

ETUDES FRANCISCAINES

TOME XX - N° 55-56

TROISIÈME ET QUATRIÈME TRIMESTRES 1970

RECUPERATION DE L'ESTHETIQUE

IDENTITE, RELATION ET DIFFERENCE

LA PHILOSOPHIE DE SAINT BONAVENTURE

SAINT FRANÇOIS, BATISSEUR D'EGLISES

« LA PRIERE « ABSORBEAT »

VIE ET CONTEMPLATION

LE FRANCISCANISME COMME CONTESTATION...

études franciscaines

revue fondée en 1899 par des frères mineurs capucins de Paris
oubliée par un groupe de frères mineurs franciscains et capucins

Rédaction / 26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

Administration / Librairie Mariale et Franciscaine
9, rue de Vauquois, 41 - Blois / c.c.p. Orléans 726.38

Belgique / Les Editions Franciscaines, 14, rue du Prince, Verviers

Abonnements

	France	Etranger	Canada
Revue trimestrielle :	20 F.	22 F.	5 dol.
avec Supplément annuel :	30 F.	32 F.	7 dol.
de soutien, à partir de :	40 F.	40 F.	10 dol.

Ont collaboré à ce numéro :

Sœur Marie-Claire, 6, rue du Chapitre, 25 - Besançon
Willibrord Ch. van Dijk, 26, rue Boissonade, Paris 14^e.

Les manuscrits ne sont pas retournés.

La revue se réserve le droit de publier ou non, en tout ou en partie, les lettres à l'éditeur, selon l'intérêt qu'elles offrent et l'espace dont elle dispose

études franciscaines

Tome XX - N° 55-56

Revue trimestrielle

3^e et 4^e trimestres 1970

SOMMAIRE

LIMINAIRE	259
ENCART	Louis Bouyer 264
RECUPERATION DE L'ESTHETIQUE	E. Doëns de Lambert 265
IDENTITE, RELATION ET DIFFERENCE	Jérôme Prunières 291
LA PHILOSOPHIE DE SAINT BONAVENTURE	M.-B. Péteul 335
SAINT FRANÇOIS, BATISSEUR D'EGLISES	Dominique Gagnan 343
LA PRIERE « ABSORBEAT »	M.-B. Péteul 393
VIE ET CONTEMPLATION	Sœur Marie-Claire 401
LE FRANCISCANISME COMME CONTESTATION...	Willibrord Ch. van Dijk 419
COMPTES RENDUS	435
PENSEES SANS SUITE	Frère Jemiper 441

LIMINAIRE

Dissocier la matière de l'esprit c'est mutiler l'intelligence en la privant du sens du concret et du réel, c'est poser une antinomie insurmontable entre l'intuition et le concept. Dès lors, la philosophie ne pourra plus jamais récupérer les facultés humaines tournées vers le singulier. L'imagination devient la folle du logis, non par accident, mais par nature. L'esthétique, à la suite de la mythologie, se voit condamnée par la logique et déclarée indigne du *Logos*. L'itinéraire qui a conduit tant d'hommes à la Beauté devient une ruelle mal famée aux yeux du logicien qui monopolise la Vérité. La sensation est l'ennemie du concept parce que la matière est l'ennemie de la conscience. Telle est la formulation technique de la vieille querelle entre *animus* et *anima*, entre le masculin et le féminin, entre le discours qui n'a jamais fini d'expliquer un concept par un autre concept et le silence matutinal de l'intuition qui s'ouvre et communie à la splendeur du geste créateur éternellement nouveau car éternellement rédempteur.

C'est donc à une RECUPERATION DE L'ESTHETIQUE que nous invite l'*Estetica Pia* du Professeur Moretti-Costanzi. Présentateurs de l'être singulier, les sens ne sont pas de simples fournisseurs de l'intelligence et de la volonté. Bien au contraire : seule l'intelligence sensitive révèle cette translucence du monde sensible qui en fait la beauté. Seule, elle permet cette conscience commune, ce personnalisme communautaire dont le couple Adam-Eve fournit le type, le couple Christ-Marie l'anti-type, et dont l'incarnation rédemptrice est la Réalité. En ce sens, on peut regretter que cette recherche, qui part d'un si bon pas et nous conduit si avant dans le mystère de l'homme et de l'Universel concret, nous laisse quelque peu à l'extérieur de la *Coincidentia Oppositorum*. A moins qu'il ne s'agisse là que d'une description et d'une approche, disons pour faire plaisir aux amateurs de renouveau, phénoménologique.

Il n'est d'ailleurs nullement question de mépriser les grands courants phénoménologiques. Qu'elle soit idéalisante ou existentialisante, la méthode phénoménologique présente un intérêt indéniable : elle conduit normalement à repenser la participation en fonction de données concrètes, de significations vécues, d'une intuition réelle, et non plus simplement en fonction de catégories grevées par une métaphysique de l'être abstrait. La confrontation de la pensée dite chrétienne à ses exigences présente donc au moins un intérêt de curiosité. Après que leurs professeurs ont vitupéré Descartes, que vont faire les officiels de l'*aggiornamento* philosophique maintenant qu'ils se sont, en apparence et verbalement, ralliés aux philosophies du *Cogito* ? Cette remise en question ira-t-elle jusqu'à un examen sérieux de l'espace philosophique qui leur a été légué par leurs maîtres, jusqu'à une critique logique et historique des conditions qui ont présidé au tracé de cet espace ? Ou, comme il apparaît malheureusement dans bien des cas, se contentera-t-on de nous servir en un jargon fortement germanisé la problématique de la néo-scholastique la plus éculée ? Habiller la grand-mère, la distinction d'essence et d'existence, avec la robe de la jeune mariée fait honneur à la dextérité des couturiers, mais cela ne métamorphose pas l'aïeule en jeune mariée. Seul un nigaud peut s'y laisser tromper. On peut, en tout cas, se demander comment réagira un habitué de la réduction husserlienne, lorsque le phénoménologue chrétien lui présentera systématiquement, comme terme de sa démarche, un être qu'il avait déjà obtenu depuis longtemps en passant par le troisième degré d'abstraction ?

Il se pourrait donc que la célèbre remise en question, que la question de Heidegger lui-même, perde tout pouvoir questionnant et ne conduise nulle part les penseurs qui s'en servent à leurs fins d'école. On ne quitte jamais son milieu culturel, à moins de l'avoir assimilé et critiqué aussi lucidement que possible. Or, les officiels de la remise en question semblent tout remettre en question sauf, précisément, la distinction d'essence et d'existence. Mais l'*époché* fait déjà toute l'ambiguïté de la recherche husserlienne, car cette distinction implique déjà une conception de l'être et du connaître, de la philosophie et de la théologie, de la critique et de l'herméneutique, de la vie spirituelle et de l'action. Les conditions de pensée et d'action demeurent identiques à elles-mêmes, qu'elles soient exprimées selon le mode syllogistique ou selon le mode dialectique. Dans les deux cas, il s'agit d'un panlogisme. Dans les deux cas, l'antinomie de l'Un et du multiple, de la Transcendance et de l'Immanence s'exacerbe en contradictions insurmontables à tous les niveaux de la pensée et de l'action. L'identité de l'être ne supporte pas l'identité de la différence et l'identité de la différence ne supporte pas celle de l'être. La négation est l'expression de l'émanation avant de se transformer, avec Hegel, en moteur du devenir, puis, chez Marx, en lutte de classes et de se présenter comme l'avenir de l'histoire. Telles sont les conclusions auxquelles aboutit l'apprenti philosophe en suivant la logique interne de la distinction d'essence et d'existence, de l'identité aristotélicienne et de sa sœur

cadette, la dialectique hegelienne. Telles sont les questions soulevées par l'article IDENTITE, RELATION ET DIFFERENCE.

C'est toujours ce même thème qui sous-tend les réflexions sur la PHILOSOPHIE DE SAINT BONAVENTURE. Comment l'illustre académicien, M. Gilson, ou l'éminent professeur, F. Van Steenberghen, pourraient-ils nous offrir une interprétation fidèle à l'esprit bonaventurien, eux qui semblent ne pouvoir penser qu'en termes de distinction réelle et formelle ? Ils s'efforcent de faire entrer l'augustinisme et ses représentants dans les catégories de leur école particulière. Mais comment ceux qui maintiennent une disjonction de droit entre le concept et l'intuition, entre la *ratio* et la *mens*, pourraient-ils pénétrer la signification d'une pensée qui refuse précisément d'entériner ces catégories comme l'expression décisive de l'être, et tend à se représenter l'Univers comme un ordre intégral et non comme une simple juxtaposition de ses niveaux d'interprétation ?

Pour M. Gilson comme pour le professeur Van Steenberghen, la confrontation d'une philosophie des natures avec une théologie du surnaturel ne peut guère aboutir qu'à une juxtaposition doctrinale. En outre, la conjonction d'une raison vouée à l'être, avec une intelligence illuminée par la foi et tendue vers l'Etre trinitaire, ne conduira pas non plus le dialogue bien loin si l'être de la raison n'est qu'un vague schème plus ou moins adaptable à la réalité de l'Etre et des êtres. Dans ces conditions, les échanges entre la philosophie et la théologie ne sauraient dépasser les relations de bon voisinage. Mais, évidemment, les querelles de mitoyenneté ne manqueront pas non plus. Et selon que l'on s'efforcera d'axer la réalité des êtres sur celle de l'Etre on sera porté, avec M. Gilson, à resserrer les liens, tandis que si l'on préfère, avec le Pr. Van Steenberghen, s'en tenir à la substance aristotélicienne à l'état pur, on choisira de maintenir les distances. Seulement, pour peu que l'une de ces sagesse se prenne au sérieux et considère l'universalité de droit de son objet, la guerre totale paraît inévitable.

Par conséquent, si saint Bonaventure a voulu « reconstruire la connaissance humaine et l'univers tout entier en vue de la seule paix de l'amour », son interprétation va poser de sérieux problèmes aux deux médiévistes irréductiblement thomistes. Saint Bonaventure est mis au rouet : s'il œuvre en philosophe, il abandonne le donné théologique et ne l'inclut pas dans sa synthèse ; s'il travaille en théologien, c'est la philosophie et son objet qui lui échappent ; enfin s'il prétend réaliser son dessein en utilisant cette double compétence, comment éviterait-il de trahir et la philosophie et la théologie ? Mais peut-être que la solution du problème se trouve au delà de ces distinctions abruptes, dans l'intention dynamique d'une pensée qui suivait les intuitions essentielles de sa foi et y découvrait la plénitude de ses intuitions « naturelles » ? C'est dans ce sens que le P. Péteul oriente le débat avec une vue très sûre, nous semble-t-il, du véritable esprit de la recherche soit augustinienne soit thomiste. Mais était-il nécessaire de transformer frère

Bonaventure en disciple de frère Thomas ? La *Weltanschauung* de l'*Itinerarium mentis in Deum* et des *Collationes in Hexaëmeron* coïncide-t-elle à ce point avec le plan de la Somme Théologique ?



François LE BATISSEUR D'EGLISE, c'est là un thème des plus délicats à traiter, du moins si l'on songe aux polémiques qui opposèrent des historiens confirmés, tels Thode et Bracaloni, sans parler de Sabatier. Mais il ne s'agit pas ici de transformer François en chef de chantier à la façon d'un Pierre de Craon claudélien. Plus exactement, il s'agit de savoir si François ne fut pas un bâtisseur d'églises selon l'esprit qui anime le personnage claudélien. Il y aurait, en effet, quelque légèreté à ignorer le grand attachement de François aux humbles églises campagnardes. Il y aurait une véritable méconnaissance de son esprit chez le disciple qui ne prendrait pas garde à la signification de Saint-Damien ou de la Portioncule, signification constamment présente chez François et jamais oubliée ni reniée, loin de là ! Mais comment intégrer cette activité constructrice dans l'ensemble de la personnalité de François ? Comment concilier le petit maçon, réparateur de chapelles, avec la formidable stature du saint de l'Alverne ? Suffit-il d'y voir, avec Celano, une préfiguration modeste du rôle qu'il tint ensuite dans la restauration de l'Eglise du Christ, conformément à la vision d'Innocent III ? En réalité, derrière cette question apparemment anodine, se profile le grand débat qui opposa par exemple un saint Bernard à un Suger, la tendance dualiste et pessimiste à la tendance récupératrice.

C'est donc le réalisme du symbolisme et de la liturgie, l'interprétation cosmique de l'Incarnation rédemptrice, de la dualité paulinienne chair-esprit, qui commande le débat. Or, la dynamique profonde du *Liber Naturae* ne passe ni par un certain pessimisme augustinien, ni par le logicisme postérieur et non moins dualiste de l'aristotélisme. Dans les deux cas, la nature cosmique est séparée de son centre réel : le Christ ; et la matière se voit opposée à l'esprit selon les traditions d'un manichéisme de la plus belle eau. Tel n'est pas l'esprit du *Liber Naturae* où « la forme de l'espace est essentiellement le lieu géométrique du livre de la nature et du livre de l'Ecriture. Commun à la fois à l'être même des choses, et aux mots bibliques qui en retracent l'historique, ce lieu se déploie en sa géométrie organique qu'est la similitude ».

Si François aimait tant les églises et se consacra à leur réfection, n'est-ce pas qu'il y trouvait ce qu'il cherchait : le lieu par excellence où toutes choses, et son propre être de converti d'abord, reçoivent et prennent toutes leurs dimensions et la plénitude de leurs significations ? N'est-ce pas qu'il y reconnaissait le lieu de la Présence réelle, clef de voûte de l'*Imago Mundi*, Pilier du Monde, centre concret de notre Univers ?

LA PRIERE « ABSORBEAT » retrouve également cet enracinement de François dans le contexte culturel du XII^e siècle. Cet article montre

comment, en reprenant cette prière, François en manifeste le sens et nous aide à répondre à la question : quelle est donc la nature de cette mort d'amour qui fait l'objet de cette prière ? En fait, une Clarisse répond très concrètement à cette question en se livrant à une exploration de la vie contemplative franciscaine. Elle fait émerger le sens profond des témoignages en manifestant la convergence spontanée de l'action et de la contemplation vers la ligne de crête où se tient le Christ qui est VIE ET CONTEMPLATION. Dans cette même ligne, mais en partant du pôle opposé, le rapport au VIII^e Congrès mondial de l'Association Internationale des Sciences Politiques nous montre comment la contemplation engendre l'action, comment la fidélité à l'esprit conduit à remettre en cause les structures établies, quitte à éprouver quelque difficulté lorsque cet esprit devra, conformément aux lois de l'incarnation, se traduire à son tour dans des structures. Bref, ce rapport nous montre LE FRANCISCANISME COMME CONTESTATION PERMANENTE DANS L'EGLISE.

Avec ce numéro portant les N^{os} 55-56 des 3^e et 4^e trimestres 1970 s'achève le tome xx des Etudes Franciscaines.

L'abondance des matières de ce numéro et de celui qui l'a précédé justifie cette livraison double qui permettra, nous l'espérons, une parution plus régulière au cours de l'année 1971.

La croix n'est pas, avec la perspective de la résurrection, quelque chose à quoi, sans doute, il faudrait bien faire sa part dans la vie de l'homme, mais en évitant soigneusement qu'elle n'y devienne envahissante, par crainte que la création n'y recule d'autant. La croix, bien au contraire, est devenue vitale pour la création elle-même. Sans la croix, la création, désormais, est vouée à la ruine, et c'est par la croix seule que la création peut être sauvée, reprise heureusement et définitivement amenée à bonne fin.

Non seulement le créateur et le rédempteur ne sont pas deux dieux ennemis en perpétuels conflits et qu'on devrait soigneusement séparer pour que chacun ait son libre jeu, mais la création et la rédemption, pour Dieu, ne sont même pas deux activités distinctes. Elles ne sont que la même activité se poursuivant, fidèlement au dessein premier, malgré tous les obstacles qu'elle rencontre.

La rédemption n'est pas autre chose que la création allant à ses fins malgré tout ; plus précisément, c'est la création triomphant du péché qui semblait la mettre en échec. Ce qu'il y a d'apparemment opposé entre l'activité de Dieu qui crée et l'activité de Dieu qui rachète et qui sauve, c'est seulement les conditions changées où la même activité divine se poursuit après l'apparition du péché.

Louis BOUYER,
in « *Humain ou Chrétien ?* », p. 146
D.D.B. Coll. Présence chrétienne, 1958.

**De la Métaphysique
à la Philosophie. 1**

Récupération de l'esthétique

T. MORETTI-COSTANZI — *L'Estetica Pia*, ed. Pàtron, Bologna 1966, 210 pp., 15 x 22 cm, coll. « Scienze Filosofiche ».

Parler de Philosophie Esthétique, c'est parler d'une philosophie plus proche du réel dans laquelle ce dernier laisse transparaître le secret de son être concret et devient intelligible (9). Mais l'Esthétique n'est pleinement elle-même que lorsqu'elle atteint le niveau théologal, d'où elle peut percevoir le Beau dans toute sa limpidité. Aussi le professeur T. Moretti-Costanzi¹ lui donne-t-il le titre, si noble en latin et en italien, de *Estetica Pia* (3).

L'être est comme un trièdre dont les trois faces — le Vrai, le Bien et le Beau — se rejoignent au sommet. La connaissance de l'être n'est adéquate que si elle épouse cette structure, et le *nosse*, le *velle* et le *sentire* — ayant chacun l'une de ces faces pour objet — se rejoignent eux aussi au sommet en une *cum-scientia*² qui embrasse l'être en son entier. La philosophie ne parvient à être la science de l'être que lorsque la métaphysique, l'éthique et l'esthétique se fondent en cette conscience qui « comprend » tout l'être (64).

Membre à part entière de la Philosophie, l'Esthétique³ l'est par conséquent au même titre que la Métaphysique ou l'Ethi-

1. Cf. *Science et Sagesse*, E.F. 1966, n° 39, pp. 292-310.

2. Ce savoir mérite également ce titre de *cum-scientia* parce qu'il porte à sa perfection ce triple *scio* en en faisant un réel *sapio*, et aussi parce qu'il unit tous les *cum-scientes* en une « conscience » qui est le point d'ignition du « nous » communautaire.

3. Point n'est besoin de rappeler que ce terme dérive de *aisthanomai* qui signifie « sentir ».

que. Son privilège, celui des sens, est la connaissance expérientielle de la « présence » des êtres, sans quoi ne peut se réaliser l'être communautaire⁴ et cosmique qui est notre vocation et notre salut (15). Faculté du *hic et nunc*, les sens cernent le singulier dans sa quiddité concrète. Mais en même temps, du fait que cette connaissance sensible s'intègre elle-même à cette « con-science » dont nous venons de parler, le *hic et nunc* fugace des choses se détache sur l'horizon du Temps fondamental (30), et la quiddité concrète ainsi appréhendée en sa signification *sub specie aeterni* constitue un point lumineux, en lequel se cristallise l'intelligibilité du monde (31) et ce dernier en devient plus lumineux (33).

