis que la réponse se prend de ce qu'il y a de plus élevé dans le mystère ineffable contre lequel on formule l'objection. Celle-ci se saisit d'emblée, tandis qu'il faut assez longtemps réfléchir à la réponse pour la bien entendre.

Mesure et hardiesse de saint Thomas en ces questions.

Au milieu de toutes ces difficultés, on peut dire que saint Thomas a procédé avec une mesure et

et le salut possible

une sécurité qui n'a d'égale que sa hardiesse et l'élévation de sa contemplation.

Qu'on relise ce qu'a écrit le Docteur angélique sur la prédestination (nous venons de le résumer), qu'on note en particulier la rigueur des deux principes qui s'équilibrent l'un l'autre (celui du salut possible à tous et celui de prédilection) en remarquant le sommet mystérieux vers lequel ils convergent, et l'on verra qu'on peut dire du Docteur angélique ce qui a été dit d'un grand contemplatif des Pays-Bas : « Il est aérien comme un chant et rigoureux comme une étoile (comme le cours des astres). La liberté de ses mouvements et leur fidélité sont fondues dans une seule splendeur. Si l'une diminuait, l'autre serait attaquée. La hardiesse et la sécurité l'emportent sur leurs ailes tranquilles et triomphantes. La hardiesse ne l'entraîne pas, la sécurité ne le captive pas : toutes deux font les mêmes mouvements, partent du même point, vont au même but. Les puissances qui semblent divisées en bas font la paix sur les hauteurs.

« Le grand contemplatif est aveugle par excès de lumière ; l'immensité ferme ses lèvres parce qu'elle répugne aux explications. Les choses ordinaires peuvent se dire, les choses extraordinaires ne peuvent que se balbutier. Ces balbutiements semblent pressés de mourir dans l'ombre et dans le silence où ils ont été conçus . »

Il n'est pas inutile pour terminer de dire que le sens du mystère dont nous venons de parler s'est altéré dans l'antiquité païenne. Cette altération même quelque chose de profond.

Le sphinx et le mot de l'énigme.

Le penseur que nous venons de citer a écrit à propos des secrets que le monde païen a altérés en les transmettant :

» Parmi les secrets que l'antiquité trahit, de Maistre aurait pu compter le sphinx.

» Le sphinx est un monstre qui propose l'énigme de la Destinée : il faut deviner l'énigme ou être dévoré par le monstre. Quoi de plus absurde ? Mais quoi de plus profond si les hommes savaient lire !

» Deviner ! Ce mot est dans la langue humaine un mot bien singulier. Car la chose qu'il exprime ne semble pas être à la disposition de l'homme, Et cependant elle est pour l'homme d'une importance qui fait frémir. Pour accomplir cette chose, il n'y a pas de procédé connu, et cependant nul ne peut dire à quel regret s'expose celui qui ne l'accomplit pas...

» La vie mêle ensemble les personnes et les choses : le bien, le mal, le médiocre, le très bien, le très mal, le sublime, le hideux ; tout cela se coudoie dans les rues (et semble se rencontrer par hasard)... On vit sur des apparences. Une multitude de voiles (la timidité, la dissimulation, l'ignorance) cache les réalités. Les hommes ne disent pas leurs secrets ; ils gardent leur uniforme.

» L'homme qui verrait de sa fenêtre une rue très popydeuse serait épouvanté, s'il réfléchissait aux réalités magnifiques ou affreuses qui passent devant

lui sans dire leur nom, déguisées, couvertes, dissimulées profondément... Mais son épouvante augmenterait, si ce spectateur intelligent d'une foule qui ne parle pas se disait : ma vie dépend peut-être d'un des hommes qui passent ici, sous mes yeux... Mais s'il est là, à quel signe le reconnaître ?

» Tout avertit l'homme qu'il peut avoir besoin de deviner, et il n'y a pas de règle pour bien deviner. De là le sphinx.

» Le spectacle des choses qu'il faut deviner et qu'on ne devine pas a conduit l'antiquité sur le bord d'un abîme, et l'abîme a attiré sa proie. Cet abîme, c'est la fatalité. Au bord de la fatalité, penché sur le gouffre, se tient le sphinx, dans une attitude mystérieuse et terrible.

» Si la fatalité était vraie, toutes les questions seraient insolubles et l'unique réponse qui leur conviendrait à toutes serait le désespoir.

» Mais, en général, les questions qui semblent appeler une réponse désespérante sont des questions mal posées, et les réponses désespérantes sont souvent aussi superficielles qu'elles semblent profondes.

» Il y a à toute heure en ce monde une inconnue à dégager, un X, un grand X qui défie les ressources de l'algèbre.

Le sphinx antique voulait qu'il n'y eu pas

^ry' a une réponse, et nous pouvons tuer le sphinx.

... , des théories proposées par l'idéalisme celui d'InFichte. par exemple, lorsqu'il déduises conséquences du kantisme.

Comme faire pour deviner?

Un pauvre approche et demande l'hospitalité!

Si c'était l'ange du Seigneur!

Mais aussi si c'était un assassin!

Comment donc faire pour deviner? Faut-il un effort de pensée, un acte étonnant d'intelligence?

Non, voici le secret.

Deviner, c'est aimer. (Celui qui aime, qui a la plus haute des vertus, la charité, l'amour de Dieu et du prochain, celui-là a aussi les sept dons du Saint-Esprit, ceux de sagesse, d'intelligence, de science, de conseil, qui, malgré l'obscurité de la foi, lui font pénétrer et goûter ce qu'il doit saisir dans le mystère des choses et dans celui de Dieu)1.