Présentateurs de l'être en sa qualité de singulier, les sens ne sont pas pourtant de simples fournisseurs de l'intelligence et de la volonté, ou des subalternes. Le savoir substantiel et concret, qui est leur apport spécifique, est acte déjà de connaissance. Or celle-ci est une et indivisible : elle est l'œuvre conjointe d'un *nosse, velle et sentire* dont les fonctions et activités respectives non seulement se coordonnent mais se compénètrent et s'intègrent réciproquement. L'acte de sentir est déjà imprégné et enrichi d'intellection et de vouloir. Il constitue une sorte d'*intelligere* sensitif — c'est-à-dire au ras du sensible⁵ — à la lumière duquel l'opacité matérielle se dissipe et le monde sensible révèle cette translucence qui fait sa beauté (76). L'unité de l'acte de connaître est telle que, au sein de cette *cum-scientia* qu'est la philosophie, tout primat aussi bien de la métaphysique ou de l'éthique que de l'esthétique est hors de question.

En fait, le discours philosophique n'est aucunement premier. Il fait suite à l'expérience vécue et autogarante, préalable de tout acte philosophique. Sans elle, il ne serait qu'un vain bavardage (90). Cette expérience se situe en-deçà de la parole, elle est comme un « entendement » silencieux qui s'épanouit en un pur regard (81). La religion, l'art et le concept, en lesquels elle s'exprime, ne sont rien autre que les couleurs spectrales de cette activité philosophique fondamentale. C'est pourquoi tout philosophe, en tant que tel, est à la fois religieux et artiste (89). La philosophie discursive répond uniquement au besoin de communiquer plus largement cette expérience, et ce serait une grossière méprise que d'identifier l'acte même de philosopher avec ce qui n'est qu'un moyen de communication, c'est-à-dire avec la conceptualisation : le concept, disait Schopenhauer, n'est pas un « organe philosophique ». Précédant la conceptualisation, il y a une conceptualité pré-discursive. Celle-ci n'aboutit pas nécessairement à une conceptualisation formelle et souvent s'exprime plus naturellement en recourant, par exemple, à la poésie plus proche de l'Idée que

4. L'esthétique est pour cette raison l'épanouissement de l'éthique.

5. Le réel ne se divise d'ailleurs pas en deux ordres différents de substances, les unes matérielles et les autres immatérielles : matérialité et immatérialité indiquent un clivage au niveau non point du réel, mais uniquement de la conscience qu'on en a (73).

le concept. La philosophie — que son moyen d'expression soit le concept, l'art ou la religion — ne cesse de parler de l'être, et c'est la raison pour laquelle l'éthique et l'esthétique sont toujours, elles aussi, une onto-logie. Jamais peut-être la philosophie ne parle-t-elle mieux de l'être qu'en termes d'art ou de religion, car l'expression religieuse ou esthétique a une puissance évocatrice que le concept n'a pas (91).

Si paradoxal que cela puisse paraître, la Métaphysique est mal à l'aise devant le concret. Dans la mesure où elle se veut « méta-physique », elle rompt avec lui ou tout au moins cherche à le fuir ou à le dépasser (71). Elle vise l'être sous l'angle de la nécessité, autrement dit l'être abstrait, c'est-à-dire l'essence des êtres et des choses. D'où la prétention du concept, qui a pour objet propre les essences, d'être le seul organe authentiquement philosophique. De là le prétendu primat de la philosophie spéculative sur l'éthique et notamment sur l'esthétique (92).

I

UN HERITAGE DANGEREUX

Spéculative, la philosophie ne l'est que trop. La relation au monde sensible étant la base même de notre activité intellectuelle, la rupture avec le singulier et le concret réduit la pensée — qui, de soi, est un *theôrein* ou contemplation de l'être — à ne plus être que réflexion. Réflexion de l'être réel sur la surface unie de la conscience, et réflexion de l'intelligence sur ce reflet qu'elle prend pour objet (102).

Dans cette méta-physique héritée des Grecs, la conscience n'est rien autre qu'un *speculum*, un froid miroir qui remplit d'autant mieux sa fonction qu'il est plus impassible et plus neutre. A l'état pur, le connaître fait totalement abstraction du vouloir et du sentir, de la singularité et du dialogue. L'être réel reste étranger et insaisissable à l'esprit et l'intelligence juge de tout sans jamais rien posséder réellement (104, 92). Cette réduction de la connaissance à une « spéculation » qui ne reflète elle-même que le fantôme d'une réalité qui demeure hétérogène au moi pensant porte un nom dont elle se fait gloire, celui d'« intellectualisme » (183).

Chasteté ou frigidité ?

Pour Platon, l'objet corporel n'est en tant que tel aucunement intelligible. La corporéité ou « physicalité » est pour l'intelligence un obstacle à franchir, et ne lui est utile que dans la mesure où celle-ci peut s'en servir comme symbole ou stimulus de l'Idée, c'est-à-dire pour aller au delà.

L'esthétique et l'éthique elle-même s'en trouvent gauchies. La recherche de la Beauté concrète qui seule est enthousiasmante fait place

à la quête d'une Beauté éthérée à laquelle les sens n'ont plus part, et qui n'est plus qu'analogique et froide. La Beauté ainsi conçue impose une chasteté, disons, privative, qui consiste dans une abstinence ou négation des sens (130) et s'oppose comme une frigidité à l'amour qui naît de l'admiration érotique. En vertu d'une « méta-physique » qui ne voit dans le sensible que le côté matériel, cette chasteté porte paradoxalement sur l'amour sexué le même regard que la *libido* : elle n'aperçoit en la personne diversement sexuée que ce qui peut satisfaire la luxure. Cet égoïsme et cette bassesse lui ôtent la possibilité de jouir des créatures pour ce qu'elles sont réellement dans leur beauté. A la limite, la frigidité de pareille chasteté est celle de l'eunuque. Celle-ci est ridicule car elle vient non point de la vertu qui domine le désir mais de l'impuissance d'être à la hauteur du désir, et l'abstinence sexuelle motivée par la hantise du « méta-physique » n'est pas de meilleur aloi. Ces mœurs apparemment chastes ne sont que des eaux dormantes ; l'esprit reste élémentairement luxurieux, il parviendra à l'extrême vieillesse en gardant au fond de lui-même, après toute une vie d'ascèse et de mortifications, les mêmes désirs qu'en son adolescence. Heureux encore si, séduit par l'exemple des grands ascètes qu'il a pris pour modèles, il ne se donne pas l'illusion de les égaler en les copiant, et — qui pis est — ne s'est pas convaincu d'avoir gagné d'héroïques mérites par les pratiques masochistes d'une vertu auto-lésionniste (131-132).

Volupté ou luxure ?

Personne ne niera le caractère parfois trouble de la volupté. Mais cela suffit-il à la condamner et surtout à faire l'éloge d'une chasteté qui ne serait que renoncement à la volupté ? L'auteur ne le pense pas. La chasteté, rappelle-t-il avec force, est une vertu positive. Elle réside, dit-il, dans une authentique volupté capable de s'élever jusqu'aux transports du rapt et de l'extase la plus haute. Et c'est déprécier et avilir la chasteté que de lui donner pour raison d'être la négation de la volupté, car c'est méconnaître son mystère le plus intime (152).

L'erreur vient de ce que l'on identifie d'habitude la volupté à la luxure. Or il n'y a aucun rapport entre la volupté, qui prête à la Mystique son langage pour célébrer la pureté et l'extase, et la luxure qui l'exclut (152). Platon lui-même n'était pas loin de le soupçonner. Lorsqu'il parle non plus de l'amour au sens analogique mais de l'amour au sens propre, c'est-à-dire de celui auquel les sens ont part, il reconnaît que l'objet donne alors des ailes grâce à quoi l'on s'élève à une vue plus haute. Il sait bien que l'on se brûle les ailes à la flamme d'enthousiasme allumée par la vision érotique. Mais, fait-il observer, mieux vaut encore se brûler les ailes — de toute façon, elles repousseront ! — que de n'en avoir jamais eu en ne pratiquant qu'une chasteté vide et sans chaleur.

Le malheur est qu'il n'a pas saisi pourquoi. Il n'a pas perçu que ce qui enamoure vraiment, c'est la *personne* et non simplement le

côté matériel ou physique de l'objet sensible. Faute de quoi, son esprit n'a pu découvrir l'authentique chasteté à laquelle son génie aspirait (130).

L'amour qui, tout en reconnaissant au sensible une certaine spiritualité, accorde -- à la suite du Platon *deterior* du *Symposium* — à la vue et à l'ouïe une primauté sur le toucher et les autres sens en contact plus immédiat avec un concret réputé intelligiblement impur, ne peut voir tout au plus dans les personnes faites de chair et de sang que le simple truchement de la Beauté idéale à atteindre. Celles-ci font alors figure uniquement d'intermédiaires transitoires, de moyens à exploiter pour parvenir au but qui les dépasse, et l'on aboutit ainsi à Don Juan et à la luxure (136). La concupiscence, toute orientée vers les dehors ou l'aspect épidermique de l'objet aimé, est radicalement incapable d'y découvrir la présence d'une personne à admirer et aimer. Cette faiblesse dénoncée par les mystiques — et qui peut affecter jusqu'à l'esprit — n'est autre que la convoitise qui n'aperçoit dans l'être à aimer qu'un individu-objet à exploiter. Et c'est pourquoi la luxure est aux antipodes mêmes de l'Amour aussi bien que de la Chasteté (153).

Asexualisme et misogynisme de la méta-physique.

Le caractère irrémédiablement « spéculatif » de la méta-physique helléniste a donné naissance à un intellectualisme voué à l'asexualisme et à l'antiféminisme. La conscience ne peut être en effet le miroir neutre qu'exige cette méta-physique si, dans l'acte de connaissance, le sujet ne fait totalement abstraction de sa propre personne et de celle de son objet, et donc de la sensibilité et de la sexualité qui les qualifient l'un et l'autre (183). La relation sujet-objet, bien qu'elle ait son prototype et modèle dans la différenciation sexuelle, ne peut être qu'un rapport entre deux êtres sans visage et sans nom, entre lesquels il ne saurait y avoir de dialogue (184).

Le caractère « spéculatif » de cette connaissance abstraite entraîne le misogynisme. L'imagination et l'émotivité, qualités éminemment féminines, ruinent en effet la neutralité, norme de tout savoir « spéculatif ». L'adéquation à l'objet requiert du sujet une fermeté, privilège essentiellement masculin, qui seule permet lorsque la vérité est déplaisante d'accueillir l'objet tel qu'il est. Aussi Platon dans le *Symposium* insiste-t-il sur la nécessité de ce *self-control* ou impartialité. L'émotivité féminine lui paraît tellement la négation même — plus encore qu'un inconvénient ou un obstacle — de ce que requiert la conscience, que la femme se trouve exclue du savoir spéculatif (184).

Il n'est jusqu'au thème spécifique de la féminité qui ne reste étranger à l'hellénisme abstrait, incapable de comprendre une nature qui s'offre à nous dans l'acte vivant d'un « être-dans-le-monde » personnel et... conjugal (182-183). Dans l'hellénisme, les plus belles figures de femmes ne sont que le reflet de figures masculines. Elles ne servent qu'à mettre l'homme en valeur, aucune ne brille d'une lumière qui lui

soit propre. Leur beauté elle-même ne les personnalise pas. Toutes, y compris les déesses de l'Olympe, se ramènent à un dénominateur commun — la fidélité au mari, leur seigneur et maître — et sont plus ou moins interchangeables (185-186).

Absurde mais logique pour les Grecs, la Beauté féminine est d'autant plus parfaite qu'elle est plus épurée de sa féminité. Le plus apprécié dans la beauté des femmes c'est ce que l'on trouve à un plus haut degré de perfection chez les éphèbes, la symétrie et l'harmonie des proportions du corps. Chez eux les lignes sont plus pures et à la beauté des formes s'ajoute cet éclat de l'intelligence que Platon vient de dénier aux femmes et qui permet au philosophe de passer de la beauté charnelle des corps à la Beauté « idéale » : dans cet impossible passage, l'amour s'« idéalise » en changeant d'objet. L'intellectualisme méta-physique conduit ainsi tout droit à l'aberration homosexuelle des pédérastes. La féminité est absente du monde grec, et même de sa littérature érotique où la beauté féminine n'est représentée que sous l'aspect physique des corps en lesquels elle se matérialise. L'intérêt exclusivement à fleur de peau que l'on porte à la Femme que l'on chante n'est jamais, même quand il vibre le plus violemment, qu'un amour creux. Jamais il ne s'adresse à la personne (188).

L'hellénisme devra attendre Plotin pour qu'un de ses philosophes admire enfin, non plus uniquement l'aspect épidermique de la beauté corporelle, mais la Beauté même de la personne qui rayonne jusque dans le corps et confère à celui-ci sa beauté (197). Mais depuis deux siècles déjà le christianisme était né.

II

L'APPORT CHRETIEN

L'étrange est que la « Méta-physique » ait réussi non seulement à survivre jusqu'à nous mais à se présenter comme chrétienne et même comme requise par le christianisme et conforme à son génie, alors qu'il a été le premier à s'opposer à elle à cause de ce caractère abstrait.

Le christianisme, religion du Dieu incarné, a en effet spontanément compris qu'il n'y a pas à surmonter ou à dépasser la corporéité en direction d'on ne sait quelle stratosphère vers laquelle fuit la Méta-physique, mais à en saisir l'authentique valeur. Au vain mépris de la méta-physique pour la réalité physique, le christianisme oppose — au nom même de son expérience du Dieu visible et tangible et avec l'autorité d'un *sapio* fondé sur l'expérience concrète d'un monde renoué par l'incarnation rédemptrice du Christ — le fait que le sensible possède une dimension spirituelle (75). Il n'y a pas à éliminer ou à transcender le sensible, mais tout bonnement à voir plus outre dans les choses (66) que leur « physicalité » qui, loin d'en être le tout, n'est qu'un aspect ou une condition du sensible (71).

Une lente prise de conscience.

Il faudra toutefois attendre que la mentalité chrétienne atteigne une certaine maturité pour que l'ensemble des chrétiens et même des théologiens acquièrent une sensibilité suffisamment affinée pour comprendre le sensible (195). Jusque là les chrétiens continueront comme les Grecs de rejeter la Beauté sensible comme l'on rejette en bloc ce qui, face à l'éternel, est corruptible et caduc (104). L'équivoque s'est prolongée parce que l'on a cru que, par suite du péché originel, il ne peut plus y avoir — depuis la Chute — de véritable *intelligere* que détaché du sensible. Les Victorins eux-mêmes le pensaient encore, et saint Bernard ira jusqu'à considérer la Beauté comme dangereuse à cause du sensible qui y reste attaché (103).

L'influence franciscaine.

Ce sera l'honneur sinon le mérite de l'Ordre franciscain et de ses philosophes et théologiens, notamment de saint Bonaventure, d'avoir été suffisamment fidèles à l'Evangile et à la Bible pour récupérer la Beauté du monde sensible et reconnaître aux sens leur valeur spirituelle, leur restituant ainsi leur statut premier (104). Ils demeurent certes encore tributaires du vocabulaire courant qui dérive d'une autre philosophie qui ne correspond pas parfaitement à leur expérience mystique de la *mens* et se réfère à des « échelles » ou à des « itinéraires » qui laissent supposer une « montée » au delà du sensible. Mais ces expressions ne sont que des lapsus qui trahissent l'emprise sur le langage de l'habitude d'identifier inconsciemment le monde sensible à ce minimum « physique » auquel le réduisait un reste de gnosticisme larvé. Elles n'enlèvent rien à l'intuition qui leur a fait découvrir la valeur intrinsèquement spirituelle du sensible (103), à preuve cette réhabilitation du toucher chez les mystiques qui montre que tous les sens, y compris celui considéré comme le plus « grossier », participent à l'expérience sapientielle par excellence (15, 21) où dans la connaissance savoureuse de l'Être ils atteignent leur zénith (22).

Cette conception chrétienne des sens et du sensible, les Frères Mineurs la doivent à l'expérience de saint François. Guidé par la perspicacité de son amour du Christ rédempteur, il était allé droit au cœur même du problème et a été ainsi l'initiateur d'une Esthétique foncièrement chrétienne. Il n'a chanté si admirablement les créatures que parce qu'il les a vues atteindre tout leur éclat dans les personnes (119), et cela l'a amené à percevoir dans les êtres et les choses inanimées elles-mêmes l'individualité qui fait leur incomparable beauté. Pour lui il n'existe pas de Beauté générique ou impersonnelle, jamais il ne chante la Nature, mais Fra Sole, Sora Luna, etc. Ce ne sont pas là de simples personifications, il n'a que faire de procédés ou de figures de style. Il voit l'être des choses en Dieu, chacune en sa singularité, et c'est tout différent, car elles rayonnent alors de leur beauté propre qui fait la gloire et la joie de Dieu.

Cette beauté, rien ne peut la ternir aux yeux de qui sait regarder

les êtres et les choses à la lumière de Dieu. Le baiser de François au lépreux n'est pas un simple geste de pitié, si émouvant soit-il. N'eût-il été que cela, il ne dépasserait guère le niveau dérisoire de notre humaine philanthropie, et ne serait que l'extension à d'autres de notre pitié égoïste envers notre propre misère, c'est-à-dire un alterégoïsme dans lequel on n'a finalement pitié que de soi. Son baiser au lépreux était tout autre chose, un acte enthousiaste d'admiration caritative pour la personne réelle que, sous cette lèpre qui la défigurait, il découvrait dans sa beauté et pureté première qu'elle gardait aux yeux de Dieu. Le propre de la véritable charité, admirative par nature, n'est-il pas d'apercevoir les personnes dans la beauté qu'elles ont *ab aeterno*, à travers même la laideur qui « contriste un esprit immortel » (121) ? Le christianisme, ennemi-né de l'esthétisme qui en faisant de la Beauté quelque chose d'imaginaire réduit l'Amour à un *flatus vocis*, est l'allié naturel de l'Esthétique. Il lui apporte cette sensibilité nouvelle capable de voir plus outre, dont elle a besoin. Le baiser au lépreux en est l'exemple parfait. Loin de faire perdre à François son goût raffiné, ce joyeux et fervent baiser au lépreux le rend plus délicat. Affinement suprême d'un sens esthétique enfin purgé de cette superficialité qui trouvait repoussante la vue et l'odeur des lépreux (124).

François ne faisait que traduire en actes une vérité que les docteurs et les théologiens n'avaient peut-être pas encore élaborée mais qui dans le christianisme coule de source, à savoir, que la corporéité ou « physicalité » fait partie de la limite qui nous constitue chacun individuellement et nous relie à l'Être.⁶ Point n'est besoin de renier ou dépasser cette limite pour aller à Dieu, mais uniquement de ne jamais se comporter comme si le côté négatif de cette limite était le tout de la corporéité, ce qui serait une autre manière de la corrompre elle et nous. C'est cette leçon de François que ses fils ont comprise.

La doctrine biblique de la connaissance sensible.