» L'intelligence, livrée à elle seule, s'embarque dans un océan de pensées. Le problème de la vie se dresse devant elle, et si l'aiguille aimantée a perdu la science du nord, si la boussole est avariée, l'intelligence peut très facilement parvenir, en pratique, au doute; en théorie, à la fatalité.

» Le sphinx antique, c'est l'intelligence impuissante aboutissant au désespoir et se précipitant dans la mort.

» L'amour sait mieux son chemin. Il arrive, en pratique, à la lumière; en théorie, à la justice.

» Cette récompense décernée à qui devine, refusée à qui ne devine pas..., contient une suprême justice, une justice supérieure à la justice qui dit ses règles. (C'est le secret altéré par le mythe du sphinx).

s Celui qui devine est récompensé, parce que celui qui devine est celui qui aime. — Celui qui ne devine pas n'est pas récompensé, parce que celui qui ne devine pas est celui qui n'aime pas.

j Celui qui aime la grandeur et qui aime l'abandonné, reconnaîtra la grandeur, si la grandeur est là. » Tel le bon Samaritain à l'égard des grands éprouvés, parfois calomniés par ceux qui devraient les secourir. (Nous ne nous excusons pas de la longueur de cette citation).

Cette page d'Hello rappelle certaines réflexions de de Maistre ; elle montre qu'il avait à un haut degré le sens du mystère.

La réponse du Seigneur.

Cette parole: « Celui qui devine est celui qui aime », fait penser à ce que dit l'auteur de l'Imitation, l. 1, c. 25, à propos du mystère de la Prédestination, dont nous venons de parler, lorsqu'il conseille à celui qui se trouble à ce sujet, de faire comme s'il était prédestiné, d'aimer Dieu et le prochain ; ainsi l'âme recouvre la paix, et trouve pratiquement le mot de l'énigme : « Si vous saviez que vous devez espérer, que voudriez-vous faire ? Faites maintenant ce que vous feriez alors, et vous jouirez de **faIX**,*

Calvin et Jansénius, l contraire, sont tombés dans l'abîme de la fatalité, sur le bord duquel se tenait le sphinx. Ils n'ont pas trouvé le mot de

. 1. C'est une des plus hauts applications du
cité par saint Thomas (1^o + magnanime reconnaîtra

l'énigme, parce qu'ils ont voulu faire une théologie sans amour. Calvin surtout a faussé le sens du principe de prédilection; il a rendu ce principe inconciliable avec cet autre : Dieu ne commande jamais l'impossible. Il a complètement défiguré l'amour de Dieu en disant que Dieu décide d'infliger la peine (de la soustraction de la grâce) avant la prévision de la faute. Ce n'est plus alors de la justice, mais une cruauté inconciliable avec la miséricorde.

Combien différente est la contemplation de ce mystère dans le livre de l'Imitation, l. III, c. 58 (or la théologie, sous peine de succomber, doit s'achever ici en contemplation) : « Jésus-Christ : Mon fils, gardez-vous de disputer sur des sujets trop hauts, et sur les jugements cachés de Dieu : pourquoi l'un est abandonné, tandis qu'un autre reçoit des grâces si abondantes... Tout cela est au-dessus de l'esprit de l'homme... Quand donc l'ennemi vous suggère de semblables pensées, ou que les hommes vous pressent de questions curieuses, répondez par ces paroles du prophète : Vous êtes juste, Seigneur, et vos jugements sont toujours droits. (Ps. 118, 137).

» Ne disputez pas non plus des mérites des saints...

» C'est moi qui ai fait tous les saints, moi qui leur ai donné la grâce, moi qui leur ai distribué la gloire... Je les ai connus et aimés avant tous les siècles (*ego praescivi dilectos ante saecula*) et je les ai choisis au milieu du monde, et ce ne sont pas eux qui m'ont choisi les premiers. Je les ai appelés par ma grâce ; je les ai attirés par ma miséricorde, et conduits à travers des tentations diverses. J'ai répandu en eux d'ineffables consolations, je leur ai donné de persévérer, et j'ai couronné leur patience.

« Je connais le premier et le dernier, et je les embrasse tous dans mon amour immense. C'est moi qu'on doit louer dans tous mes saints : moi qu'on doit bénir au-dessus de tout et honorer en chacun de ceux que j'ai ainsi glorieusement magnifiés et prédestinés, sans aucuns mérites précédents de leur part... Tous ne sont qu'un par le lien de la charité, ils sont tous unis par le même amour. Et ce qui est plus parfait encore, ils m'aiment plus qu'ils ne s'aiment, plus que tous leurs mérites. Ravis au-dessus d'eux-mêmes, au-dessus de leur propre amour, ils se perdent dans le mien. Remplis de la vérité éternelle, ils brûlent d'une charité qui ne peut s'éteindre... Humbles, réjouissez-vous ; pauvres, tressaillez d'allégresse, parce que le royaume de Dieu est à vous. »

CHAPITRE VII

L'ESPRIT PUR CRÉÉ ET SES LIMITES

On ne peut se faire une idée complète de ce qu'a été le sens du mystère chez un théologien comme saint Thomas, sans rappeler l'idée qu'il s'est faite de l'esprit pur créé, de sa nature, de sa connaissance, de sa volonté et de la vie de la grâce en lui. C'est ce que le saint Docteur expose dans son traité des anges. Il importe de le noter, car il y a une part importante d'obscurité qui existe pour nous et non pas pour l'ange, du fait que notre intelligence est la dernière des intelligences créées.

Pour donner un bref aperçu de cette partie de la doctrine de saint Thomas du point de vue où nous nous plaçons ici, le mieux, semble-t-il, est de faire parler l'Ange lui-même sur ce qui constitue sa vie naturelle et sa vie surnaturelle, en particulier sur l'objet de sa connaissance naturelle et sur ce qui la dépasse.

« Notre existence vous est certifiée, dit l'Ange, par l'Écriture en une foule d'endroits de l'Ancien et du Nouveau Testament, en particulier à propos de la naissance du Sauveur, de son agonie, de sa résurrection et de son ascension. Sans nous la hiérarchie des êtres créés serait tronquée et trop abrupte.

Le prophète Daniell dit que, transporté en esprit parmi nous, il a vu que nous sommes « dix mille fois cent mille, en présence de Dieu » ; il veut dire que nous sommes innombrables comme les étoiles du ciel. Comptez, si vous pouvez, les étoiles, pensez à celles qui sont comme perdues dans les nébuleuses, et croyez que vous n'avez pas atteint le nombre des anges. Il ne coûte rien au Très-Haut de multiplier les choses les plus excellentes et les plus belles, comme le soleil multiplie ses rayons, et l'oiseau les plus belles notes de son chant. Si Jérusalem, Athènes et Rome contiennent une profusion de splendeurs, à combien plus forte raison le sommet de la création où Dieu règne « dans la splendeur des saints ». (Ps. 109, 3.)

Parmi ces esprits purs si nombreux, la plus haute des hiérarchies est celle des grands anges contemplatifs qui restent toujours en présence de Dieu, au plus haut degré de la vie unitive. Viennent ensuite ceux qui sont les ministres du Très-Haut dans le gouvernement général du monde, et enfin ceux qui exécutent simplement les ordres de Dieu, comme le sont les invisibles gardiens des hommes, des communautés, des nations².

Nous avons tous été créés librement par Dieu, à l'heure où Il l'a voulu, et il nous a donné, en même temps que notre nature spirituelle et immortelle, la grâce divine qui, comme une greffe sur-naturelle, nous fait participer à sa vie. Nous devons cheminer un instant dans la foi, l'espérance et l'amour. Ceux d'entre nous qui ont été fideles.

sont passés de la foi infuse à la vision surnaturelle et immédiate de l'essence divine ; ceux qui, par orgueil et désobéissance, ont été infidèles, se sont à jamais perdus¹. La rédemption est pour eux impossible, car l'intelligence angélique, étant absolument intuitive et non pas discursive comme la vôtre, ne revient pas sur la décision qu'elle a prise. Cette décision est sainte ou perverse, mais une fois prise, elle reste toujours. A cause de la perfection de notre connaissance, notre choix libre participe à l'immutabilité de l'élection libre de Dieu².

La nature de l'esprit pur créé.

Notre nature est absolument spirituelle, il n'y a aucune matière en nous ; seulement notre nature, qui a reçu l'existence, est réellement distincte de celle-ci³. Nul d'entre nous ne peut dire : « Je suis l'existence, la vérité et la vie ». Nul d'entre nous n'est son existence. Dieu seul est « Celui qui Est » ; et seul le Christ a pu dire : « Je suis la Vérité et la Vie ».

Comme nul de nous n'est son existence, nul n'est son agir, car l'agir suit l'être, et le mode d'agir suit le mode d'être. Notre nature ou essence n'est qu'une capacité réelle de l'existence ; elle est par suite réellement distincte de notre intelligence, qui

1. 1^o. q. 62. a. 4. 5 ; q. 63, a. 4. 5. 6.

2. 1^o. q. 64, a. 2. L'intuition angélique, qui dirige le choix l'ange, porte, non pas successivement, mais simultanément sur tout ce qui touche la décision à prendre. C'est pourquoi elle-ci est irrévocable et n'aurait changer par une considération

est une faculté, capacité réelle d'intellection, et de notre volonté, capacité réelle de vouloir. Nul de nous n'est donc l'Être même, la Pensée même, ni l'Amour même. En ce sens toutes les créatures sont également infimes devant Dieu; de chacune d'elles au Très-Haut il y a une distance infinie, et l'une n'est supérieure à l'autre que in ratione finiti.

Bien que notre nature soit réellement distincte de son existence et par là infiniment distante de Dieu, elle a cette noblesse à'être purement spirituelle, et par suite absolument incorruptible ou immortelle.

Il suit de là qu'il ne peut y avoir deux anges de même espèce, car seule la matière (capable de telle quantité, plutôt que de telle autre) peut multiplier une forme spécifique ou nature, de façon à constituer plusieurs individus de même espèce. Deux gouttes d'eau, si parfaitement semblables soient-elles, sont deux, parce qu'elles sont constituées par deux portions distinctes de matière; de même deux jumeaux. L'esprit pur créé est pure forme substantielle, il ne saurait donc y avoir deux anges de même espèce, ils seraient absolument indiscernables ou identiques; ainsi la blancheur serait unique, si elle n'était pas reçue dans un sujet matériel, si elle subsistait comme pure qualité.² Les esprits purs créés sont tous spécifiquement distincts plus et mieux que les sept couleurs de l'arc-en-ciel.

L'objet de la connaissance naturelle de l'esprit pur.

Quel est l'objet propre de notre intelligence?

L'objet de toute intelligence est l'être intelligible. L'objet propre de l'intelligence divine est l'intelligible divin, l'essence divine.

L'objet propre de l'intelligence angélique est notre propre essence, où naturellement, comme dans un miroir, nous connaissons Dieu. L'objet propre de votre intelligence humaine est la nature intelligible des choses sensibles1.