Admirables en effet sont les êtres et les choses, mais leur Beauté ne se révèle que lorsqu'ils sont saisis *sub specie aeterni*, tels que Dieu les conçoit et les voit *ab aeterno* (84). Depuis la Chute nos sens ne sont plus hélas à la hauteur de cette Durée, qui est le Temps constitutif⁷ aux antipodes de notre temps dispersif qui dissipe l'être (79). Pour percevoir les choses à ce niveau, nos sens ont eux-mêmes besoin d'un véritable *re-surgere*. La Résurrection du Christ le leur apporte, mais cette rédemption ne peut les atteindre que si la *mens* participe à plein au mystère pascal, non par un simple *scio* mais par un *credo* qui débouche sur une véritable expérience, sans quoi il est vain de parler de Résurrection (75).

6. Cf. M.F. SCIACCA, *L'oscuramento dell'intelligenza*, Marzorati, Milan, 1970, pp. 20-27.

7. Ce Temps divin est synchronie par opposition à notre temps humain d'homme pécheurs qui est diachronie.

La « rédemption du sensible » tient donc à la qualité du regard ou du toucher, et celle-ci dépend finalement de notre état d'âme face à un monde qui ne lui est pas étranger. L'état d'âme n'est pas lui-même d'ordre purement subjectif, il fait partie de notre être-dans-le-monde. Et, réciproquement, le monde auquel nous sommes affrontés nous est plus ou moins opaque ou lumineux selon que nous sommes nous-mêmes ténèbres ou lumière (176). Or le christianisme est l'expérience privilégiée qui, en illuminant notre *mens*, rend à nos sens la perception de la réalité foncière du monde sensible. A ce titre, il est une révélation — celle du réel (177). Ce dé-voilement de la profondeur des choses « physiques » permet de saisir leur Beauté, et fait par conséquent rejeter la « méta-physique » et sa désastreuse distinction entre matériel et spirituel. La révélation du sensible suffit à balayer tout reste de dualisme, elle ouvre ainsi la voie d'accès à la *Sapientia*, connaissance expérientielle et savoureuse qui est l'authentique Philo-Sophie — la seule (71-72).

Cette révélation du sensible prend sa source dans la Bible. Pour les Grecs, la Nature — génératrice des hommes et des dieux — était première. Jaillie du Chaos primordial, elle précédait la Sagesse et était originellement *a-logos*, si bien que lorsqu'elle donnera naissance à la conscience celle-ci ne pourra être que spectatrice de l'être et que son rôle se bornera à le refléter passivement à la manière d'un miroir. Pour la Bible, par contre, la Sagesse est première, elle est créatrice d'être (183). Créatrice et non simple organisatrice du Cosmos, elle est l'horizon qui englobe et circonscrit le monde, et lui confère à la fois son être et son sens. Ainsi le monde, né de la Sagesse, est-il originellement un Paradis (179).

Toutefois, pour actuer ce sens, il fallait un sujet, et celui-ci est Adam. Mais ce sujet n'aurait pu lui-même devenir conscient si son moi n'avait trouvé, pour se saisir et s'exprimer, un toi qui lui répond, Eve. Son savoir est un savoir con-jugal et dialogal, il est « conscience », celle de deux êtres, Adam et Eve (179), et donc basé sur le couple.

Masculinité et féminité sont le double organe de l'être-en-acte de la conscience que Dieu a procuré au monde sensible en le centrant sur un couple (181). La Genèse oppose donc un démenti à la conception intellectualiste d'après laquelle la femme ne servirait qu'à engendrer (191). Elle met en lumière la réalité en laquelle la femme peut trouver son véritable achèvement au delà du statut « physique » auquel la réduit le péché (188). Retrouver ce sens du sexe et de la féminité fondé sur la Genèse, estompé par la Chute mais restitué par la Rédemption, c'est prendre conscience du christianisme (177-178). Masculinité et féminité sont les deux composantes fondamentales ou ontologiques (180) de l'être sensible aboutissant structurellement à la conscience de soi jusqu'en sa « terrénité » : conscience conceptuelle d'une part et lyrique de l'autre. Ce double regard donne une vue stéréoscopique du sensible, et permet d'en sonder le mystère et d'en découvrir la Beauté profonde (189).

La conceptualité masculine, toute de cohérence et d'équilibre, rend possible une explication limpide de l'être dans la prise de conscience de son principe. D'où le privilège attribué par le judaïsme à cette conceptualité par rapport au lyrisme féminin : Adam représente l'état d'équilibre normal de la conscience et de ce fait obtient sur Eve la prééminence que l'on sait. Mais cette priorité n'a rien à voir avec la conception grecque d'une âme à laquelle le sexe ou la sexualité seraient absolument étrangers, théorie reprise par Origène et qui sous une forme larvée n'est pas aujourd'hui sans garder encore un certain crédit (190-191).

Le lyrisme féminin, qui est l'autre forme de la conscience, peut par sa légèreté et sa souplesse constituer une faiblesse pour la conceptualité masculine et la faire tomber. Eve, en tant que créée après Adam et pour ainsi dire secondement, représente une possibilité de troubler et de rompre l'équilibre masculin, et sous cet aspect se révèle inférieure à l'homme. Mais sous un autre elle lui est bien supérieure (191). Quand, après la Chute, l'illusion d'un monde matériel prétendu « neutre » où la conceptualité masculine pourrait s'organiser en une logique scientifique à ras de terre séduit l'homme, la seule possibilité de surmonter cette illusion demeure Eve : la légèreté qui la fit tomber, elle et Adam, peut aussi lui permettre de se relever et de relever l'homme. Le mode lyrique et mystique de connaître incite la conscience à se laisser séduire par l'attraction de l'Absolu et à s'arracher au terre-à-terre du « physicalisme » pour atteindre les hauteurs du Réel : « Das Ewigweibliche zieht uns hinan », disait Goethe. Et c'est pourquoi la Rédemption est essentiellement féminine, croit pouvoir conclure Moretti-Costanzi.

Première par sa faculté lyrique d'aimer, de croire et d'intuire, la Femme révèle ici sa véritable Beauté et en fait éclater le sens, celui non pas d'une Beauté générique et conventionnelle mais d'une Beauté concrète et unique qui universalise à la fois et personnalise chacune avec son nom, son visage et son sexe. Dans la conception chrétienne, la féminité est tout ensemble ré-vélée et révélatrice (193-194).

III

FEMINITE ET CHRETIENNE

Mais, si le thème spécifique de la féminité est récupéré et sauvé par le christianisme, il faudra néanmoins attendre que le « sentir » s'affine suffisamment pour être capable de percevoir concrètement ce que la personne sexuellement qualifiée a d'unique et de comprendre la Beauté féminine individuelle. Alors seulement la femme ne sera plus abstraitement traitée comme un *corps*, mais concrètement appréciée comme *personne*. La sensibilité se réglant enfin elle-même de l'intérieur découvrira la Beauté tout court, dont la beauté plastique n'est que le dehors (195-196).

Un progressif affinement de la sensibilité chrétienne

Le plus ancien hymne à la Vierge Marie, l'*Hymne Acatiste*, la voit encore plus ou moins sous l'aspect d'une divinité de l'Olympe. Rufin et le Siléntiaire, si profondément chrétiens par ailleurs, aiment d'une manière qui n'est pas totalement libérée du paganisme et ne voient guère dans les femmes que le corps et l'excitation épidermique. Qu'il s'agisse de fidélité ou d'abstinence, on se réfère bien à ce qui doit être, mais sans toutefois le sentir ni l'éprouver. Bref, la sensibilité est encore proche de celle à laquelle Platon imposait dans le *Phèdre* la discipline de l'autorité hétérogène de la raison (196).

Au long des siècles, le regard peu à peu se christianisera et deviendra enfin assez clair pour illuminer la figure féminine et découvrir la grâce et sa beauté. Le nu physique païen ne sera plus alors qu'une chose trop sommaire et superficielle pour retenir le regard et susciter tentation ou désir (197). La chasteté n'apparaîtra plus comme une mortification mais comme la maîtrise des sens qui, parvenus au summum, recouvrent leur pureté édénique. L'amour passionnel, de plus en plus chaste à mesure que la conscience et les sens se christianisent, engendre alors une fidélité qui va de soi ainsi que la chasteté. Car les sens purifiés n'ont plus besoin d'une loi dictée du dehors par la raison : la loi est maintenant inscrite dans les sens eux-mêmes, rédimés et ressuscités par le Christ (196). Les sens et le sexe n'en sont pas pour autant à l'abri d'une nouvelle possibilité de chute, mais celle-ci se situe désormais plus haut, à une hauteur nouvelle qui approche celle du Paradis... perdu (197) et maintenant presque retrouvé.

Christianisme et amour chevaleresque de la Dame.

A la différence des austères paladins carolingiens, les chevaliers chrétiens déploieront haut dans le ciel leurs étendards portant la devise « Dieu et ma Dame », expression typique d'un christianisme révélateur de la féminité (197). L'amour chevaleresque de la Dame est la découverte dans le monde et la vie d'un idéal plus haut que l'égoïsme sensuel. C'est là ce qui sacrait et rachetait une caste de violents, et explique l'admiration de François pour les descendants « de prole militari ex paterna linea » (135).

Certains historiens⁸ trouveront probablement contestable l'aperçu historique que notre auteur trace de l'amour courtois, mais la visée qu'il attribue à ce dernier ne manque pas philosophiquement de fondement. Ces chevaliers dont l'héroïque courtoisie est fascinante tant s'y reflète, explique-t-il, l'ennoblissante vertu d'un amour sexuel chris-

8. Notamment Henri DAVENSON, *Les Troubadours*, Seuil, Paris, 1964, dont les vues et la synthèse diffèrent notablement de celles de notre auteur. On peut d'autant moins en faire fi que sous ce nom se cache discrètement un philosophe et historien de valeur.

tianisé font leur apparition dans la littérature lyrique en langue d'oc. Ils y prennent la relève des paladins devenus trop vieux jeu, survivront dans le roman alors que ceux-ci seront depuis longtemps oubliés, mais au temps de Sordello et de Dante auront disparu à leur tour de la mémoire du public.

Les légendes arthuriennes d'origine celtique⁹ chantées d'abord par les bardes de Cornouailles et d'Armorique furent reprises par les trouvères, tels Christian de Troyes, et répandues par eux après la conquête normande de l'Angleterre. Les romans de chevalerie, Tristan. Lancelot et le Graal, seront l'œuvre d'une France germanisée qui recréera les héros arthuriens mais les dotera d'une sensibilité germanique en laquelle on retrouve christianisé l'idéal de la « Dame » propitiatrice et sacrée des Germains qui dans les *Nibelungen* demeure encore païen (198).

Tristan aime Yseult « parce que c'est elle », c'est-à-dire parce qu'elle est pour lui le complément qu'appelle son propre moi, le « tu » qui seul lui est consubstantiel et de ce fait s'impose irrésistiblement au « moi ». La fatalité de leur amour et de leur union n'est autre que la nécessité même de l'être que chacun porte en soi et qui, en se révélant, les fixe inéluctablement en ce qu'ils sont authentiquement l'un et l'autre en dépit de l'inauthenticité de l'existence quotidienne. L'intensité même de leur passion érotique les pousse à renoncer spontanément aux moyens ordinaires de l'exprimer : l'épée qui les sépare l'un de l'autre sur la couche volontairement chaste les garde de tout ce qui par rapport à leur indissoluble union serait nécessairement caduc (199). C'est une autre que Tristan épousera, une autre Yseult qui lui rappellera l'unique Yseult et avec qui il vivra en frère. Et il mourra, le regard perdu entre ciel et mer, dans l'attente de la voile blanche, rappel et annonce de l'appel suprême de l'éternité (200).

Dans cette légende la Femme apparaît non plus comme une créature humaine mais comme une créature angélique, la « haulte Dame » que seuls peuvent approcher et servir les Chevaliers qui ont atteint la hauteur où elle peut se révéler à eux. Elle n'est pas l'Épouse de ce féal mais celle de son seigneur et maître. L'aimer en vrai chevalier, c'est la regarder en elle-même et pour elle-même mais surtout ne porter sur elle qu'un regard bannissant toute fin hétérogène, qui ferait d'elle un instrument ou un objet à exploiter. Aimer chevaleresquement c'est se purifier de tout sens « patho-logique » trop humain, c'est avant tout savoir sa « Dame » éternelle et donc possédable uniquement dans le Royaume où il n'est plus femme ni mari, c'est-à-dire de la manière que demande sa Beauté d'éternité (200-201).

9. A noter qu'Arthur, couronné roi à Londres entre le v^e et le vi^e siècle, était d'origine romaine.

La fidélité de l'amour chevaleresque

Il y a en cette réserve une fidélité dont les racines sont à chercher dans le ciel, à ce niveau contemplatif ou esthétique où se contracte entre deux êtres un engagement qui décide pour toujours du moi et du toi. Ce regard contemplatif qui découvre le toi révèle au moi son propre sens. Par fidélité à soi-même et à l'être aimé, l'être aimant ne peut que se vouer pour la « Dame » de ses pensées à de hauts faits qui l'élèvent à la hauteur où il aperçoit son amour. Ceux-ci à leur tour invitent l'aimée à se maintenir ou se hausser au niveau où son admirateur la voit, elle découvre en ce regard d'admiration sa propre raison d'être et mettra désormais son honneur à être à la hauteur des hauts faits que son chevalier accomplit pour elle et en son nom (139).

Fidélité plus haute que celle de qui n'est fidèle que par vertu, au sens courant du terme. Pour celui-ci la vertu se réduit à la lutte contre les « sens tentateurs », il reste un sensuel qui ignore la spiritualité des sens dont naît la véritable fidélité, et ne connaît rien à la fidélité et à ce qui en est l'objet. Fidélité malgré nous, comme le choix ontologique dont elle découle. Même le rejet de la personne aimée ne peut jamais parvenir à éliminer de la pensée et de la sensibilité la personne aimée, et les sens restent eux-mêmes inéluctablement fermés à toute autre même si on l'estime infiniment plus et que l'on veuille l'aimer. Fidélité empreinte aussi de cette douleur dont la poésie érotique est pleine et qui, liée à une foi donnée qui élève bien au-dessus de l'hédonisme gnoséologique, surpasse tout le plaisir que celui-ci peut offrir (138).

En dépit de leurs écarts, la fidélité des chevaliers à la Dame qu'ils ont entrevue constituée *ab aeterno* dans la sensibilité de son sexe a été l'âme de la chevalerie (140). Ils ont eu en leur Dame la vision chrétienne de la Beauté qui embellit et ennoblit le monde — un monde créé par Dieu pour cette rencontre et digne de leur amour — et pour eux en faisait de nouveau un Eden (143, 145). En sublimant ce qui de soi est déjà sublime, les Croisés ne volatilisaient aucunement leur propre Erôs, ils l'affinaient. Ils s'en allaient au loin guerroyer et risquer leur vie pour la Justice et la Foi en ayant au cœur l'image de leur Dame, et la distance que l'espace et le temps mettaient entre elle et eux rendait plus vive sa présence. Cette présence toute chaste s'inscrivait chaque jour un peu plus dans l'éternel. Ils la retrouvaient à chaque étape, les attendant immuable et sereine dans un ciel plein d'étoiles (139).

Amour courtois et mariage.

Cet amour inspiré par la Beauté de la Dame peut certes dégénérer jusqu'à discréditer et profaner le mariage, mais de soi il en indique et en incarne en quelque sorte le sens le plus authentiquement chrétien, au point que saint Bonaventure lui fait l'honneur de lui emprunter une expression caractéristique pour expliquer le lien matrimonial. Traitant du caractère sacramentel du mariage chrétien, il se réfère à l'« amor singularis in quo non communicat alienus », et

ajoute : « Homo invenit in muliere aliquam complacentiam quam nunquam posset in alia invenire », IV Sent., d 36, a 2, q 2, et d 33, a 1, q 2 (201).

Mais il est le seul grand scolastique à rendre au mariage l'hommage d'inclure l'amour chevaleresque. Le Supplément de la IIIa Pars de la *Somme Théologique* de saint Thomas donne un son de cloche différent, et la doctrine que l'amour n'est pas requis pour la sacramentalité du mariage a rencontré plus d'écho chez les théologiens et les canonistes que celle de Bonaventure. La chose se comprend, l'intellectualisme grec et le légalisme romain, à l'école desquels le christianisme en sa jeunesse avait appris à s'exprimer et à s'organiser, ne lui permettaient guère de se reconnaître en cet amour chevaleresque et d'en assumer la paternité (201-202). Les graves docteurs qui, pour plus de commodité, avaient ramené le mariage à une sorte de contrat notarié ne savaient déjà que faire de l'amour, qui n'est pas inventorié et ne peut donc figurer noir sur blanc dans un acte notarial. L'amour courtois ne pouvait que leur paraître un anarchisme immoral. A la sensibilité plus raffinée jaillie du christianisme, ils opposaient — et finirent par imposer — la conception vulgaire à peine épurée du paganisme. Aristote fit loi avec sa théorie d'une sensibilité brute que l'homme partagerait avec la bête.

L'intellectualisme grec et le légalisme romain entreprirent contre l'amour courtois, confondu volontairement ou non avec le catharisme, une guerre qui se prétendait une croisade mais était en fait — au dire de notre auteur — une guerre impie. Cette sensibilité de qualité, révélatrice de la Beauté féminine, fut accusée d'être une sensualité hédoniste. On condamna l'amour courtois, soupçonné de donner à la Dame une place qui n'appartient qu'à Dieu. Les juges et l'accusation ne se sont même pas demandé s'ils ne mettaient pas du coup les deux amours — l'amour de Dieu et l'amour humain — sur le même plan. Faire ainsi de Dieu non pas la norme mais l'objet d'un amour humain n'était-ce pas là se faire de lui une conception étrangement anthropomorphique et païenne qui rejoint la sensualité hédoniste qui s'exprimait en plein XIII^e siècle dans le *Roman de la Rose* ?... à cette différence près que les amants de Guillaume de Lorris gardaient tout au moins du christianisme la « courtoisie » à l'égard de la Dame et une certaine qualité de l'amour (202).

Le « Dolce stilnuovo ».

De cette condamnation de l'amour courtois par les théologiens et les canonistes s'en est suivi chez les poètes du *Dolce stilnuovo* le douloureux conflit intime entre une expérience vécue mais non admise et une doctrine pseudo-philosophique qui ne répond pas à la réalité que l'on sent et comprend. Les tourments de Pétrarque sont connus. Dante, Guido Calvacanti et autres sentaient en chrétiens mais pensaient en aristotéliens : ils condamnaient en philosophie cette sensibilité et cet amour qui dans la vie les avaient ennoblis et élevés au-dessus du *vulgum pecus*.