C'est parce que l'intelligence humaine est la dernière et la plus faible des intelligences quelle a pour objet proportionné le dernier des intelligibles, l'être intelligible des choses sensibles, comme l'œil très faible de l'oiseau de nuit ne voit qu'au crépuscule ou avant le lever du jour. Et c'est pourquoi votre intelligence a besoin des sens, pour connaître son objet à elle dans l'ombre du sensible2. Votre connaissance naturelle, si parfaite qu'elle devienne, reste crépusculaire.

Tandis que vos idées sont abstraites des choses sensibles, où comme dans un miroir, votre intelligence connaît les choses spirituelles, nos idées à nous ne sont nullement le fruit de l'abstraction, mais elles sont une participation des idées divines, des idées actives selon lesquelles Dieu est cause des choses. De ces idées divines, exemplaires éternels, dérivent et les choses extramentales et nos idées qui nous représentent ces choses. Et comme les idées divines représentent non seulement les caractères universels des choses, mais ce qu'il y a en elles de singulier et de concret, ainsi nos idées angéliques sont des universels concrets, qui représentent, non seulement les natures, mais les indivi-

das, non seulement le lys mais les lys, non seulement l'homme mais les hommes dans leur singularité même.

Chacune de nos idées des choses inférieures à nous est ainsi comme un panorama intelligible, qui nous représente d'immenses régions qui correspondent à plusieurs sciences humaines.

Il suit de là que notre connaissance n'est point discursive; elle est très supérieure au raisonnement, car nous voyons intuitivement les singuliers dans l'universel et les conclusions dans les principes¹.

De même, pour juger, nous n'avons pas besoin de composer ou unir les idées ou de les séparer comme vous². Notre intuition intellectuelle nous permet d'atteindre immédiatement, avec une nature, ses propriétés, avec la nature de l'homme ses propriétés, et nous voyons aussi l'existence contingente de tel ou tel homme en tant qu'elle dérive des idées divines selon le vouloir libre de Dieu.

Pourquoi n'avons-nous pas besoin de raisonner comme vous ? A cause de la vigueur de notre intelligence qui nous fait atteindre d'emblée le spirituel créé et d'en haut dans le spirituel le sensible; tandis que votre intelligence à raison de sa faiblesse, n'atteint d'emblée que l'intelligible abstrait du sensible, et dans ce miroir inférieur les choses plus hautes.

Il suit encore de là que nous ne pouvons nous tromper sur ce qui convient et sur ce qui ne convient pas à la nature même des choses; notre connaissance naturelle atteint ainsi tous les rouages qui sont en rapport les uns avec les autres. Ce qu'elle

1. *Ibid.*, 58, a. 3.

2. *Ibid.*, a. 4.

ne saurait atteindre ce sont les mystères de grâce, les futurs contingents et les secrets des cœurs. Je dirai tout à l'heure pourquoi.

Enfin les anges supérieurs, à cause de la vigueur même de leur intelligence, connaissent par très peu d'idées d'immenses régions du monde intelligible, que les anges inférieurs n'atteignent que par des idées plus nombreuses et des pensées multiples et successives. La succession de ces pensées a pour mesure, non pas le temps continu, mesure du mouvement du soleil, mais le temps discret, dont un instant représente une pensée, et l'instant suivant la pensée suivante. Un instant de notre temps angélique peut ainsi correspondre à dix ans, cinquante ans de votre temps et plus, suivant que nous nous arrêtons plus ou moins à telle pensée.

Mais notre temps, si supérieur soit-il au vôtre, est infiniment distant de l'unique instant de l'immobile éternité, qui est la mesure de la vie divine. Cependant l'éternité participée est la mesure de la vision béatifique par laquelle nous voyons sumaturrellement Dieu immédiatement, comme il se voit, et l'aimons comme il s'aime. Là, au sommet de notre intelligence et de celle de tous les saints, il n'y a plus aucune mutabilité, ni succession.

Les limites de la connaissance naturelle de l'esprit pur.

Naturellement nous connaissons Dieu comme cause propre et unique de notre être, et chacun selon une virtualité active spéciale de l'Être divin. Mais ceci reste abstrait, car il n'y a pas d'intuition de Dieu sans la grâce.

Ce qui, en Dieu, dépasse absolument notre connaissance naturelle, c'est sa Déité ou sa vie intime. Nous connaissons naturellement beaucoup mieux que l'homme que Dieu est l'Être même, la Sagesse même, l'Amour même, la Miséricorde, la Justice, et la Souveraine Liberté. Mais comment toutes ces perfections absolues et infinies s'identifient sans se détruire dans l'éminence de la Déité, dans la vie intime du Très-Haut, cela notre connaissance naturelle ne saurait le saisir, car elle n'atteint Dieu que dans le miroir de notre nature à nous, dans un effet fort inadéquat, où il y a bien une participation de l'être, de l'intelligence, de la volonté, mais non pas une participation de la Déité. Cette noblesse supérieure nous ne l'avons reçue que par la grâce, réellement et essentiellement distincte de notre nature.

Comme notre connaissance naturelle ne saurait atteindre la vie intime de Dieu, elle ne saurait atteindre non plus la grâce sanctifiante, qui est d'un autre ordre tout surnaturel, et d'une sumaturalité très supérieure à celle du miracle naturellement connaissable. Les mystères de grâce dépassent absolument la connaissance naturelle des anges même les plus élevés.

Nous ne pouvons naturellement connaître avec une certitude absolue si tel homme est en état de grâce, ni à quel degré la charité est en lui, au point que les démons eux-mêmes connaissent parfaitement les miracles qui confirment la foi.