Des protestations ne cessèrent toutefois de s'élever, basées surtout sur l'expérience esthétique, contre cette fausse autorité d'une intelligence doctrinaire. Et cela est extrêmement significatif, même si ces protestations ne manquaient pas parfois de candeur. Jacopo se déclarait prêt à renoncer au Paradis que lui présentait une pensée spéculative blafarde contraire à l'expérience qui le lui faisait désirer, car il ne pouvait reconnaître en ce Paradis celui auquel il aspirait. Guido Guinizelli s'excusait d'avoir aimé de manière impie, mais faisait observer astucieusement que celle qu'il aimait avait tout d'un ange du Royaume. Leur manière raffinée de sentir et d'aimer n'était pas un vain mot ni un jeu, c'était pour eux une réalité qu'ils vivaient et qui démentait une pensée abstraite incapable d'être adéquate au réel en ce qu'il a de plus haut (203).

IV

ART, CONTEMPLATION ET NATURE

Le propre des sens est de détecter la Beauté concrète (94). Dans la mesure où elle est une onto-logie, l'esthétique part d'une réalité de l'expérience fondamentale du Beau objectif. Plus encore que « Kalo-logie », elle est « Kalo-sophie », sagesse du Beau (95). Le Beau objectif ne se perçoit en effet que dans la lumière qui vient de Dieu et dissipe les ombres « physiques » : il se détache sur l'horizon d'où rayonne cette lumière (99). Regarder d'un œil d'artiste, c'est fixer son regard sur cet horizon où la Nature apparaît et nous attire dans son authenticité la plus haute (101).

Esthétique et contemplation.

L'expérience esthétique est donc primordialement contemplation (105). Idéaliser un être n'est pas l'embellir, c'est le voir non plus dans son ombre « phénoménale » illusoire et trompeuse mais dans sa clarté originelle (109), dans l'Idée créatrice où éclate son intelligibilité et dont la réalité terrestre n'est que l'ébauche (101). L'intelligence dépasse le point mort qu'est le plan de la banalité quotidienne pour atteindre cette plénitude d'actuation où, en rejoignant son Principe ou *Grund*, elle se situe dans l'éternel et devient enfin réellement intelligente (102). L'expérience esthétique est donc une ré-surrection, une rédemption de la Nature et du moi, qui ne se différencie pas de la sainteté réintégratrice (109).

L'activité artistique consiste à exprimer ensuite concrètement ce qu'aperçoit un moi dont le regard contemplatif atteint dans sa beauté l'être véritable de la Nature et du moi (104). Tout en dépassant la vision ordinaire des choses, l'art demeure encore inférieur à la vue qu'il a de leur réalité, mais il n'en atteste pas moins ce qu'est finalement le réel. A ce titre, il fait partie intégrante de la philo-sophie, mieux, il est

lui-même philo-Sophie (106). A cause de la pesanteur des moyens matériels qu'il est obligé d'employer, le « produire » artistique n'est jamais totalement à la hauteur du « voir » contemplatif. Mais s'il y a entre art et contemplation une différence, il n'existe entre eux ni rupture ni opposition (109, 102). Inférieur à la contemplation, l'art l'est surtout à cause de tout ce qu'il reste en lui d'activité subjective. Il faut que le sujet s'annule dans l'objet, disait Schopenhauer. Mais cette annihilation, loin d'être celle du sujet, n'est que celle de sa limite phénoménale et donc libération et ouverture du moi, c'est-à-dire « restitution » du sujet en son intégrité première (109).

Quand l'artiste est ainsi devenu lui-même, sa nouvelle sensibilité pourra se laisser suggérer des thèmes mais les transfigurera en les faisant siens. car elle retrouvera l'intelligibilité et la beauté que les êtres et les choses ont dans la pure lumière de l'Idée créatrice tout en gardant leur enracinement terrestre. L'art religieux lui-même n'est authentiquement vrai que lorsque, en certains thèmes, il laisse vibrer la sensibilité érotique de l'amour courtois en tout ce qu'elle a de sacré et de sublime. Les peintres n'ont pu peindre certaines Madones que parce qu'ils étaient inspirés par l'angélique visage d'une jeune fille ou femme aimée. Qui n'a vu briller dans le visage d'une Madone le regard et le sourire de la Dame aimée à son chevalier n'est pas qualifié pour parler de certains thèmes, en tout cas il n'a sûrement pas le droit de parler art (204).

Personne et paysage.

C'est la personne qui est l'objet et le terme de l'admiration et de l'amour, et fait la beauté même de l'univers (119). Le Beau n'est autre que la Nature devenue enfin totalement elle-même en entrant en rapport avec les personnes. Car elles font partie d'elle (118), et elle est elle-même le milieu où leur beauté s'épanouit (125). C'est pourquoi les Madones dans les musées ont un air absent : elles sont des « personnes déplacées » qui réclament leur *Sitz im Leben*, le pays dont leur regard garde la nostalgie et loin duquel leur beauté se perd (118, 107).

Réciproquement la beauté objective de la Nature requiert pour éclore la participation d'une intelligence. Le rôle de l'intelligence sensible est de dissiper la brume qui voile l'éclat du Beau (133) et ne le laisse apparaître qu'en de fugitifs moments comme une passagère éclaircie, ou plutôt ce rôle est de nous faire dépasser le ciel bas et retrouver la Beauté qui brille là-haut pure et sereine (115). La contemplation de l'artiste est le regard de l'amour courtois dont la pureté donne à la sensibilité de retrouver la création édénique. L'art est fixateur de cette vision fugitive où le moi découvre l'Eve qui est son toi (133). Même la caricature, lorsqu'elle est œuvre d'art, est révélatrice du Beau en soulignant la difformité de la personne par rapport, non point au type statistiquement normal, mais à ce qu'elle est appelée à être et qui déjà perce sous son comportement de *natura lapsa* (123).

Du paysage que les Madones ombriennes ont rendu immortel, Carducci disait que celles-ci s'y promenaient. Il avait compris que le trône de la Madone céleste ne peut avoir pour piédestal qu'un monde déjà mis en harmonie avec Elle par la présence et le sourire des madones terrestres qui s'y promènent, sans elles le nom même de « Madone » n'évoquerait rien (204-205). Mais oui, les madones se promènent sur notre terre, et le Pérugin les y a vues descendre avec l'Enfant. Où et quand ? demandera-t-on. Question à laquelle on ne peut répondre, car la rencontre est toujours imprévisible et strictement personnelle. Mais pour qui les a vues dans l'harmonie du paysage, en cette Ombrie où l'on respire encore l'air franciscain, le ciel de la Foi ne s'est pas obscurci sur la *rosea traccia* des monts où elles se promenaient (205).

V

EROTISME ET CHASTETE

Ainsi est né du christianisme un art, une poésie, qui exprime la façon nouvelle de sentir, de comprendre et d'aimer. En représentant la Madone sous les traits embellis de la femme aimée, les peintres ne défiguraient pas le visage de celle-ci en l'idéalisant. Ils ne faisaient que lui rendre sa beauté première, et ils en avaient conscience, en l'intégrant à un monde racheté (125).

Sexe et sexualité.

Le propre de l'artiste chrétien a été, dit Foscola, de « restituer à la Vénus Céleste, avec son voile de pureté, l'Amour qui en Grèce était nu, et nu à Rome » (126), réhabilitant ainsi le sexe avili par le dualisme païen. Le privilège du christianisme est de faire re-découvrir que le sexe est constitutif de toute personne portant un nom et ayant un visage. L'attrait d'un être pour un autre diversement sexué est lui-même un amour sexué, un amour qui passe par le sexe mais a pour objet la personne.

Le nu païen, en focalisant toute l'attention sur le côté purement physiologique du sexe, empêche de découvrir la personne sans laquelle le sexe perd lui-même sa valeur. S'arrêter au niveau somatique, c'est ruiner ce qui rend le sexe authentiquement admirable. Il faut dépasser ce seuil pour récupérer le sexe et libérer les mots -- « sexe », « sexualité », « sexué », « sexuel », etc. — du sens équivoque que le dualisme méta-physique leur a donné. Cela ne se peut que par un assainissement intérieur qui restitue les personnes dans tout l'éclat de leur être personnel authentiquement sexué (127), et fait de la *copula* le *spirituale opus* que reconnaissaient en elle les Pères de l'Eglise, la joyeuse effusion caritative qui jette le moi authentique dans les bras de son propre toi, et dont la bénédiction nuptiale n'hé-

site pas à affirmer : « Ea benedictione donatur quae sola nec per originalis peccati pocnam nec per diluvii est ablata sententiam » (128).

La *libido* découle d'une vue trop courte qui, faute d'avoir franchi ce seuil, donne naissance à la concupiscence, c'est-à-dire à la convoitise égoïste. C'est pour avoir partagé cette myopie qu'Origène, cherchant à échapper à cette concupiscence, s'émascula. Le dualisme helléniste lui barrait l'*ascensus* esthétique-érotique par lequel on peut atteindre à la chasteté positive révélatrice de ce que le sexe a de noble, et ne lui laissait d'autre choix qu'une chasteté purement négative destructrice du sexe (127).

Sexualité et chasteté.

Le mérite de l'amour courtois est d'avoir compris non seulement que la chasteté est compatible avec la vraie sexualité mais qu'elle lui est spontanément conjointe. L'amour de charité a dans l'amour sexuel un allié naturel (128). « De l'Amour est née la Chasteté, et qui met en lui ses pensées ne peut céder à l'emprise du Mal », disait Guizinelli avec les troubadours.

Le monde n'est admirable que grâce à cette *gentilezza* à l'égard de la Dame dont la Beauté induit le preux chevalier à éviter le vice et suivre la vertu. L'influence de Platon et de sa descendance alexandrine a pénétré par mille canaux dans le monde médiéval de la chevalerie, mais cela ne doit pas nous donner le change : rien n'est aussi peu platonicien que l'amour courtois, seules les expressions le sont (129). La chasteté née de l'amour sexué est tout autre que la chasteté négative ou celle qui résulte du fait que l'amour changeant de direction s'est fait abstrait et analogique. L'amour sexué est de soi pur et vertueux, car la sensibilité nouvelle hausse les amants au-dessus du niveau où les êtres ne se touchent que par le dehors et ne sont l'un pour l'autre qu'instrument ou objet de plaisir (130). L'amour sexué requiert la purification de tout égoïsme et, du coup, élimine la libido trouble qui produit la luxure qui avilit la Femme. Le plaisir cède la place à une pure joie, celle d'une admiration toute chaste en son ardeur pour la « Dame » vue enfin dans la conjugalité structurale d'avant le péché (158, 151).

Amour sexuel et charité universelle.

La chasteté ne diffère-t-elle pas parfois de l'amour proprement dit, c'est-à-dire de l'amour sexué ? Quel est le rapport de celui-ci avec la Charité ? La charité, répond notre auteur, n'existerait pas si son universalisme ne tenait compte des différences qui font de chacun une personne distincte et complémentaire. La charité universelle n'interdit pas au moi, caractérisé par son sexe, d'entrevoir le toi diversement sexué qui lui répond. La vue du toi complémentaire en faisant sentir combien celui-ci en sa singularité est irremplaçable permet de mieux comprendre que tous ont chacun à sa manière quelque chose d'admirable et d'aimable (148). L'*Amor singularis* se situe de façon homo-

gène dans l'orbite de la *Caritas universalis*, et c'est à la flamme d'un *cor gentile* que s'allume lui-même l'amour plus vaste qui fait aimer tous les hommes comme des frères (149), tant la chasteté de l'amour sexué est de soi caritative (150).

Erotisme, volupté et luxure.

La tare du dualisme païen est de confondre la passion érotique avec le désir, et la volupté avec la luxure. La confusion demeure et l'honnêteté demande que, avant de condamner au nom d'une chasteté négative la passion érotique, on s'assure qu'on ne commet pas une méprise (158).

Le frémissement voluptueux de la passion érotique fourmille de mille significations mystérieuses, indices d'une grandeur. Alors que la concupiscence cherche et trouve son apaisement dans l'objet possédé et qu'ensuite le désir meurt, la passion érotique ne peut trouver sa satisfaction dans l'objet de son amour : il n'en est aucun qui puisse combler l'infini de son désir, tant elle les dépasse tous. La passion érotique, en ce sens, est toujours désespérée, à mesure qu'elle avance vers son objet celui-ci se dérobe l'entraînant toujours plus loin... plus haut (158). Jusque dans l'étreinte, l'aimée reste au delà dans l'inaccessible Beauté, si bien que tous les tourments des amants pour atteindre l'absolu sont finalement pour rien », l'objet visé reste toujours hors de portée de la passion (159). Le paradoxe de la passion érotique est d'être sans objet ici-bas, elle vise trop haut.

Mais cet échec, en même temps qu'expérience vécue et douloureuse des limites d'un monde marqué par le péché, est une victoire. Il est la réaffirmation du Paradis dont on redécouvre le signe en l'étoile de Vénus, l'étoile du matin. Les bas-fonds d'ici-bas ne permettent pas d'y parvenir et c'est pourquoi la volupté est douleur. Douleur fascinante qui cherche désespérément un soulagement dans la dissolution du moi qui tout ensemble exulte et souffre à en mourir (152). L'ouragan de la passion érotique provoque une éclaircie, l'horizon se dégage laissant entrevoir le ciel auquel aspire l'Amour en quête d'éternité. Et c'est alors pour lui la découverte de sa Réalité véritable, celle d'un Amour dont la patrie est le Ciel où « l'on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel » (160, 159). La volupté se révèle à terme aspiration à la chasteté parfaite.

Elle en est, en un certain sens, le premier stade pour les amants sensibilisés au monde mystérieux de l'Amour. La volupté qu'ils ressentent et recherchent, ils la sentent diffuse en ce ciel où leur est apparue l'étoile de Vénus et où leur amour voudrait établir sa demeure (169, 153). C'est pourquoi la Mystique fait spontanément appel aux images allusives de la volupté. Elle n'aurait pas fait couramment usage du langage érotique — dont elle a tiré toute une symbolique qui serait profanatrice si elle n'avait eu conscience d'une profonde affinité avec l'Érotique — si la volupté n'était pas à même d'amener au « Je meurs de ne pas mourir » et d'aboutir à l'extase libératrice de sainte Thérèse d'Avila (168).

On comprend alors comment regarder la célèbre statue de *sainte Thérèse en extase*. Le rapt voluptueux n'est pas une contrefaçon du rapt mystique, il en est au contraire l'annonce et le présage en même temps que l'expression terrestre. Il est la réalisation de ce que, au niveau d'une sensibilité et d'un monde concret réintégrés et non point rejetés ni même dépassés, doit être le rapt d'amour (168). La statue n'a rien d'équivoque, la chaste extase des saints n'est pas un défoulement sexuel sublimé. Les deux excès inverses d'une Mystique dissimulant une libido rentrée mais aucunement assouvie ni apaisée, et d'une Mystique rejetant la passion érotique parce qu'elle récuse le monde des sens, proviennent l'un et l'autre d'une seule et même erreur — celle d'entendre le monde uniquement *materialiter*, ce qui est fermer la porte aux « sens spirituels » dont parle saint Bonaventure, et à la compréhension de la Mystique (169).

L'ETOILE DE VENUS

Leur folie d'amour qui, humainement parlant, ne tend à rien fait des amants d'admirables témoins. Leur refus des valeurs banales démontre une possibilité plus haute, il atteste la transcendance de l'Amour sensible. Si la capacité de discourir avec bon sens de la transcendance fait le philosophe, celui-ci ne s'étonnera donc pas de rencontrer à ce niveau les amants. Pour eux, cette transcendance est l'étoile qui guide leur vie.

L'étoile du matin.

La beauté unique de la personne aimée est si pure que l'homme vil ne peut l'approcher ni la regarder fixement. Aussi est-ce spontanément que la langue érotique compare la « Dame » aimée à une étoile, l'étoile de Vénus, la chaste « étoile du matin », qui réapparaît sereine « étoile du soir », témoin de ce matin du monde où tous les êtres brillaient d'une pureté édénique que l'on ne retrouvera que le soir, une fois le jour consumé (151).

D'où les pleurs d'une fiancée le matin du mariage. Pleurs non de joie ni de douleur mais de regret, regret d'un bel Amour qu'elle craint de dévaluer, appréhension de déchoir. A moins qu'elle n'ait conscience d'un plus haut sacrifice, le mariage ne peut que lui paraître dérisoire par rapport à son Amour. Tendus vers une « connaissance » l'un de l'autre qui requiert un saut qualitatif, les amants sentent leur impossible vocation conjointe les appeler infiniment plus haut que le banal quotidien où leur commun Amour risque de se flétrir et de se perdre. Ils témoignent par là de la possibilité maximale de la « con-science » (160-161).

D'où aussi parfois dans la jeunesse un refus de l'existence pouvant aller jusqu'à la tentation du suicide. Ils pressentent avec anxiété dans les années à venir une dégradation ou une profanation de ce pur Amour, étoile de leur vie. Ils redoutent que la vie ne déflöre la Beauté qu'ils admirent et à laquelle ils se voudraient fidèles¹⁰ dans un toujours qui transcende le temps. Et, avant même d'y entrer, ils récusent le temps qui menace de souiller leur véritable Amour et de n'en faire que le premier d'une chaîne d'on ne sait combien d'amours vulgaires (153, 151).

Le ravissement qui ne reviendra jamais plus.

S'appelant l'un l'autre des bords opposés du gouffre, de cette transcendence de l'Amour qui en les séparant les unit, les amants sentent en même temps se creuser sous leurs pas un abîme et se produire comme une lévitation des sens. Instant unique d'une étreinte, qui ne peut se répéter (162).

Il est des événements dont on sent clairement qu'ils ne reviendront jamais plus, non qu'ils soient éphémères mais leur qualité est telle qu'elle les rend hétérogènes et étrangers au temps plat de l'existence quotidienne. Ces instants fugitifs ne se peuvent mesurer qu'à l'éternité, ce sont des moments privilégiés qui ne peuvent trouver de permanence qu'au niveau du Temps substantiel qui ne passe pas (162). Ils sont comme les instants témoins de la transcendence du Temps véritable reconnaissable à cette intensité différente de celle des heures et des jours où ils s'insèrent et par laquelle ils se trouvent comme récupérés et réhabilités.

Dire de la beauté d'un ravissement ou d'une vision qu'elle ne reviendra jamais plus, c'est reconnaître en cet événement quelque chose qui lui est propre mais se situe au delà de la zone où la chose qui passe peut se reproduire. Dans la situation qui ne peut se représenter, c'est la présence de la *personne* qui est apparue et par son apparition a constitué l'événement et découvert à l'amant ce qu'elle a d'unique, ce qu'elle est en soi (163). Désormais celui-ci sait que la Beauté pour laquelle il brûle n'est pas un corps appelé à tomber en poussière, mais une personne dont l'être transcende la terre des cimetières et dont le « lieu » véritable est le ciel dans lequel avant l'aube même de la création s'est allumée l'étoile de Vénus (164).

Le témoignage de l'aberration sexuelle

Grande est alors la tentation de prolonger ou de reproduire à sa guise, par le conditionnement des réflexes ou les perversions de

10. Il se mêle parfois beaucoup d'égoïsme à cette crainte d'une déception. C'est une sottise en même temps qu'une profanation que de désirer pour soi — c'est-à-dire pour un *ego* misérable uniquement désireux d'en jouir — une perfection à laquelle on est soi-même fort loin de contribuer. Dans la mesure où elle ne sert qu'à nous enorgueillir ou à jouir, cette prétendue perfection perd tout titre à constituer une valeur (154).

l'hallucination, l'instant privilégié qui n'est donné que par grâce en des moments qui ne peuvent se répéter. Mais cette tentation est dangereuse à l'extrême (157).

Le suicide d'un couple d'amants auquel aboutit par consentement mutuel la passion qui veut éterniser l'instant en est un exemple tragique. L'homicide qu'il comporte suscite souvent l'indulgence, parce qu'il est un crime commis sous l'emprise de la passion. Il est pourtant bien pis qu'un homicide, un « personnicide » : le meurtre de la *personne*. La passion, loin de vouloir le bien de l'autre, ne veut de lui que la réalisation de la « personne » que semble exiger la nôtre. Lorsque les fins propres de la personne du conjoint s'avèrent hétérogènes à l'être-pour-moi que notre passion réclame de lui, la passion aveugle ne trouve d'autre issue que de lui imposer d'être conforme à notre désir. Elle exige qu'il abdique sa propre personnalité et, s'il s'y refuse, la tue. Ces crimes passionnels ne sont pas des « crimes d'amour » mais de purs crimes d'égoïsme : on tue l'autre pour empêcher à jamais sa personne de se réaliser et d'être authentiquement elle-même. Le moi tue le toi parce qu'il le voulait « moi ». Les aberrations sexuelles et les perversions hallucinantes ne peuvent aboutir qu'à un abîme sans issue,¹¹ comme en témoigne celle des amants qui jusque dans la tombe se tiennent par la main (156).

Et cependant, ce point de dégradation — aux antipodes de la hauteur à laquelle la passion n'a pas su atteindre ou se maintenir — témoigne encore de la réalité des cimes auxquelles l'amour est appelé. Ou bien le vice demeure et la passion elle-même le brûlera et le réduira en cendres, ou bien la « réminiscence » des cimes renaît et triomphera des perversions non point en détruisant mais en ravivant la passion érotique dans toute sa pureté et en l'orientant vers le ciel, lieu véritable des vrais amants (156).

L'étoile du soir.

L'enchantement de la Beauté érotique aura bien été pour certains l'invitation à une perfection à deux, mais la vie n'aura pas répondu à la hauteur de leur exigence. Ils n'ont pas tardé à s'apercevoir que l'être aimé n'était pas l'« être angélique » qu'ils avaient cru mais une pauvre créature aux mêmes défauts et faiblesses qu'eux. Face au démenti infligé par la réalité, leur désillusion a été telle que la chaste pureté de l'amour sexué n'est plus pour eux qu'un *sospiro acerbo*, l'amère nostalgie des cimes entrevues (154).

Heureux, par contre, ceux à qui l'étoile de Vénus, réapparaissant dans la sérénité du soir, fait retrouver inaltérée la Beauté dont l'étoile du berger était le présage et l'annonce. Il n'est plus parfaite récu-

11. L'art sacré n'est pas lui-même exempt de ces aberrations, témoin les contorsions de certains crucifix ou de certaines « Flagellations ». Le péril, on le voit, vient de haut.

pération du Beau que ce *memento*. « Sauve-nous toi et moi », signifie-t-il, « en te maintenant à cette hauteur où je t'ai connue et qui m'a aidé à me maintenir moi-même à ce niveau qui est le tien ! » (155). La distance que la mort a peut-être déjà mise entre les amants est comme celle que les amants d'autrefois mettaient entre eux : loin de les séparer, elle les unit l'un et l'autre pour l'éternité (154).

Même ceux qui ont été déçus en leur amour s'aperçoivent, lorsque paraît l'étoile du soir, qu'ils n'ont pas été totalement leurrés par la vie. Le regard qui fut capable de s'entrouvrir en de rares et courts instants sur ce Paradis et de le désirer ne saurait s'éteindre, même s'il a péché. La réminiscence qui fait revivre l'instant qui ne devait jamais plus se reproduire est le privilège de l'âge où la mémoire des souvenirs se défait pour laisser poindre à l'horizon cette « ultériorité »¹² des êtres que nous étions appelés à atteindre et qui nous comblera de tout ce qu'il manquait à notre amour (172, 163). Cette prérogative de la vieillesse de voir et de saisir le monde sans le contaminer par la convoitise permet de le découvrir tel qu'il est au plus profond de lui-même, c'est-à-dire originellement pur et innocent. La réminiscence de l'étoile du matin qui — même quand on se laissait éblouir par l'éclat de stars plus brillantes — aidait tout au long de la vie à faire le point, dissipe à cette heure le voile épais d'une mémoire faite de leur souvenir. Leur perte restitue ce qui demeure éternellement d'un passé qui n'est pas entièrement défait ni éteint. Cette réminiscence récupère ce que l'on croyait perdu. Et ce que l'on prend tout d'abord pour une simple reviviscence du passé se révèle être une véritable résurrection, elle confère à l'amour disparu la vie plus haute dont on avait rêvé. En l'ultime attente où l'on n'attend plus rien de la vie, on voit ré-émerger le paysage de la patrie véritable de notre amour et se profiler la Réalité dans sa clarté première (169-171).

VII

CONCLUSION

La leçon de l'histoire.

La morale de ces faits dont l'histoire est jalonnée est que nos sens émoussés par le péché ont besoin d'une sensibilité nouvelle à charge esthétique plus intense pour ne pas contaminer la Beauté du monde sensible et ne point s'enliser dans la corruption qu'ils créent.

Cette sensibilité esthétique plus vive et plus pure, le Christ fait chair et ressuscité nous l'apporte en sa Résurrection qui, dans la mesure où elle devient nôtre, nous restitue le monde sensible dans

12. L'homme voit alors « plus outre dans la chose » dirait Montaigne, « outre l'ordinaire » et non point au delà de la chose.

sa substantielle et concrète Beauté (165). Il se peut que le « cor gentile », après la perception initiale qui lui apporte le *sapio* de la Foi, ne devienne pas encore un « cœur pur ». Mais la connaissance qu'il a du Christ incarné et ressuscité suffit déjà à l'empêcher de croire à un monde exclusivement et grossièrement « physique » qui ne laisse aucune place à la Foi. Ce que ce dernier relègue au rang des contes de fées est dorénavant pour le « cor gentile » une vérité des plus évidentes sans laquelle il ne saurait y avoir d'intelligence du sensible. En cela le « cor gentile » a l'appui de la *mens*, qui sur ce point ne diffère pas de lui, car elle saurait moins encore que lui trouver son *ubi consistam* dans le dualisme d'un gnoséologisme « extérioriste » (166).

L'existence terrestre est pour l'homme une limite qui n'est pas un terme mais un commencement. La passion érotique le devine d'instinct : en ne se proposant jamais d'objet qu'elle puisse humainement atteindre, elle permet de conserver inaltérable — même si elle se brûle les ailes — la haute espérance de soi-même (166). Dans la vie, l'ultime paradoxe est que le trop tard coïncide avec la récupération de soi et de tout ce qui fut réellement notre raison de vivre, si bien que l'être-pour-la-mort est la véritable consécration de la vie et son salut. La diminution du moi physique ou épidermique permet au moi profond d'émerger et d'entrevoir — au bout, pour ainsi dire, de soi-même — d'innombrables perspectives qui s'ouvrent sur une volupté enfin revenue de ses errements et de sa dispersion et purifiée de toute scorie « physicaliste » (168).

Marguerite de Cortone.

Les premiers biographes de saint François d'Assise n'avaient donc théologiquement pas tort de souligner si fortement sa *curialitas*, la « courtoisie » de son cœur chevaleresque. Caractéristique de François, elle est l'une des composantes de toute âme franciscaine.

Sous sa variante féminine ce trait se retrouve chez Marguerite de Cortone. Il relève en elle, après qu'elle s'est brûlé les ailes, la vertu suprême de fidélité à son amour. Complexité d'une sensibilité qui ne se réduit pas à la vue et à l'ouïe ni au toucher, elle aima son chevalier au delà des limites de la vie terrestre où elle l'avait perdu. Elle se retira au-dessus de Cortone, pour faire pénitence disent les hagiographes. N'était-ce pas plutôt pour d'éternelles retrouvailles ? En se redonnant à Dieu et à son Sauveur, Marguerite de Cortone retrouvait son moi véritable et avec lui son toi, le chevalier qu'elle avait éperdument et si mal aimé et que maintenant elle aimait en Dieu. Parce que le complexe harmonique de tous les sens contribue à la fidélité — la réminiscence non seulement du visage mais de la voix et du parfum d'un être aimé dont on garde la nostalgie sans pouvoir jamais s'en libérer suffirait à le prouver — elle se retira près de Cortone, pour ne jamais abandonner le paysage de sa vie et de ses amours mais l'avoir constamment sous les yeux, purifié désormais par

la mort et la distance du transcendant, et vu maintenant dans sa transparence édénique (136-137).

*

On peut avoir du Beau une conception légèrement différente. Le Beau peut apparaître comme l'harmonie de l'Un, du Vrai et du Bien, comme l'apex plutôt que l'une des faces du trièdre. Mais cette saisie ou approche synthétique de l'être ou des transcendants ne peut empêcher de se sentir fondamentalement d'accord avec l'Esthétique de l'auteur. L'ensemble d'ailleurs en est séduisant et l'argumentation bien menée. L'inconvénient, comme dans tout livre à thèse, est que l'auteur tend parfois à tout sacrifier à cette dernière. Reste à savoir si le sens donné à l'amour courtois qui sert d'illustration sinon de base à l'argument correspond suffisamment aux faits, et s'il n'y aurait pas lieu de distinguer amour chevaleresque et amour courtois. C'est là essentiellement une tâche pour historiens de profession et c'est à eux d'essayer d'y répondre.

L'interprétation va à l'encontre des idées reçues et même de celles aussi bien de Davenson que de D. de Rougemont, mais est suffisamment plausible pour retenir l'attention de tous ceux qui ont à cœur une conception chrétienne plus délicate de l'amour sensible et de l'esthétique, actuellement battue en brèche à l'intérieur même de l'Eglise. A l'heure où dans la société de consommation le clergé doute tout haut de son célibat pour des raisons que les sociologues exposeront peut-être un jour, ce livre d'un laïc ne peut être que le bienvenu. Il met vigoureusement en lumière le fait que l'amour sexué est lui-même aspiration à la chasteté et que le mariage appelle la chasteté parfaite. Par là il donne à réfléchir et peut aider ceux qui sont désemparés à redécouvrir que le célibat ecclésiastique ou religieux qui, au matin de leur vie religieuse les séduisit, est bien dans la visée même de l'amour et en est l'accomplissement le plus haut. Ceux qui ont des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre en prendront prétexte pour revenir en arrière en alléguant qu'ils ont pris un faux départ et manqué le premier pas, mais les autres comprendront. On n'en regrettera que plus que l'auteur ait passé sous silence — mais peut-être est-ce distraction de ma part ? — l'autre aspect capital de l'amour, la fécondité.

Ici et là perce en ce livre un élément inaperçu de nos théologies, la *cum-scientia* de tous les *cum-scientes* dans le Christ. L'unanimité des consciences rassemblées par l'Esprit-Saint dans la foi et la charité donne à la Communion des saints sa véritable dimension. Elle révèle que celle-ci n'est pas simplement communauté de mérites mais communauté ou communion d'intelligence dans le Verbe incarné ressuscité et glorieux. Parce que l'auteur procède par touches successives, il est cependant à craindre que le tableau d'ensemble échappe aux lecteurs non avertis et qu'ils n'en retiennent qu'une vue fragmentaire.

Le Christ, Beauté parfaite, est évidemment le centre de cette esthétique ; toutefois on peut se demander si, en dépit des pages 112-114 consacrées à la beauté du Christ, ce fait apparaît en pleine lumière. En tout cas, on eût souhaité que derrière le couple édénique se dessine plus nettement le couple sauveur, le Christ roi de l'univers et Marie reine du monde, *los Reyes*, centre du cosmos. Ils s'y profilent mais en filigrane, et sera-ce remarqué du lecteur hâtif qui parcourt un livre sans regarder plus profond ?

Cet ouvrage captivant, plein d'idées qui ne courent pas les rues, n'est pas une lecture de tout repos : il interpelle — pour employer un mot à la mode — le lecteur et menace à chaque instant de bouleverser ses vues. Philosophiquement le livre se tient et les idées apparemment les plus contestables qu'il avance ont un fondement assez sérieux pour être défendables. Et le recenseur ne peut que souhaiter beaucoup de lecteurs à ce livre dont le présent compte rendu défigure sans doute mais ne dénature pas, j'espère, la pensée.

E. DOËNS de LAMBERT

Identité, relation et différence

La distinction d'essence et d'existence se présente aussi bien comme le fondement ontologique que comme le résultat logique de la célèbre formule « distinguer pour unir ».

Cette formule caractérise l'esprit de la néo-scholastique et transforme la méditation sapientiale en réflexion scientifique. Le scientifique refuse de suivre le sage ou le saint dans l'unité de son intuition et préfère recourir à la raison discursive qui gravit l'être degré par degré sans préjuger de l'orientation définitive de son ascension. L'unité se cherche alors par voie dialectique et se construit comme une synthèse a posteriori, à partir des différences qui ne sont plus données d'emblée dans l'unité de leur jaillissement et de leur Source. L'être au cœur des différences se distingue radicalement de l'Être à la source des différences :

Pour interpréter correctement la doctrine de saint Thomas, il importe de garder présente à la pensée cette dualité de plans, tous deux indispensables mais hiérarchiquement ordonnés. On peut dire en effet que toute sa doctrine de l'être porte la marque de cette distinction fondamentale entre l'ordre de « l'être en tant qu'être », qui est celui de la substance, et l'ordre de la cause de cet « être en tant qu'être », qui est celui de l'existence [...] Son interprétation vraie est celle qui, comme le thomisme lui-même, maintient simultanément les deux points de vue dans leur ordre de subordination hiérarchique, passant de l'un à l'autre selon la nature des problèmes en cause, et toujours au moment qui convient.¹

1. E. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, 1948, p. 87-88.

L'apprenti se demande si les modernes dialecticiens, qui ont presque tous gardé et utilisé cette distinction et n'ont donc pas quitté le cadre de la néo-scholastique contrairement à ce qu'ils disent et croient, trouvent encore le moment qui convient pour passer de l'ordre de l'immanence à celui de la transcendance. Mais après tout, les plus illustres de leurs maîtres enseignent qu'il est bien difficile, sinon impossible, de quitter l'ordre de l'être en tant qu'être pour lui trouver une cause véritablement transcendante. A y regarder de près, et il le faut bien lorsqu'un penseur comme Kant a examiné la passe au microscope, il semble qu'en effet aucun moment ne convienne. La philosophie, après avoir distingué les aspects du réel, n'est plus sûre du tout que leur unité soit possible. Ce constat provoque un drame chez le philosophe de métier : le malheureux se voit privé de son gagne-pain. Les sciences positives et expérimentales, qui se sont emparées de ses objets formels pour les traiter en objets réels, se moquent bien de son « être en tant qu'être » et d'une substance ou catégorie quelconque qu'elles manient à leur gré et dont elles modifient le sens en fonction de leurs besoins ! Il reste au philosophe à s'enfermer dans sa tour d'ivoire après avoir affiché un énergique « défense d'entrer » à l'adresse des cosmologues, anthropologues et autres.

La philosophie scientifique fait abstraction de la science positive, tout comme celle-ci fait abstraction de la philosophie scientifique. Cette mutuelle ignorance est la conséquence scientifique de la distinction d'essence et d'existence : si l'être en tant qu'être fait abstraction de l'Être, et si les sciences positives se sont emparées de cet « être en tant qu'être » pour le disséquer jusqu'à la moëlle, il ne subsiste, pour le philosophe, qu'un seul refuge : le troisième degré d'abstraction. Là, et là seulement, affirme-t-il, se trouve le cœur de l'être : dans la néantisation des différenciations concrètes où se complaisent les spécialistes du premier et du second degré d'abstraction. A moins que le scolaste, conscient du ridicule de sa position, ne se tourne vers la Transcendance sans plus se préoccuper de cet être qui lui a joué de si mauvais tours en risquant de le mettre en chômage. Certes, il maintient toujours que l'être au cœur des êtres est une annulation radicale de leurs différences et de leurs significations, mais il soutient qu'il y a un au-delà de cette néantisation et que celle-ci se retourne en réduction à l'Un. Ce qui ne gêne personne, ni le savant ni l'homme d'action, puisqu'aussi bien si l'Un est au fondement de tout, il n'en est pas davantage signifiant à son égard et n'a rien à voir avec le *logos* du monde, pas plus d'ailleurs que le monde n'est signifiant à son égard et n'aurait quelque chose à voir avec un *Logos* de l'Un. Le philosophe préfère une hénologie à une ontologie, car le *logos* de l'hénologie n'engage finalement personne, pas même l'Un. Seul peut-être le contribuable, chargé de subventionner les chaires de philosophie, se sentira-t-il engagé par ce Un-là, et le trouvera-t-il pleinement signifiant. Il risque alors de le considérer d'un mauvais œil, mais cela est une autre histoire...

DISTINGUER POUR UNIR ?

Pourquoi distinguer d'abord pour unir ensuite, au lieu de considérer d'emblée la pluralité des êtres comme un univers, c'est-à-dire comme une diversité donnée dans son unité ? On pourrait se demander : pourquoi ne pas unir afin de mieux distinguer ? La réponse est simple : il faut distinguer d'abord et unir ensuite, parce que l'être est ainsi fait que la distinction s'oppose à la relation et lui est logiquement et ontologiquement antérieure. Ce n'est pas la relation des êtres à l'Être qui fonde leur distinction en assurant leur identité ou position dans l'être, c'est l'inverse : les êtres n'ont de relation à l'Être qu'en tant qu'ils sont déjà, et ils *sont*, parce qu'ils sont identiques à eux-mêmes, vérifiant ainsi la définition de la substance.

C'est pourquoi la médiation d'une relation entre la substance créée et l'Être créateur se présente comme un aspect second et un dérivé de l'être substantiel. Loin que la relation puisse fonder la réalité de la substance et alimenter de l'intérieur sa consistance, c'est de la substance que la relation reçoit son être. La réduction s'opère spontanément au bénéfice de l'identité substantielle. Sans doute, la formalité de la relation se distingue de celle de la substance, mais son être réel ne saurait se distinguer de l'être du sujet d'inhésion ou substance. Comme tous les accidents prédicamentaux, la relation n'accède à l'être que par la médiation de la substance et elle ne se dit de l'être que par une analogie purement extrinsèque.