Nous avons aussi d'autres limites . nous ne saurions connaître, si Dieu ne veu

fester, ses décrets libres relatifs à l'avenir, même par rapport aux futurs contingents de l'ordre naturel : quand sera par exemple la fin du monde physique et celle des lois qui le régissent actuellement.

Bien plus, il y a des choses déjà existantes qui nous échappent, ce sont les secrets des cœurs. Nous voyons très clairement en vous le corps, l'âme, ses facultés supérieures et inférieures, le degré de science et des vertus acquises qui sont en tel et tel homme, ses actes extérieurs, l'agitation de sa sensibilité ; mais ce qui nous échappe, c'est ce qui est en vous l'acte libre de la volonté, tant que celui-ci reste absolument immanent et n'est pas manifesté au dehors par une parole ou par un geste. Ce secret du cœur n'est en effet nécessairement lié à aucun rouage du monde, à aucune des pièces de l'univers qui nous sont parfaitement connues. Votre volonté elle-même n'a qu'un rapport contingent avec cet acte intérieur, qu'elle peut — restant la même — révoquer ou transformer h

Cela n'est connu que de Dieu seul et de chacun de vous, car Dieu seul produit en vous et avec vous cet acte libre et son mode libre. Lui seul peut le produire avec vous-mêmes, comme lui seul a pu vous donner une volonté ordonnée au bien universel. L'ordre des agents correspond à l'ordre des fins ; seule la Cause la plus universelle peut mouvoir du dedans une volonté libre ordonnée au bien universel et par suite au Bien suprême. Tant que vous ne voulez pas nous les manifester, ces actes libres purement intérieurs sont le secret de Dieu et le vôtre ; c'est une des grandeurs de la vie cachée et du mystère qui se trouve en elle.

Quant à nous-mêmes, nous nous connaissons immédiatement ; notre faculté intellectuelle dérive de notre essence éblouissante à la fois comme de son sujet et de son objet. Notre immatérialité absolue fait que nous sommes pour nous immédiatement intelligibles en acte. Nous avons cependant besoin de nous exprimer à nous-mêmes en un verbe intérieur, mode accidentel de notre pensée, qui est elle-même un accident de notre substance spirituelle. Dieu seul est l'Être même de soi toujours connu et non pas seulement connaissable. Il est la Pensée même éternellement subsistante : *Ipsium intelligere subsistens*; un pur éclair intellectuel éternellement subsistant..

Le monde des corps, nous le voyons tel qu'il se déroule dans le temps, tel qu'il dérive des idées actives de Dieu. Ainsi l'horloge en vertu d'une harmonie préétablie marche du même pas que les astres. Notre idée des êtres sensibles reste immobile dans les types spécifiques qu'elle exprime, bien qu'elle ne représente que successivement les individus au fur et à mesure qu'ils apparaissent dans le temps. Le passé reste gravé en nous dans ces déterminations enregistrées, à moins que nous n'ayons pas donné d'attention à tel ou tel fait qui ne laisse pas de traces. Quant à l'avenir, nous pouvons le conjecturer p

ns ses décrets. Ses causes secondes ne
 s tout. Il y a dans les libertés créées et même dans
 matière une indétermination[^]q. n attendre
 s de prévoir à coup sûr. et de
 nstant de l'apparition en

la certitude. Pour nous aussi, il y a la double obscurité, celle d'en bas, à cause de l'indétermination de la matière, et celle d'en haut, car, si, par grâce, nous voyons immédiatement l'essence divine, nous n'en avons pourtant pas une vue compréhensive; nous ne connaissons pas Dieu autant qu'il est connaissable ; nous n'atteignons pas la multitude infime des possibles, et nous ignorons ce qui, dans l'avenir, dépend de décrets libres de Dieu qui ne nous sont pas encore manifestés. Mais nous savons que Dieu est l'auteur de tout bien, et que nul ne serait meilleur qu'un autre, s'il n'était plus aimé par lui. C'est le fondement de l'humilité. Nous savons aussi que nul mal n'arrive que Dieu ne l'ait permis pour un bien supérieur, mais quel est précisément ce bien supérieur nous ne saurions toujours le dire.

Notre volonté suit notre intelligence. Nous aimons Dieu vu face à face d'un amour entièrement spontané, mais non pas libre, d'un amour supérieur à la liberté, car nous sommes invinciblement ravis par la vue de la bonté infinie. Le péché n'est plus possible pour nous. Notre béatitude est de voir Dieu, de l'aimer, et c'est une joie toujours nouvelle pour nous de le faire connaître et de le faire aimer.

Ainsi peut parler l'Ange sur sa vie d'esprit pur et sur ses limites.

Ce bref aperçu de la vie de l'esprit pur créé nous montre ce qui reste mystérieux pour nous, sans l'être pour l'ange. Il y a pour nous une part notable d'obscurité qui vient de ce que notre intelligence

est la dernière des intelligences créées, à laquelle correspond comme objet propre le dernier des intelligibles, l'être intelligible des choses sensibles¹. C'est dans ce miroir fort inférieur que nous connaissons d'en bas les choses spirituelles, c'est pourquoi nous les définissons négativement comme immatérielles (pour parler de l'esprit pur, nous sommes encore obligés de parler de matière, au moins de la nier). Nous les définissons aussi relativement au sensible, en parlant d'un esprit élevé, étendu, pénétrant, subtil, lumineux, par allusion aux dimensions de l'espace ou à certaines propriétés des corps.