Cette démarche s'inscrit dans une systématique aristotélicienne où l'être ne connaît qu'une seule catégorie : la substance. Les autres aspects du réel apparaissent comme une retombée de l'être, une participation au non-être de la matière. Ainsi, le temps n'a rien d'un jaillissement créateur. Extrinsèque à l'être, il manifeste une entropie étrangère à la substance qui demeure, de plein droit, immuable. De même, la relation connote une décompression de l'être, une perte d'identité substantielle, un défaut de coïncidence avec sa *ratio entis*. Elle introduit une fissure dans le bloc ontologique de l'identité substantielle et signifie un déracinement de l'être, un arrachement et une négation de son en-soi. En conséquence, une pensée fidèle à l'aristotélisme, même si elle se veut chrétienne, ne fait pas accéder la créature à la dignité ontologique par sa relation à l'Être, mais par son appartenance à la catégorie de la substance qui est antérieure à toute relation.

Il s'ensuit un renversement total de l'intelligence du dogme de la création. Si la substance précède la relation, elle précède également l'action créatrice, puisque la relation n'est que l'expression — du point de vue de l'immanence — de cette action. Cette antériorité de la substance sur l'acte créateur répond exactement aux exigences de sa définition. Non seulement la substance est le sujet ultime de ses attributs et de ses accidents, mais sa définition de « suppôt » en fait un absolu qui ne doit être supporté par rien dans l'être. Le suppôt

n'a pas à être introduit dans l'être, ni à y être soutenu en permanence, par un principe qu'il ne serait pas. L'apprenti retrouve ici la logique de l'identité monolithique. La substance est, par excellence, la catégorie de l'être, parce qu'elle est le suppôt par définition. Elle est le suppôt ultime et absolu, au delà duquel il n'y a plus rien, parce qu'elle est, en droit, parfaitement une, et elle est une parce qu'elle est rigoureusement identique à sa *ratio* et n'a pas à chercher son être ailleurs :

La seule cause qui fasse qu'une chose soit ce qu'elle est, c'est en effet sa forme, quiddité ou essence; or cette forme, quiddité ou essence, n'est la cause de cet être, que parce qu'elle en est l'*ousia* et la réalité même. Chercher pourquoi une chose est, c'est chercher pourquoi elle est elle-même, c'est donc vraiment ne rien chercher du tout.²

M. Gilson, qui est chrétien, aperçoit bien le danger de la situation et il rappelle que les questions d'origine ne sont pas si indifférentes à la définition de la substance :

Si l'on conçoit qu'Aristote ait identifié l'existence à l'essence lorsqu'il s'est posé directement le problème de la nature de l'être, on comprend moins aisément qu'il ait pu maintenir la même position, lorsqu'il s'agissait pour lui d'expliquer le devenir des êtres générables et corruptibles.³

Il n'en demeure pas moins que la méthode « distinguer pour unir » et avant d'unir, demande que l'on commence par considérer l'en-soi des choses comme un principe radical d'intelligibilité, indépendamment et antérieurement à toute relation à l'Être. Une *ratio* parfaitement identique à elle-même épuise l'intelligibilité de l'être substantiel et rendu superflu tout recours à un principe ultérieur :

La persistance, dans le thomiste, d'un plan aristotélicien de l'être conçu comme identique à l'*ousia*, ne fait aucun doute. Or, si l'on pose le problème sur ce plan, il ne peut être question d'une distinction entre l'essence et l'être, puisque l'être et l'*ousia* se confondent par définition. Chaque fois qu'il envisage les choses sous cet aspect, saint Thomas se retrouve par là même dans la position primitive de l'aristotélisme.⁴

C'est la position de saint Thomas commentateur d'Aristote, mais c'est aussi un niveau irréductible de son propre système :

Il en est très souvent ainsi dans la doctrine de saint Thomas lui-même, que traverse d'une extrémité à l'autre comme un vaste plan aristotélicien. Non seulement il lui arrive de s'y

2. *Ib.*, p. 59.

3. *Ibidem.*

4. *Ib.*, p. 88.

tenir, mais on peut dire que c'est normalement là qu'il se tient.⁵

Dès lors, la distinction logique devient une distinction réelle. L'être fini se voit pourvu de deux raisons d'être qui sont au principe de deux ordres d'être :

Il y a donc bien composition de deux ordres d'être que l'on pourrait presque dire essentiellement différents, celui tout formel de l'essence et celui de l'acte d'exister.⁶

Un tel enracinement de droit dans l'être assure à l'essence une priorité ontologique sur sa propre création. La métaphysique des essences devient complètement indépendante et construit son univers aussi bien abstraction faite de la Cause suprême que de la Révélation :

Aristote n'a pas su que le monde n'a pas toujours existé, mais c'est que, identifiant l'être à la substance, il n'avait en effet aucune raison de poser un tel problème [...]. Il ne suffit donc pas de dire qu'Aristote ait eu raison jusqu'à un certain point; il faut dire qu'en ce point, qui est celui de l'être substantiel, Aristote avait entièrement raison. Saint Thomas estime donc avec lui que, au niveau de l'être-substance, les notions de création et de conservation du monde par Dieu n'ont pas à intervenir, parce que l'ordre des substances simples est tel, qu'il n'y a en elles aucune *potentia ad non esse*.⁷

La raison d'essence bénéficie donc d'une antériorité réelle sur la raison d'existence et fournit ainsi le sujet récepteur de l'acte créateur :

La forme cause l'être parce qu'elle est cause constitutive de la substance qui est seule capable d'exister [...], en constituant la substance, la forme produit le sujet récepteur de l'existence.⁸

De ce point de vue, c'est elle qui confère l'être à l'esse en lui assurant une *ratio* distincte de celle de l'*Ipsum Esse* :

Non seulement l'essence doit à l'esse l'existence qui lui permet de composer avec lui, mais l'esse fini lui-même doit à l'essence l'être qui lui permet à son tour de composer avec elle.⁹

Il faut donc bien distinguer avant d'unir, car si la raison d'essence n'était pas antérieure à la raison d'existence, l'esse fini se confondrait avec l'*Ipsum Esse*. La logique de l'identité veut en effet que, si la différence créée n'est pas posée dans l'être antérieurement à ce qui la réfère à l'Etre, elle ne puisse plus s'en distinguer et se résorbe dans

5. *Ib.*, p. 92.

6. *Ib.*, p. 114, n. 1.

7. *Ib.*, p. 97.

8. *Ib.*, p. 100.

9. *Ib.*, p. 114.

l'identité de la substance divine. Il n'est possible d'éviter cette contradiction qu'en révisant la métaphysique de l'identité substantielle et la conception de l'Être qu'elle présuppose.

SUBSTANCE ET RELATION

Pousser ainsi les conséquences d'une position peut paraître fausser un système qui cherche un équilibre d'ensemble. M. Gilson, comme tous les scolastiques, n'ignore pas le danger et il tente de corriger la métaphysique de l'essence en l'enveloppant d'une métaphysique de l'existence directement inspirée des perspectives chrétiennes. Mais cette correction vient trop tard et, outre les contradictions dans lesquelles s'enferme le système, la logique de l'être aristotélicien garde toutes ses exigences et commande finalement l'intelligence du dogme de la création puis, conséquemment, de l'histoire du salut.

Cette logique apparaît à l'état pur dans les analyses de Sertillanges qui suit franchement Aristote et n'essaie pas, comme M. Gilson, d'introduire une raison formelle d'effet dans sa définition de la substance. Fidèle à la pleine positivité de la substance aristotélicienne dans son identité formelle, Sertillanges en tire toutes les conséquences : il faut admettre une priorité de nature de la substance sur sa propre création, reconnaître une distinction réelle entre l'être de la substance et sa relation, puis déclarer celle-ci postérieure, dépendante et accidentelle à l'égard de la substance :

J'ai fait bondir plus d'un philosophe en lui disant que, dans le fait, le monde est antérieur en existence à sa propre création.¹⁰

Pas plus que pour les tenants de la distinction d'essence et d'existence, il ne s'agit là d'un jeu de l'esprit :

C'est cependant bien ainsi, comme nous serons forcés de l'avouer tout à l'heure, et en tenant compte de cette condition, que nous appellerons la création une dépendance totale, somme toute une pure relation.¹¹

Mais ce qui est vrai de la création ne l'est plus de la créature. Puisque l'être exclut la relation et coïncide avec la substance considérée comme un en-soi massif, il s'ensuit que la relation reçoit son être de la substance. Celle-ci doit d'abord exister et se distinguer de l'Être avant d'entrer en relation avec lui :

Pour que la créature soit en rapport avec Dieu il faut d'abord qu'elle existe. Si c'est ce rapport qui est la création, la création

10. A. D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier, 1945, p. 44.

11. *Ib.*, p. 45.

vient donc dans l'ordre de l'être après la créature. C'est le monde renversé vraiment ! Et c'est cependant ainsi ; cela ne peut être qu'ainsi, étant donné que rien ne s'interpose, rien absolument, entre Dieu cause du monde et le monde commençant ; que le monde est premier temporellement, avec sa qualité de chose dépendante, et que cet attribut, qui est la création même, est nécessairement postérieur pour l'esprit et selon la nature des choses (*intellectu et natura*, dit saint Thomas), au sujet qu'il réfère à son Créateur.¹²

Il est trop clair, en effet, que si la relation se distingue de la substance, elle ne saurait être conçue comme un intermédiaire réel entre le Créateur et la créature. Le Créateur cause directement l'être, et si la relation s'en distingue, elle ne peut qu'en dériver. Seulement, si la relation connote la dépendance de la créature, elle connote également l'acte créateur. Comme surgissant dans son sillage, elle n'est rien d'autre que la trace réelle de cet acte réel. Il suit de là que la créature se pose dans l'être antérieurement à la création :

Toute génération a pour sujet une matière qu'elle transforme. La génération opérée, l'être nouveau est en relation de dépendance à l'égard de son générateur, et cette relation a pour sujet l'être engendré, de telle sorte qu'elle lui est postérieure dans l'être. Or, dans la création, comme il n'y a aucune matière à transformer ; comme il n'y a pas de changement, la relation de dépendance du créé est tout ce qui reste de la soi-disant génération, et elle demeurera, comme ci-devant, postérieure au sujet qu'elle affecte. (Cf saint Thomas, *De Potentia*, q. III, art. 3, ad 4m).¹³

Bien plus, définir l'être comme antérieur à sa création, en fait et en droit, c'est le définir comme antérieur à son Créateur. C'est équivalent définir l'acte créateur comme une négation de Dieu par lui-même :

On voit combien cette doctrine étrange, au premier abord, de la précession ontologique du créé à l'égard de sa propre création souligne fortement l'autonomie des êtres. Toutes choses sont, de par Dieu, comme s'il n'y avait pas de Dieu, ou comme si elles-mêmes éalisaient Dieu, afin de pouvoir être, de pouvoir être elles-mêmes et être autonomes.¹⁴

Pour la saine raison, cette précession ontologique signifie que l'être est incréé ; il serait difficile de reprocher à J.P. Sartre sa conclusion :

Si l'être existe en face de Dieu, c'est qu'il est son propre support, c'est qu'il ne conserve pas la moindre trace de la création

12. *Ib.*, p. 47.

13. *Ib.*, p. 48.

14. *Ib.*, p. 60.

divine. En un mot, même s'il avait été créé, l'être-en-soi serait *inexplicable* par la création, car il reprend son être par delà celle-ci. Cela équivaut à dire que l'être est incréé.¹⁵

Sertillanges n'évite une telle conclusion qu'en renversant sa logique et en définissant la réalité substantielle non plus comme une coïncidence immobile, mais comme un élan vers Dieu, un mouvement orienté et intérieurement structuré par la polarité divine. Sa double fidélité au christianisme et à l'aristotélisme le ramène à la contradiction qui écartèle les tenants de la distinction d'essence et d'existence. Il ne l'énonce pas de la même manière, car il veut maintenir la pleine positivité de la substance. Il refuse donc de réviser l'intuition d'Aristote et de faire éclater l'unité substantielle en morcelant sa *ratio*. Mais quelle signification réelle conservera la priorité de la substance, lorsqu'il faudra reconnaître la priorité absolue de l'Être ? Cette priorité de l'être en tant qu'être devient purement formelle, logique, puisqu'il faut admettre que la substance n'accède véritablement à l'être qu'au moment où la relation de création intervient pour l'enraciner dans l'Être. En réalité, la situation est inextricable, car, même ce renversement de priorité ne permet pas de concevoir l'être en fonction d'une véritable cause efficiente. La relation qui va de la substance à l'Être n'est pas celle qui relie un effet à sa cause, mais celle qui oriente un projet vers sa fin, une nature vers son achèvement. Ce finalisme est inéluctable : si la relation est postérieure à l'être substantiel et en dérive comme son accident, elle en est une émanation et se situe essentiellement dans l'ordre de l'agir. Poser la distinction au départ, la communion au terme et la relation comme l'entre-deux, c'est dissocier la loi du *reditus* de celle de l'*exitus* et, en rigueur, escamoter définitivement la question de l'origine.

Plus chrétien, de ce point de vue, que Sertillanges, M. Gilson veut maintenir la priorité absolue de l'efficience et il refuse d'en annuler la signification, même au niveau de l'immanence. Or, l'essence, affectée au maintien de la consistance des choses, ne le lui permettant pas, c'est à l'existence qu'il demande ce service. M. Gilson immanentise la difficulté de Sertillanges et la formule en termes de distinction réelle, en quoi il est peu fidèle à Aristote. Cette infidélité va lui coûter d'abord la priorité réelle de la substance, puis la distinction réelle et formelle entre les êtres et l'Être. Après avoir accordé une priorité de nature à l'essence et s'être décerné ainsi un brevet d'aristotélisme, M. Gilson reconnaît une égale priorité à l'existence. C'est introduire le loup dans la bergerie car l'existence, en réintroduisant une pure métaphysique de l'efficience créatrice, définit foncièrement la totalité de l'être en référence à l'Être. Puisque cette référence se définit par l'existence ou *esse*, l'essence n'accède à son propre être d'essence que par la médiation de l'*esse*. La priorité de sa signification ou *ratio* sur sa réalité ou *esse*, se dissout en priorité logique non fondée. Il faut annuler la priori-

15. J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, N.R.F., 1948, p. 32.

né de l'essence, même du seul point de vue formel, pour la définir formellement par l'esse :

Il faut donc bien admettre que l'essence est bien de l'esse, mais déterminé, etc.¹⁶

Les nuances et les restrictions ne changent rien à la portée du constat. Puisque l'essence est de l'être et que l'être, du point de vue de l'efficience qui est le véritable point de vue de l'être, coïncide avec l'esse, la distinction s'annule purement et simplement.

M. Gilson et Sertillanges s'enferment dans la même contradiction. Chez l'un, la priorité de la substance tend à se transformer en priorité logique et ne semble pas se distinguer réellement de la relation qui lui donne d'accéder à l'être en s'élançant vers son Créateur. Chez le second, l'essence ne vient à l'être que lorsqu'apparaît l'esse qui connotte l'efficience créatrice, et cette venue à l'être coïncide si bien avec l'apparition de l'esse que l'être de l'essence prise en sa pure formalité ne dit rien que de l'esse. D'où vient que Sertillanges refuse de définir la substance par la relation, et que M. Gilson soutienne envers et contre tout la distinction d'essence et d'existence ? Comment se fait-il qu'il soit impossible aux néo-scolastiques d'abandonner la méthode « distinguer pour unir » et avant d'unir, même lorsqu'ils constatent que l'unité devient alors contradictoire :

Ceux qui s'élèvent contre cette composition ont tort de s'en prendre à la doctrine, c'est l'être lui-même qui en est responsable, car il est ainsi fait.¹⁷

L'IDENTITE DE L'ETRE ET LA RELATION

Comme il pouvait s'y attendre, l'apprenti trouve la réponse à cette question dans la logique de l'identité. Avant d'être référé à un autre que soi, avant de signifier la Présence créatrice, l'être doit se désigner lui-même à l'exclusion même de l'Etre. Pour être, chaque être doit participer solidement son être et l'être essentiellement avant de représenter un autre être qu'il n'est pas.¹⁸ Ceci veut dire que l'opposition entre la créature et le Créateur est l'irréductibilité d'une identité absolue à une autre identité absolue, d'un en-soi à un autre en-soi, du Même et de l'Autre, parce que la relation n'entre à aucun titre, — sinon extrinsèquement et par extrapolation —, dans la signification formelle de l'être. Par nature, l'être ignore la relation, précisément parce qu'il se définit par l'identité et que l'identité exclut la relation.

L'être parinénidien, en étant identique à lui-même, exclut d'avance toute différence et toute possibilité de différenciation. Il réduit

16. E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960, p. 192.

17. *Ib.*, p. 190.

18. IDEM, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 227.

ainsi la totalité de l'être à cette identité indifférenciée et indifférenciable, absorbe son extension et résorbe ses différences en épuisant d'emblée dans cette identité massive et monovalente la signification de tout jaillissement ontique. Une extension et une différenciation réelles de l'être entrent donc en contradiction avec sa compréhension qui ne laisse hors d'elle que le néant ou de pseudo-différences. Ainsi, la substance aristotélico-thomiste, en étant d'abord pleinement identique à elle-même, se pose d'elle-même dans l'être puisqu'elle coïncide avec sa définition et vérifie radicalement sa compréhension. L'identité de la substance, c'est exactement l'identité de l'être parménidien qui épuise d'emblée en les annulant toutes les significations et manifestations de l'être. De là vient que l'en-soi des substances sécrète d'abord la négation et s'entoure d'un manchon de néant. Si le centre de la substance est d'abord cette identité massive et isolée, son horizon est d'abord celui du néant. S'il n'y a d'être que là où il y a identité monolithique et monovalente, les relations entre les entités ainsi isolées ne peuvent que signifier formellement le non-être, le fond de néant sur lequel apparaît la multiplicité contradictoire des autres substances.

En conséquence, dans la mesure où le métaphysicien éprouve le besoin de considérer la relation, non plus comme un pur non-être et comme la simple négation de toute identité, mais comme de l'être positif, il sera logiquement amené à définir l'être de la relation par l'être d'une substance et à réduire sa signification formelle à celle d'une identité substantielle, soit celle du Même, soit celle de l'Autre. En conséquence, encore, définir la substance créée par sa relation à l'Être reviendrait à la définir par sa propre négation, autrement dit, comme identique à la substance divine. Si la différenciation apparaît comme un processus essentiellement négatif parce qu'il contredit la compréhension de l'être en annulant son identité indifférenciable, la réduction à l'unité ne peut également être qu'une annulation des différences au bénéfice de l'identité principielle. Pour cette raison, les philosophies qui s'inspirent de cette logique doivent dissocier l'immanence de la transcendance et refuser tout impact positif à la Présence créatrice dans l'ordre des causes formelles. Une Présence dont la signification serait positive dans cet ordre, implique une résorption pure et simple des identités et des entités de l'immanence, elle implique, ainsi que M. Gilson l'a vérifié pour son compte, une suppression des différences.