L'esprit pur créé connaît au contraire les réalités spirituelles immédiatement et, en elles, d'en haut, les êtres sensibles, qu'il doit concevoir comme non spirituels, tandis que nous concevons l'esprit comme non matériel.

Nous voyons par là que la part du mystère ou de l'obscur est plus grande pour nous que pour l'esprit pur créé. Mais cependant lui a certainement plus que nous le sens du mystère; car ce sens est le propre des intelligences supérieures, qui au fur et à mesure qu'elles s'élèvent voient mieux la transcendance de la vie intime de Dieu et la souveraineté de sa liberté. L'ange mieux que nous sait que par sa connaissance naturelle aucune intelligence créée ou créable ne peut démontrer la possibilité (ou non-répugnance intrinsèque) des mystères de la vie éternelle (de l'Incarnation, de la vie éternelle, de l'élévation à la vie de la grâce) (Positivum J'Z mysteriorum nec probatur, nisi univocatur, detur.)

L'ange voit mieux que nous que si l'on démontrait la non-répugnance de la Trinité, on démontrerait du même coup son existence, puisque la Trinité est, non pas contingente, mais nécessaire.

L'ange voit mieux que nous que l'argument de convenance pris du désir naturel de voir Dieu ne démontre pas rigoureusement la possibilité de ce mystère essentiellement surnaturel (et non pas seulement contingent comme un simple futur libre d'ordre naturel) qu'est la vie éternelle. L'ange voit mieux que nous qu'un tel argument de convenance est d'une admirable profondeur ; qu'on peut toujours l'approfondir ; qu'il tend à la limite vers une évidence. Et mieux que nous l'ange voit que cette évidence, qui se trouve à la limite, n'est pas celle d'une démonstration, mais celle de la vision béatifique.

Les côtés du polygone inscrit dans la circonférence peuvent toujours être multipliés, jamais ils ne seront réduits à un point, jamais le polygone ne sera la circonférence. Jamais les raisons de convenances des mystères surnaturels ne seront des démonstrations. Ce sont de sublimes probabilités au-dessus de la sphère du démontrable ; elles font de très loin pressentir, avec la contemplation infuse, qui reste dans l'ordre de la foi, ce que sera l'évidence toute surnaturelle de la vision de l'essence divine.

CHAPITRE VIII

LE CLAIR-OBSCUR SPIRITUEL

Après avoir parlé du sens du mystère dans l'ordre intellectuel, il convient de le considérer par rapport à la vie de l'âme. Il y a souvent dans la vie intérieure un clair-obscur spirituel, qui peut nous dérouter, lorsque nous ne parvenons pas à distinguer, comme il le faudrait, l'obscurité supérieure de certaines voies de la Providence et l'obscurité inférieure, qui vient soit du péché, soit de l'erreur, soit des troubles organiques, depuis les plus légers jusqu'aux plus graves, troubles, qu'il est souvent fort malaisé de bien connaître.

Rappelons d'abord que chacun de nos actes libres contient un mystère : s'il est bon et salutaire, celui de la grâce ; s'il est mauvais, celui de la permission divine du mal en vue d'un bien supérieur, qui souvent reste encore caché. Or il n'y a pas, dans la réalité concrète de la vie, un seul acte délibéré qui reste indifférent¹.

Comme à la ligne de partage des eaux où e
gouttes d'eau vont à droite ou à gauche, J****
ligne, ainsi, a-t-on dit, chacun de nos actes délibérés,
du fait qu'il est posé ou qu'il n'est P^ P0
»« «., bonne, va'à droite. J
qui sépare le bien et le mal. E q P

précisément les conséquences de chacune des ses paroles et de chacun de ses actes? Il y a là quelque chose de fort mystérieux à côté d'une chose fort claire, car il est clair que tout acte délibéré, concrètement pris, est soit moralement bon, soit moralement mauvais, si non à raison de son objet (qui peut être indifférent), du moins à raison de sa fin. Nous devons toujours agir pour une fin bonne, quoique nous fassions, même dans les divertissements que nous prenons, pour refaire nos forces et continuer ensuite notre travail. Si nous dévions de cette voie, nous commençons à nous égarer, et quelles en seront les conséquences?

A cette obscurité s'ajoute celle de certaines épreuves. On le voit déjà dans l'ordre naturel, où il n'est pas rare qu'une réelle supériorité intellectuelle ou morale s'accompagne de quelque grande infortune. On se rappelle l'exil et la pauvreté d'Aristide le juste, la mort de Socrate, la captivité de Vercingétorix étranglé par ordre de César, la disgrâce de Christophe Colomb, la surdité complète dont fut accablé le génie musical de Beethoven. L'infirmité vient parfois affliger l'homme en ce qui précisément faisait sa gloire. Il lui faut alors une vraie magnanimité, ou grandeur d'âme.

Mais le clair-obscur spirituel se remarque surtout dans la vie surnaturelle de l'âme et particulièrement en deux crises, souvent étudiées par les grands spirituels et qui s'appellent la purification passive des sens et celle de l'esprit. Nous en avons parlé assez longuement ailleurs*. Nous n'en dirons ici que ce qui touche le sujet qui nous occupe.

Le clair-obscur de la nuit des sens.

Une des grandes imperfections des commençants, dans la vie spirituelle, c'est la recherche inconsciente de soi dans le travail et la prière. C'est l'empressement naturel à se porter vers ce qui nous fait valoir, par exemple dans l'étude et l'activité extérieure, et c'est aussi, dans la vie intérieure, quelque sensualité spirituelle, un désir immodéré de consolations sensibles et de l'orgueil spirituel.

Alors, pour purifier l'âme, Dieu la prive de ces consolations et de cette facilité où elle s'attarde et dont elle abuse. L'âme ne trouve qu'aridité, sécheresse dans la prière, surtout à l'oraison. Rien de ce qui s'offre à la méditation dans les livres qu'elle aimait ne l'attire plus. Elle a l'impression d'être dans les ténèbres et le froid la pénètre, comme si le soleil qui éclaire et réchauffe l'esprit s'était retiré.

L'âme peut mal supporter cette épreuve, tomber dans la paresse spirituelle, et rester une âme attiédie ou attardée qui s'extériorise pour oublier le vide qu'elle trouve en elle.

Si au contraire elle traverse bien cette crise de sécheresse prolongée, on voit qu'elle garde ordinairement le souvenir de Dieu, la crainte de ne pas le servir, et un vif désir de l'aimer. Puis un troisième signe apparaît en elle : avec la sécheresse et la crainte de ne pas bien servir Dieu vient l'incapacité de méditer

façon raisonnée et une inclination à se nourrir son, à un regard ardent vers Dieu, pour se nourrir spirituellement de Lui, de la Croix

de méditer, comme on en avait l'habitude, en recourant au sens de l'imagination? L'effort reste sans résultat. La raison en est que Dieu commence alors à se communiquer, non plus par le sens, comme avant, au moyen du raisonnement, qui évoquait et classait les connaissances, mais au moyen du pur esprit, qui ignore l'enchaînement discursif et où Dieu se communique en acte de simple contemplation¹. »

L'aridité de la sensibilité et la difficulté de s'appliquer à la méditation discursive proviennent alors de ce que la grâce prend une forme nouvelle, purement spirituelle, sans retentissement sur la sensibilité, et supérieure au discours de la raison qui se sert de l'imagination.

L'âme croit au premier abord qu'on lui enlève la lumière et la consolation, qu'elle entre dans une nuit obscure ; en réalité elle reçoit ici une lumière infuse supérieure. « Cette purification passive des sens est commune, dit saint Jean de la Croix ; elle se produit chez le grand nombre des commençants, # lorsqu'ils sont vraiment généreux. C'est selon lui l'entrée dans la voie illuminative, car il ajoute ensuite : « Les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par contemplation infuse³. »

Dans ce passage obscur d'une lumière inférieure à une autre plus spirituelle, il y a souvent d'autres épreuves concomitantes : tentations contre les vertus de chasteté, de patience, qui ont leur siège dans la sensibilité, pour que lame s'aguerrisse par une généreuse résistance ; difficultés extérieures, contra-

dictions, traverses permises par Dieu pour que nous fassions le bien, non par empressement naturel en nous recherchant nous-mêmes, mais pour Lui en demandant constamment son secours¹. Cette crise, si on la traverse bien, est comme une seconde conversion, qui rappelle celle de Pierre pendant la nuit obscure de la Passion. On arrive ainsi à une lumière supérieure, à une vie spirituelle plus dégagée des sens, où l'on se nourrit vraiment des mystères du salut, de l'Incarnation rédemptrice, du sacrifice de la messe, de la communion, des mystères de l'habitation de la Sainte-Trinité en nous et de la vie éternelle. On commence à les connaître d'une manière moins dépendante des sens, moins livresque, on se familiarise saintement avec eux en voyant en eux le rayonnement surnaturel de l'infinie Bonté. Alors la conversation intime de l'homme avec lui-même tend bien à devenir la conversation avec Dieu.

Alors Dieu se soumet profondément l'intelligence des progressants ; il leur donne, s'ils sont fidèles, non plus précisément des consolations sensibles.

i. On trouve un cas très frappant de ce clair-obscur sprnt dans la vie de la fondatrice des Rédemptonstines Man[^]Cel[«] Crostarosa, récemment publiée par le P. Favre,

le considérerai comme fait a r
 assurée que tu la verras s'établir
 Je passai mon existence dans v.
 et le mépris. C'est ainsi que je gionmiii
 bases de mon Eg'ise et remédiai
 les hommes... Ne compte pas s_ j e
 hommes, car je t'aime d'un
 pour ton plus grand bien. » En cette vi
 intitulé : Une direction divine, est d

comme dans l'âge spirituel précédent, mais une plus grande abondance de lumière dans la prière et dans l'action, et de vifs désirs de sa gloire et du salut des âmes. Il y a alors une assez grande facilité à prier et à agir pour le bien du prochain.

Mais il n'est pas rare que l'âme se complaise, par un orgueil inconscient, en cette grande facilité ; elle tend à oublier que c'est là un don de Dieu, et à en jouir avec un esprit propre, qui ne convient nullement à un adorateur en esprit et en vérité. Il y a ici une recherche inconsciente de soi-même, qui fait perdre la pureté d'intention, la droiture parfaite ; on est trop sûr de soi, l'on se donne trop d'importance, on se préfère aux autres, on ne prend plus garde à sa propre fragilité ; et pratiquement on oublie que Dieu seul est grand. C'est un signe que le fond de l'âme n'est pas encore purifié, loin de là. Saint Jean de la Croix a bien noté ces défauts des avancés, leur orgueil spirituel ou intellectuel, qui parfois pourrait les faire dévier tout à fait.

D'où la nécessité, comme il le dit, « de la forte lessive de la purification de l'esprit » pour nettoyer le fond même des facultés supérieures.

Le clair-obscur de la nuit de l'esprit.