Il faut donc distinguer avant d'unir. Commencer par considérer toute chose, chaque différence et l'ensemble des différences, dans leur unité et en fonction de leur raison d'effet ou de relation, c'est s'interdire de retrouver leur diversité, puisque leur unité ne saurait alors se distinguer d'une identité formelle. La relation est inapte à fonder l'être de la différence, parce qu'elle-même n'a d'être que celui d'une identité substantielle. Au contraire, lorsque la relation doit être prise en considération et distinguée de son sujet d'inhésion, c'est en tant qu'elle indique une décompression de substance et une déper-

dition d'être. L'identité monovalente et indifférenciable définit la substance comme un dynamisme centripète qui est une contraction et une rétraction de l'être sur soi ; le mouvement inverse, connoté par la relation, ne peut donc indiquer qu'une entropie, une chute dans le non-être et, finalement, une résorption dans l'identité dissolvante de la substance mère. L'Autre est parce qu'il est différent du Même. Il est tel, non par sa relation au Même et comme l'expression positive de sa plénitude, mais parce qu'il se retranche systématiquement sur sa différence par identification massive à sa *ratio* et par négation massive de la *ratio* du Même. Sa relation spontanée au Même est donc essentiellement et formellement négative, ce que traduit exactement l'antériorité de l'identité substantielle sur sa création. En conséquence, lorsque la raison de relation sera formellement distinguée de son sujet d'inhésion et prendra une raison positive distincte de celle de son sujet, elle la trouvera par delà la négation dans l'identité du Même et signifiera formellement cette identité. La relation de l'Autre au Même apparaît bien comme la contradiction qui grève l'être de l'Autre et menace son identité, car elle n'est que le masque du Même et s'y réduit par identification pure et simple.

En réalité, n'étant ni le Même ni l'Autre, échappant à toute identification stricte, la relation est hors de l'être. C'est un résidu contradictoire issu de la contradiction des substances et des identités. Elle manifeste la contradiction qu'il y a à penser l'être comme différencié. Le logicien ne l'introduit donc dans le circuit de l'être que comme un sous-produit, un accident — regrettable — tout extrinsèque à la substance qui est la seule véritable catégorie de l'être.



Cette logique de l'être parméniidien, interprétée par le *sic et non*, sous-tend toute l'analyse de Sertillanges concernant la création. La relation, n'ayant qu'un être d'emprunt, est ramenée soit à l'identité de la substance divine, soit à celle de la substance créée. Il s'ensuit que si l'on considère l'ordre des priorités en fonction de l'Être, la raison de la relation ne se distingue plus de la substance divine et, du même coup, ne désigne plus du tout la réalité du monde. Elle connote un ordre de raison qui relève d'un pur anthropomorphisme délesté de toute signification ontologique :

Saint Thomas, de qui nous tenons cette conclusion, concède à vrai dire, que la création est antérieure au monde « selon sa notion », qui fait d'elle, comme de l'action divine, la cause première de l'existence des choses. L'ordre des notions est alors celui-ci : Dieu, l'action de Dieu qui est la création, enfin l'être du monde. Mais il ne s'agit là que de notions.¹⁹

19. SERTILLANGES, *L'idée de création*, p. 47.

La relation, pour se distinguer de Dieu, suppose un terme réel déjà distinct de Dieu. Ce terme lui sert de nouveau support dans l'être et lui donne de se distinguer de Dieu en lui communiquant la différence qui est sa propre identité. La relation, inapte à exprimer l'être réel, doit toujours tomber sur une substance qu'elle ne fonde pas mais qui la fonde :

L'action de Dieu, si on la distingue ainsi de Dieu, pour en faire un intermédiaire entre lui et la créature à naître, ne peut pas tomber sur le néant pour le féconder en quelque sorte et en tirer quelque chose : une telle conception est purement imaginative et ne peut entrer dans une systématisation rationnelle. Dès lors, l'action de Dieu doit rejoindre l'être même, et il faut donc que cet être précède, bien qu'on le représente comme son effet. In creatione, non ens non se habet ut recipiens divinam actionem, sed id quod creatum est. (De Pot. q. III, art. 3, ad 1m).²⁰

Ce serait en effet une pure fantaisie que de concevoir la relation comme un intermédiaire réel entre Dieu et sa créature, comme un intermédiaire réellement distinct de Dieu et réellement distinct de l'être créé. Si on la conçoit comme réellement distincte de Dieu, il faut alors la concevoir comme identique à l'être créé. Au vrai, la logique de cette identification semblerait de prime abord conduire à cette conclusion que l'être, terme de l'action divine, coïncide avec la relation et se définit formellement par cette relation, parce que c'est cette dernière qui est l'expression vraie et le terme réel de l'action divine :

Aussi cette expression est-elle correcte : la création, c'est l'être même des créatures en tant que dépendant de Dieu, tout comme la forme d'existence de ces mêmes créatures, d'après saint Thomas, c'est leur ressemblance avec Dieu.²¹

Mais la logique de l'identité s'inscrit en faux contre cette conclusion. Si l'être créé était conçu comme une relation, il perdrait son identité différenciée et disparaîtrait dans l'identité de l'essence divine. Ce n'est donc pas la raison de substance qui se réduit à la raison de relation, mais la relation qui se réduit à l'identité de l'être substantiel. Une relation transcendante est parfaitement inconcevable. La relation ne quitte plus l'ordre substantiel, s'enferme dans les catégories de l'immanence et se classe parmi les sous-produits de cet ordre :

La création est une relation par opposition au contenu d'autres catégories qui ne peuvent pas ici servir. On précise même qu'elle est une relation *prédicamentale*, par opposition cette fois à la relation transcendante, également hors de cause.²²

20. *Ibidem.*

21. *Ib.*, p. 56.

22. *Ib.*, p. 58. Sertillanges était trop bon métaphysicien pour s'en tenir à cette

Cependant, la création ne peut préserver sa raison de relation qu'en se contre-distinguant de la substance créée. Elle ne le peut qu'en faisant intervenir l'Etre comme terme opposé. Inapte à tenir un rôle d'intermédiaire entre le Créateur et la créature, elle jouera ce même rôle en sens inverse, comme un intermédiaire entre la créature et son Créateur. Elle ne signifie plus l'action qui va du Créateur à la créature, mais celle qui part de la créature pour s'élancer vers le Créateur. La métaphysique de la création se transforme en métaphysique exclusivement finaliste, comme un pur évolutionnisme :

La création, telle que nous l'avons définie, laisse à l'être créé une sorte de priorité sur sa propre création, comme si spontanément il s'élançait, pour y puiser, vers la Source divine, et se constituait par là, en quelque façon, auteur de son être.²³

Malheureusement, en rigueur, la relation ne désigne plus du tout l'Etre et ne le peut à aucun titre. De même que, antérieure à la substance créée, la relation s'identifie à l'Etre et ne signifie plus qu'une absence de création, une notion sans fondement réel et incapable de rejoindre la réalité de la créature, de même, postérieure à la substance créée, la relation lui devient identique et ne manifeste plus qu'une absence de l'Etre. Dissociée de l'action divine et de l'efficacité créatrice, elle installe l'être dans une logique de l'Absence exprimée par le vœu impuissant de la créature. L'apprenti retrouve ici les difficultés de Maurice Blondel et de Maréchal. L'élan de la créature vers son Créateur connote bien une visée ascendante, puisqu'elle exprime le besoin d'enraciner la *ratio* de la substance dans l'Etre, mais cette visée retombe sur elle-même en se perdant dans l'indéfini d'une absence insurmontable.

Bien plus, à y regarder de près, cette visée est celle d'un panthéisme cosmogonique. Cette visée de l'Etre par la substance enferme une contradiction décisive, car la substance ne cherche pas l'Etre pour lui-même, mais seulement en vue de sa propre confirmation par l'Etre. La substance ne quitte pas réellement la zone de son identité et de son auto-affirmation. Par ce mouvement qui la constitue auteur de son être, la substance cherche formellement à égaler son affirmation de soi par soi à son affirmation par l'Etre. La substance n'affirme pas l'Etre, elle s'affirme elle-même. Sa visée est une pseudo-visée de l'Etre, car la *ratio* de l'Etre en demeure radicalement absente et toute son affirmation s'enferme dans la simple confirmation de soi par soi, de sa propre *ratio* de différence pure. La *ratio* de l'Etre est réduite à celle de la substance, parce que l'Etre n'est lui-même qu'un être créateur formellement défini par sa raison de Créateur, elle-même ré-

réduction simpliste; il n'en reste pas moins que, lorsqu'il s'agit de formuler la logique essentielle de l'analyse, c'est à la relation prédicamentale qu'il se réfère.

23. *Ib.*, p. 59.

duite à la seule *ratio* de la créature. La logique de l'identité est impitoyable : si l'être se définit par l'identité d'une *ratio* monovalente et monolithique, et si l'Être n'est donné que par son action totalement référée à l'être de la créature, l'Être se voit dépourvu de toute essence propre, sa « définition » coïncide avec son action elle-même foncièrement déterminée par la *ratio* de la différence créée. La raison de l'Être coïncide avec celle de la créature et c'est pourquoi la substance, en visant l'Être, ne vise qu'elle-même puisqu'elle ne vise l'Être que comme sa véritable *ratio*. Tout ceci est d'ailleurs conforme à la logique profonde de l'hypothèse car c'est bien cette réduction de l'Être à la substance créée qu'exprime la relation de création transformée en relation prédicamentale. Immanentiser totalement la relation, c'est immanentiser son *terminus ad quem*. Comment le *terminus ad quem* d'une relation d'ordre prédicamental serait-il autre chose qu'un prédicament, fût-ce celui de la substance ?



Ainsi la fidélité de Sertillanges à l'aristotélisme le conduit à définir la créature par une positivité et une unité qui sont celles d'un absolu, tandis que sa fidélité au christianisme le pousse à définir la création par la relation comme étant la seule façon d'exprimer la dépendance réelle et réellement inscrite dans l'être. Mais, priorité étant accordée à Aristote, la relation devient un attribut postiche.²⁴ Lorsque l'analyse veut lui trouver une signification réelle, elle s'aperçoit qu'en rigueur la relation ne dit rien que l'identité de la substance créée avec elle-même.

C'est pourquoi M. Gilson, qui se méfie de la substance aristotélicienne et de ses exigences, veut maintenir la priorité absolue de la raison d'efficacité dans la définition de la substance. Mais comme il veut, malgré tout, demeurer fidèle à l'esprit du Stagirite, il lui faut du moins confirmer la priorité de l'identité substantielle sur son dynamisme intentionnel, de son immanence sur sa transcendance. Il élimine donc la raison de relation de la raison d'efficacité, et définit celle-ci directement par une identité substantielle : soit celle de la cause, soit celle de l'effet. *L'esse* est univoque et rigoureusement identique soit à l'*Ipsum Esse*, soit à l'être de la substance créée. Devenu un constitutif formel de la substance, il s'y juxtapose à l'essence et, puisque la

24. Il est intéressant de voir comment saint Bonaventure s'est heurté à la même difficulté et comment il l'a, sinon franchement résolue, du moins intégrée en fonction de ses perspectives. Il semble que saint Bonaventure maintienne une certaine dualité de priorités entre la substance et le vestige, avant de réduire franchement la substance au vestige conformément à sa métaphysique de l'être essentiellement relatif. L'influence de l'aristotélisme se fait donc sentir partout et n'est ni totalement critiquée, ni totalement intégrée par aucune école. Cf. Louis PRUNIERES, *Notes sur le problème de l'être selon saint Bonaventure*, in E.F. T. XI, n° 26, 1961, p. 2-16.

substance et l'être coïncident par hypothèse, il est logique que l'être se partage en deux ordres essentiellement différents : celui de l'identité et celui de la raison d'effet. Ce n'est pas le christianisme qui assimile l'aristotélisme, c'est l'inverse : la substance aristotélienne s'empare des données chrétiennes et les refond au moule de son être hérité de Platon et de Parménide. Comme chez Sertillanges, l'être divin est finalement réduit à celui de la créature.

Sans doute, l'assimilation se fait mal, car la substance bénéficie désormais de deux raisons d'être, ce qui ne convient guère à une substance aristotélienne. Mais comment faire autrement ? Certes, la logique de cette position aurait pu conduire à définir la substance par la relation, puisqu'elle conduit à identifier substance et raison de création. Mais là encore, la logique de l'identité s'opposait à une telle réduction. En effet, la raison de création prise comme telle et indépendamment de l'essence, c'est-à-dire de la différence déjà posée, s'identifie à l'être de l'essence divine et ne dit rien de la différence créée. Il faut donc dissocier la raison de création de la raison de relation afin de la rendre irréductible à l'Être en lui faisant épouser la logique substantielle commandée par la loi d'essence. La raison de relation est ainsi complètement éliminée de la raison d'efficience ou d'effet, et l'étant, pris en lui-même à l'état de substance, ne dit rien que soi. La logique de l'être ramenée à celle de l'identité moniste veut que la réduction aussi bien que l'analyse ne découvrent jamais des processus de différenciation fondés sur une relation et une continuité interne de l'action créatrice. Il n'y a que des entités formelles, isolées et fermées sur elles-mêmes, des identités retranchées sur leur différence et posées dans leur propre *ratio* antérieurement à tout processus de différenciation, de génération et donc antérieurement à toute relation. L'esse dit soit la substance divine, soit la substance créée, mais jamais la relation de l'une à l'autre. En conséquence, toute réduction escamote et annule complètement la différence : l'essence est formellement de l'esse qui est formellement l'*Ipsum Esse*, à moins que l'on ne renverse le processus en faveur de l'essence.

Bref, Sertillanges et M. Gilson sont d'accord pour éliminer la relation de la substance. Cette décision les conduit à dissocier la raison d'effet de la raison de relation. Sertillanges, qui veut maintenir l'antériorité ontologique de l'être substantiel sur sa création, ne peut garder de celle-ci que sa raison de relation et doit en éliminer la raison d'efficience remplacée par la finalité. M. Gilson, soucieux de préserver l'autonomie substantielle régie par la logique de l'identité tout en conservant une signification positive réelle à la raison d'efficience, se voit contraint d'ignorer complètement la raison de relation devenue celle d'une pure identité formelle. Sertillanges tombe dans le piège que veut éviter M. Gilson : il s'enferme dans l'immanence, absolutise la substance et obtient une créature incréée puisque sa logique de l'être ne connaît qu'une identité, celle de la *ratio* créée où la substance ne dit que soi et rien que soi, même lorsqu'elle paraît viser l'absolu de l'Être. Tandis que M. Gilson, après avoir oscillé entre Charybde et

Scylla, se laisse prendre à la difficulté prévue par Sertillanges : concevoir la raison de création comme réelle et ontologiquement antérieure à la raison d'essence, c'est identifier l'être de la substance à l'être même de Dieu, résorber la différence dans l'identité divine puisque, supprimer la précession ontologique de la créature sur sa création, c'est supprimer la créature en supprimant sa négation de l'Être. Dans les deux cas, la recherche d'unité aboutit à un monisme radical.

MONISME ET NEO-SCOLASTIQUE

La difficulté des néo-scolastiques ne diffère guère de celle de Platon et d'Aristote : il s'agit de se donner une définition de la différence créée qui la soustraie à l'emprise de l'identité divine, résorbante par nature. Mais la logique du système ne permet d'échapper au monisme qu'en instaurant un dualisme qui interdit le passage entre l'ordre de l'immanence et celui de la transcendance. Cet équilibre instable, peu satisfaisant pour l'esprit, a été rompu constamment soit en faveur d'un transcendantalisme contempteur de l'immanence, soit en faveur d'un immanentisme qui ne parvient plus à retrouver un sens à la transcendance. En fait, dès que les interdits qui frappaient le modernisme n'ont plus été respectés, la critique kantienne s'est imposée aux esprits. Les officiels de la pensée catholique se sont presque tous désolidarisés de la néo-scolastique, ils se sont reconnu, avec un siècle de retard, une vocation essentiellement criticiste. La question épistémologique, les voies vers Dieu, l'exemplarisme, etc., sont devenus, par décision de la pensée scientifique, les impasses qui renvoient obstinément le pèlerin de l'Absolu à son point de départ : le phénomène. En réalité, la nouvelle génération s'enferme plus que jamais dans une problématique dont les données sont déjà rigoureusement définies, déterminées et déterminantes. Les criticistes ont déjà pris position, et à leur insu, sur les questions décisives. Ils ont décidé que leur façon d'aborder la recherche était un renouveau, une ouverture et un abandon de l'esprit néo-scolastique. Il n'en est rien car ils se meuvent à l'intérieur d'un espace philosophique dont le tracé n'a pas bougé d'une ligne. Ce tracé est commandé par la distinction d'essence et d'existence, par la logique de l'identité et de l'abstraction formelle, par la contradiction de l'immanence et de la transcendance. Non seulement leur problématique est exactement celle de Maréchal, Sertillanges, etc., mais tandis que ceux-ci s'efforçaient d'en vérifier les présupposés et d'en surmonter les contradictions dont ils avaient conscience, ceux-là utilisent, en vue de ce qu'ils croient un *aggiornamento*, la distinction réelle sans paraître savoir qu'elle implique déjà une philosophie constituée, armée de pied en cap ! Les premiers gardaient une lucidité critique qui leur permettait d'éviter la caricature, les plus lucides ont même accepté la confrontation avec le kantisme. Les seconds semblent prêts à rendre les armes à n'importe qui, plus spécialement à ce qui présente un petit air critique avec label scientifique à l'appui, en attendant qu'un revirement ne les ramène à un transcendantalisme fidéiste de la plus belle

eau, comme semble déjà l'indiquer l'engouement pour les charismes et un prophétisme difficile à distinguer en son essence de l'illuminisme le plus inconsistant ! Même ceux qui marchent au pas de Heidegger, ne semblent pas voir que son axe de recherche ne le conduit à déborder Kant que parce qu'il le ramène à Parménide et à son intuition.