Il y a ici un nouveau clair-obscur spirituel des plus saisissants, pendant une période de crise, qui, si elle est bien supportée, devient une transformation de l'âme pour l'introduire dans la voie unitive des parfaits.

L'âme alors semble entrer dans une nuit plus

obscur ; elle paraît dépouillée, non plus seulement des consolations sensibles, mais de ses lumières sur les mystères du salut, de ses ardents désirs, de la facilité à prier et à agir où elle se complaisait par un secret orgueil, en se préférant aux autres. C'est le temps d'une grande aridité, non seulement sensible, mais spirituelle, pendant l'oraison. Et il n'est pas rare que surgissent alors de fortes tentations, non plus précisément contre la chasteté et la patience, mais contre les vertus de la partie la plus élevée de l'âme, contre la foi, l'espérance, la charité envers le prochain, et même la charité envers Dieu, qui semble cruel d'éprouver ainsi les âmes en un pareil creuset. Il faut alors croire à sa charité pour nous.

Dieu, qui ne commande jamais l'impossible, donne alors de grandes grâces si l'âme de son côté ne résiste pas et se laisse conduire. Au milieu de ces difficultés intérieures, qui s'augmentent souvent de détractions et d'entraves au dehors, l'âme généreuse fait des actes souvent héroïques de foi, de confiance et d'amour de Dieu. Sous la lumière des dons du Saint-Esprit, apparaissent alors en un puissant relief, malgré l'obscurité de la nuit, la Vérité première révélatrice, motif de la foi infuse, la Miséricorde auxiliatrice, motif de l'espérance, et l'infinie Bonté de Dieu, objet premier de la charité. Ce sont dans la nuit de l'esprit, comme trois étoiles de première grandeur, qui permettent d'avancer, pendant que de plus en plus le fond de l'âme se purifie.

Le serviteur de Dieu croyait entrer dans nuit profonde, où il était dépouillé de ses
lumières ; en réalité cette impression provient de la
lumière spirituelle plus élevée et plus brillante qui
éclaire l'âme jusqu'à l'éblouissement sur

gence, sa pauvreté et sur l'infinie grandeur de Dieu. Le saint curé d'Ars voit alors si nettement tout l'idéal du sacerdoce, qu'il s'en croit fort éloigné ; il découvre de plus en plus les besoins immenses des âmes innombrables qui s'adressent à lui, et il se demande comment il y répond. Il se prosterne alors devant le tabernacle, comme un petit chien aux pieds de son maître.

Il y a ici une transformation profonde de l'âme, qui rappelle ce que fut la Pentecôte pour les Apôtres. « L'âme reçoit une façon nouvelle de considérer les choses ; la lumière et la grâce du Saint-Esprit étant bien différentes des perceptions des sens... et de la façon commune de comprendre... L'âme se figure alors marcher hors de soi.1 »

Elle est ainsi introduite dans la voie unitive parfaite, où elle connaît Dieu, présent en elle, d'une façon quasi expérimentale et presque continuelle. Au lieu de se rechercher inconsciemment elle-même, et de ramener tout à soi, elle ramène tout à Dieu. Elle le contemple non plus seulement dans le miroir des choses sensibles, ou dans celui des mystères de la vie du Christ, mais en lui-même. Dans la pénombre de la foi elle contemple la bonté divine, d'où procède tout bien, un peu comme nous voyons la lumière diffuse qui éclaire d'en haut toutes choses. Cette contemplation très supérieure au raisonnement, fait penser au mouvement circulaire, ou au vol de l'aigle qui aime à décrire plusieurs fois le même cercle au plus haut des airs2.

Le serviteur de Dieu devient alors vraiment « un adorateur en esprit et en vérité », il a la paix, la

tranquillité de l'ordre, il peut la donner aux autres, et il lui arrive ainsi de pacifier les âmes les plus tourmentées. C'est le fruit des croix de l'esprit, au sortir de la nuit obscure, dans cette lumière supérieure, où l'âme pressent de plus en plus ce qu'est la vie intime de Dieu, au-dessus de tous les concepts analogiques que nous pouvons nous faire de Lui, et qui le représentent fort imparfaitement, avons-nous dit, comme de petits carrés de mosaïque représentent une physionomie humaine. Alors l'âme pressent expérimentalement que, dans cette vie intime de Dieu, s'identifient, sans se détruire, la Sagesse et l'Amour, et aussi l'infinie Justice, l'infinie Miséricorde et la Souveraine Liberté ; alors s'éclaire d'une lumière nouvelle le mystère de la prédestination, et cette vérité que tout bien, naturel ou surnaturel, vient de Dieu.

Enfin sous un nouveau jour apparaît la Passion du Sauveur. L'âme y découvre, à côté de l'obscurité du plus grand des crimes, du déicide inspiré par l'enfer, une splendeur incomparable, celle qui éclaira définitivement le bon larron, le centurion, celle qui dut captiver la Vierge Marie, saint Jean et les saintes femmes. Au-dessus de l'obscurité d'en bas, celle du péché et de la mort, apparaît alors de plus en plus la grandeur du mystère de la Rédemption, qui contient toute l'histoire du monde. Le clair-obscur spirituel, où l'âme doit encore cheminer jusqu'au terme du voyage, s'exprime de mieux en mieux pour elle en cette parole du Sauveur qu'elle goûte et approfondit : *Qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vite.* Celui qui me suit, ne marche pas dans les ténèbres ; mais U aura la lumière de vie. » (Jean, VIII, 12).

Introduction..

LE SENS DU MYSTÈRE

Chap. I. — La sagesse métaphysique et les deux sagesse

La sagesse métaphysique : Les degrés de la connais-