Il n'est certainement pas question de dissocier la logique de l'être de celle de l'identité, mais il reste à savoir si l'intelligence de l'être se traduit réellement par une identité monolithique, une unité indifférenciée et indifférenciable, une coïncidence de l'être avec un en-soi dépourvu de dynamisme, au point que l'identité de l'être suppose plutôt une indigence de contenu qu'une condensation de richesses. Il ne suffit pas de proclamer l'évidence : que l'Un est le surdéterminé, il s'agit de vérifier la logique interne utilisée. Car, définir la création par la négation, cela implique une logique de l'être qui n'est pas nécessairement celle de l'unité par surdétermination. L'identité implique-t-elle que l'univers de l'être et même de l'Être, soit uniforme et réfractaire à toute fécondité comme à toute différenciation, c'est-à-dire qu'il soit sans intériorité ? Il s'agit, en somme, de savoir si la fécondité est conforme à la nature de l'Être parce qu'elle correspond à sa logique concrète, ou si elle est contre-nature parce qu'elle contredit la loi de son essence. Soit, en termes classiques : la logique de l'Être considéré en son identité est-elle en contradiction avec la logique du Bien ? Si l'unité et l'unicité de l'être correspondent à l'uniforme identité d'un bloc monolithique il est évident que toute différenciation *ad intra* comme *ad extra*,²⁵ détruit sa logique interne et s'inscrit comme une contradiction décisive à son égard. Le mouvement de différenciation brise l'unité de l'être en même temps qu'il pulvérise son unicité. En tant qu'elle se pense nécessairement en fonction de l'être mais comme contradictoire à son identité, la différence introduit une scission radicale au cœur de l'unité, et en tant qu'elle s'affirme simultanément comme une entité étrangère à celle de l'être, elle s'exclut de la *ratio entis* et nie l'unicité de l'être. Ce décalage entre l'essence de l'être et l'amplitude de la réalité conduit soit au monisme parménidien revu par Spinoza, soit au monisme héraclitéen repensé par Nietzsche, soit à un dualisme dont Blondel avait déjà noté que son mouvement dialectique recouvre une logique moniste. A cette dernière position paraît se ramener le système de ceux qui, prisonniers de

25. L'inférence de cette problématique dans le domaine trinitaire est évidente. Il n'en sera pas traité au cours de cette analyse, sinon par accident et parce qu'en fait il est impossible d'aborder une métaphysique de la création en faisant parfaitement abstraction de la Révélation. « Loin donc d'être un poids accablant pour notre raison, le dogme trinitaire [...] devient un merveilleux soulagement, en nous prémunissant contre toutes les erreurs tentatrices et contre toutes les démissions philosophiques. — Dieu un et unique ? Mais c'est le bloc massif qui nous écrase de son poids et de son ombre [...] — Un Dieu pluraliste et diffusant en multiples attributs [...] est le comble de la déraison » M. BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, P.U.F., 1950, T. I, pp. 26-27.

l'identité abstraite, veulent maintenir la vérité de la création tout en faisant de la créature le support de son être :

Créer, au sens fort et précis du mot, cela paraît d'abord étranger à la pensée philosophique ; et les anciens ne semblent pas en avoir acquis une notion distincte. Peut-on même dire que, dans la tradition judéo-chrétienne où cette idée semble incrustée avec force, elle soit toujours purifiée de toutes ces images de néant, de vide, de non-être dont nous avons essayé de la dégager ? ²⁶

Or, penser la création à travers la distinction d'essence et d'existence et par l'antériorité de l'être sur sa création, c'est penser la détermination de l'être en fonction de la négation de l'Être. C'est ériger la négation en principe ontologique et, quelle qu'en soit la formulation explicite, poser un néant réel en face de l'Être :

L'adage panthéistique, *omnis determinatio negatio est*, rend inexplicable et toujours décevant l'effort tenté pour déduire la nécessité de la pensée pensante et le progrès dialectique de l'histoire. Mais, dans la perspective où nous place l'étude spécifique de l'action, l'évidence de l'instabilité qui vient d'être indiquée en ce qui concerne la pensée se complète et se fortifie en joignant à la constatation d'une inconséquence celle d'une impossibilité, d'une irréalité.²⁷

Il faut, évidemment, distinguer l'intention de la réalisation, la visée d'intégration et la résistance des matériaux utilisés pour la construction. Il ne s'agit pas davantage d'évacuer l'énorme apport d'une réflexion séculaire, mais il s'agit néanmoins de vérifier certaines ambiguïtés où se retrouve constamment une logique proprement moniste à l'œuvre :

Victor Delbos m'écrivait, au sujet d'un remarquable article du R.P. Auguste Valensin sur le panthéisme, qu'en effet le schème doctrinal qu'on a souvent présenté sous le nom théorique de panthéisme ne répond à aucun système qui ait été professé par un métaphysicien de réelle valeur et qu'à y regarder de très près le panthéisme est une tendance plutôt qu'un type intelligible ; car il ne vit que d'une secrète dualité, perpétuellement mouvante sous le couvert d'une spacieuse unité. En fait, sous le nom, d'ailleurs assez multivoque, de panthéisme, l'histoire ne nous présente aucune réduction achevée ou concevable des deux termes qu'on ne peut cesser de distinguer, qu'on tend à unifier, mais qu'on maintient toujours plus ou moins contrastants l'un avec l'autre : le devenir des apparences et l'Un suprême qui est censé supérieur à toute détermination et à tous les avatars indéfiniment variés et renaissants. Il n'est donc pas surprenant qu'une telle doctri-

26. Maurice BLONDEL, *L'Être et les êtres*, P.U.F., 1963, p. 201.

27. IDEM, *L'action*, P.U.F., 1949, T. I, pp. 264-265.

ne enferme et même se prévale d'enfermer les contraires en son sein en alliant le fini et l'infini au-dessus même du principe de contradiction. Il n'est pas étonnant non plus qu'une telle doctrine, même sous les formes les plus dialectiques et les plus arrêtées, ait sans cesse évolué, du monisme matérialiste au monothéisme le plus réfractaire à toute dogmatique. Ces diverses étiquettes sont d'ailleurs également fallacieuses parce qu'elles se tirent d'extrapolations substituant des réusites fictives à des approximations qui ne parviennent jamais à la limite. car la limite serait l'anéantissement même du système, de toute connaissance, de toute réalité affirmée.²⁸

Il semble qu'en effet l'immuable logique, qui ne permet aux actuels théologiens de Vatican II d'éviter la confusion qu'en s'installant dans une série indéfinie de dualismes, relève d'un esprit moniste hérité des Grecs :

L'attitude qui semble naturelle aussi bien à la pensée spéculative que religieuse, c'est un dualisme superficiellement obvie et qui paraît fondé sur l'incommensurabilité au moins implicite entre la divinité et toutes les réalités contingentes. Dès lors, nous sommes portés à considérer qu'il y a deux principes irréductibles l'un à l'autre, sans qu'on réussisse à réduire cette dualité qu'on va même jusqu'à dire co-éternelle et antithétique. Le manichéisme, le monisme même, sous des formes larvées, sont de tous les temps, soit qu'ils s'opposent, soit qu'ils tâchent d'unifier, sinon les contradictoires logiques, du moins les extrêmes opposés de l'ordre de l'existence, de la connaissance ou de la valeur.²⁹

L'autonomie du monde, la consistance des natures, présupposent toujours leur antériorité sur leur création et sur leur Créateur. Les essences sont donc, de droit, incréées : parce qu'elles *sont* purement et simplement en elles-mêmes, ce que traduisent les propriétés de leur en-soi identifié à l'absolu de l'être, elles sont logiquement par elles-mêmes. Or, si aucun philosophe chrétien ne peut ni ne veut conclure de cette antériorité à l'absurdité de l'action créatrice et à l'inexistence d'un Créateur, du moins conclura-t-on à l'éternité de droit de la créature. Le commencement, le temps et la durée deviennent extrinsèques aux êtres. car il est contradictoire que l'être d'une substance, que l'immuable identité de l'en-soi, aient à naître et deviennent :

Prétend-on maintenir néanmoins qu'à l'inspection de sa nature l'univers prouve son incapacité de subsister toujours ? Où prendrait-on une telle assurance ? La durée d'une chose n'est pas inscrite en elle comme ses qualités ou comme sa taille. Elle dépend de ses causes. La réalité la plus fugitive, comme

28. *Ibidem*.

29. IDEM, *La philosophie et l'esprit chrétien*, T. I, p. 52.

un battement d'ailes ou comme un éclair durerait perpétuellement, si ses causes immédiates étaient perpétuellement à l'œuvre.³⁰

Sur ce point, l'accord est à peu près unanime. Renier cette conséquence serait abolir la métaphysique de la consistance en dissolvant son principe qui se prend de la nature des essences :

La création du monde dans le temps ne peut se déduire nécessairement ni de la considération du monde lui-même, ni de celle de la volonté de Dieu. Le principe de toute démonstration se trouve en effet dans la définition de l'essence, dont on déduit les propriétés; or l'essence en elle-même est indifférente au lieu et au temps; c'est pourquoi, d'ailleurs, on dit que les universaux existent partout et toujours. Les définitions de l'homme, du ciel et de la terre n'impliquent donc nullement que de tels êtres aient toujours existé, mais elles n'impliquent pas davantage que de tels êtres n'aient pas toujours existé.³¹

La naissance des êtres et leur devenir apparaissent donc comme un accident, et un accident regrettable, de la substance :

La métaphysique hellénique du devenir est entachée du pessimisme qui grève les idées de matière, de temps et de mouvement. [...] Dans ces conditions, l'être étant défini a priori comme ce qui demeure immobile, *akinetos*, le devenir devra se caractériser comme non-être, illusion. L'intemporel apparaîtra comme plus vrai que la durée. La métaphysique grecque du devenir et du multiple est toute proche de celle de l'Inde.³²

La collusion de la néo-scholastique et de l'aristotélisme, sans critique poussée de l'être aristotélicien, entretient dans son enseignement une logique moniste qui se traduit fréquemment par des conclusions à saveur franchement panthéistique :

Les métaphysiques panthéistiques se refusent à l'idée d'une naissance réelle des êtres, d'un *commencement* d'être. Cette notion de commencement leur est un véritable scandale. L'éternité intemporelle des êtres leur paraît seule rationnelle, seule satisfaisante.³³

Suffira-t-il de distinguer entre le droit et le fait pour prétendre échapper à cette logique panthéistique ?

30. SERTILLANGES, *L'idée de création*, p. 25.

31. E. GILSON, *Le thomisme*, 4^e éd., p. 209.

32. Claude TREMONTANT, *Etudes de métaphysique biblique*, Gabalda, 1955, p. 28.

33. *Ib.*, p. 60.

IDENTITE ET DIFFERENCE

Ainsi encore, il est impossible d'admettre, avec M. Gilson, la priorité totale de l'efficiencia créatrice, sans supprimer toute portée réelle à la distinction d'essence et d'existence et sans rejoindre, du même mouvement, le versant panthéistique de la pensée grecque qui paraît, en effet, toute proche de celle de l'Inde :

Sans doute la dualité Atman-Maya, Un-matière intelligible est-elle finalement illusoire du point de vue même de l'Absolu qui seul *est* vraiment.³⁴

Toutefois, si la pensée ne veut pas s'enfermer dans la contradiction à l'égard de son environnement, il lui faut promouvoir l'illusion au rang de l'être. Et comment cette promotion serait-elle possible, sinon par identification à l'Etre ?

Du point de vue de la multiplicité, qui ne saurait être posée comme absolument irréalité à tous égards, cette dualité existe. La multiplicité *existe*. Le non-être *est* bien d'une certaine manière, mais il n'est précisément qu'en tant qu'il dérive de l'Etre lui-même : il n'est pas en un certain sens, vraiment autre chose que l'Etre.³⁵

Seulement, si la vérité de l'existence multiple se fonde dans celle de l'Etre, c'est que sa *ratio* se confond avec celle de l'Etre. Le multiple existe parce qu'il est identique à l'Etre, tout comme l'essence est finalement identique à l'esse, c'est-à-dire à la *ratio* de l'*Ipsum Esse*. Inversement, l'essence de l'Etre doit se dépasser pour recouvrer l'amplitude de la réalité qui risque de lui échapper, tout comme l'*Ipsum Esse* doit déléguer sa propre *ratio* afin de réintégrer l'essence du fini qui menace de se soustraire à sa Vérité comme à son Acte. Autrement dit, l'essence de l'Etre rejoint celle du multiple afin de sauvegarder son attribut d'unicité. Mais il n'y a qu'une façon pour l'Etre d'enclore l'universalité du réel, c'est que sa compréhension soit rigoureusement identique à son extension en annulant l'efficacité du processus de différenciation. Et, si c'est par la négation de soi que l'Etre rejoint les êtres et assume leur existence, c'est par cette même négation qu'il dissout l'altérité du non-être et de la différence :

Il faut oser avouer que le non-être *est* d'une certaine manière [...] parce qu'en un sens on est plus parménidien que Parménide lui-même, parce qu'on a conscience que si le Non-Etre n'est pas, ou plutôt si le Non-Etre n'est pas dans une certaine mesure fondé dans la plénitude même de l'Etre, cette plénitude n'est pas vraiment pleine, puisqu'elle laisse précisément en dehors d'elle le non-être et se trouve limitée du fait même de cette exclusion. Aussi Platon a-t-il introduit le mouvement au

34. G. VALLIN, *La perspective métaphysique*, P.U.F., 1958, p. 147.

35. *Ibidem*.

cœur des Idées, comme Shankara a posé Maya co-éternelle à Brahman pour que l'Absolu ne soit pas limité pour ainsi dire par l'absence en lui de sa propre négation.³⁶

Evidemment, le philosophe tout à fait sérieux ne s'y trompe pas. Il sait que le multiple ainsi fondé sur la négation n'est qu'un simulacre de différence, puisque la négation n'est rien d'autre qu'un mouvement de l'Etre et que ce mouvement est nécessairement identique à l'Etre. Etant lui-même une illusion de mouvement, en vertu de la logique de l'identité, ce mouvement ne saurait engendrer qu'une illusion de différence :

Le fini n'est pas différent de l'Infini en tant qu'il est fondé dans le mouvement même par lequel l'Infini se nie pour ainsi dire lui-même en se manifestant. Avant d'être puissance trompeuse et diviseuse, la Maya « intelligible » est la puissance et même la Toute-puissance infinie de l'Un.³⁷

L'éternité du monde découle de cette identification et en est la traduction. L'essence du multiple est de même nature que l'essence de l'Etre. Le rythme de son déploiement, si tant est que l'on puisse parler de déploiement, s'identifie formellement à celui du déploiement de l'Etre :

Il faut que sa transcendance (de l'Un) révèle son intégralité en se dépassant pour ainsi dire dans une immanence corrélative et non moins intégrale. Telle nous paraît être la raison essentielle de l'affirmation généralement si mal comprise de « l'éternité du monde ». Il faut que l'Absolu ou l'Infini se nie pour ainsi dire apparemment lui-même pour que son infinité soit vraiment intégrale. Il faut donc que la négation et la limitation soient fondées pour ainsi dire au cœur même de son être pour qu'il puisse être réellement affirmé et posé comme infini.³⁸

Autrement dit, l'éternité du monde manifeste une identité de nature entre la compréhension de l'être et son extension. Les propriétés qui relèvent de sa compréhension s'appliquent formellement aux sujets qui relèvent de son extension. Ces propriétés sont celles de l'absolu, un, unique et identique à soi par indifférenciation et monovalence logiques, sinon ontologiques. Tels sont bien les attributs de la substance aristoté-

36. *Ib.*, p. 147-248.

37. *Ib.*, p. 148 ou encore, complémentaiement : « C'est parce que l'intuition saisit ici l'Absolu dans son infinité intégrale qu'elle réalise une sorte de synthèse avec son opposé. La synthèse s'opère sur le plan intemporel de l'Infini lui-même, du point de vue duquel le fini, c'est-à-dire le principe des déterminations ou des limitations par lesquelles se définiront tous les êtres manifestés, apparaît comme n'étant pas différent de l'Infini, etc. » p. 149.

38. *Ib.*, p. 146. Quelle qu'en soit la portée explicite, l'éternité du monde implique cette identification logique.

licienne. Si celle-ci n'est pas posée par la néo-scholastique comme le complément nécessaire de l'Être, du moins devient-elle une nature indiscernable de celle de l'Être.

Cette logique annule toute différenciation et toute histoire, puisque l'éternité du monde aussi bien que celle de l'être traduisent l'immutabilité par un immobilisme de l'identité contractée sur elle-même, négatrice de la fécondité. Elle ramène automatiquement la loi de toute genèse à celle d'une cata-genèse, toute naissance à une décomposition, toute croissance à une entropie :

La philosophie grecque ne semble pas avoir aperçu qu'il existe un mouvement positif, que le devenir ne signifie pas nécessairement la destruction des êtres, mais leur genèse. Il en est résulté une conception de l'être solidaire de cette primauté ontologique accordée à l'immobile et à l'intemporel. La substance est identifiée avec ce qui est en repos. La « chose » immobile devient le modèle et l'idéal de la consistance.³⁹

Si donc la pensée veut récupérer la réalité de l'histoire en prenant au sérieux le second point de vue, celui de la différence, il lui faut transformer cette cata-genèse en ana-genèse. Pour ce faire, elle doit supprimer la contradiction qui grève l'être de la différence en rendant à celle-ci sa pleine identité avec son être. Il reste, conséquemment, à inverser les rôles en renvoyant le fondement de la différence, l'identité première, au royaume des illusions que cette identité s'entend si bien à nourrir :

Il est donc bien vrai que Dieu fait le monde en calculant, mais ses calculs ne tombent jamais juste, et c'est cette injustice dans le résultat, cette irréductible inégalité qui forme la condition du monde. Le monde « se fait » pendant que Dieu calcule ; il n'y aurait pas de monde si le calcul était juste. Le monde est toujours assimilable à un « reste », et le réel du monde ne peut être pensé qu'en nombres fractionnaires ou même incommensurables. Tout phénomène renvoie à une inégalité qui le conditionne. Toute diversité, tout changement renvoient à une différence qui en est la raison suffisante.⁴⁰

Le monde échappe au calcul divin parce que la logique de ce calcul est celle de l'identité dissolvante pour toute différence. La créature doit précéder sa création dans l'être, sinon elle serait identique à l'acte créateur et, conséquemment, à l'essence du Créateur. L'essence doit précéder l'existence en sa raison formelle :

Le propre de l'essence, mode fini de participation à l'être, est de rendre possible l'existence d'une *natura rerum* qui ne soit ni le néant ni Dieu.⁴¹

39. Cf. TRESMONTANT, *Etudes...*, p. 28.

40. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, P.U.F., 1968, p. 286.

41. GILSON, *Introduction*, p. 198.

Seulement, si la différence ou essence finie n'est pas formellement le néant, elle est de l'être, elle se définit en fonction d'une identité antérieure de l'être, et la dialectique créatrice n'a pas avancé d'un pas. Cette réduction, en même temps qu'elle rend contradictoire l'apparition de la différence, la transforme en une pseudo-différence, un faux semblant de l'être. Et si l'être-au-cœur de la différence est celui de l'identité matricielle, la *ratio* de l'essence se dissout définitivement :

L'être n'accompagne pas seulement toutes nos représentations, il les précède et les conditionne; entrant dans la composition de toutes, lui-même ne saurait être composé.⁴²

Si l'être n'est pas composé, c'est qu'il est un et unique, identique et indifférenciable. Ce qui signifie qu'il est impossible de prendre appui sur l'être pour penser la différence, sans résorber celle-ci dans l'identité principale :

Il faut donc bien admettre que l'essence est bien de l'esse, etc.⁴³

Cette identification de l'essence à l'esse qui est lui-même identique à l'être de l'*Ipsum Esse*, obéit à la même logique qui conduit M. Vallin à identifier le multiple et l'Un à une seule nature. C'est pourquoi l'extension ou la création, considérée comme réellement distincte, ne peut se traduire que comme une dégradation de cette nature, une pulvérisation de l'être de l'*Ipsum Esse* :

Saint Thomas a toujours marqué le plus vif intérêt pour cette dialectique platonicienne de l'un et du multiple parce qu'elle préfigurerait à ses yeux celle de l'être et de l'essence.⁴⁴

Cette dialectique de l'un et du multiple ne préfigure pas simplement celle de l'être et de l'essence, elle en demeure la véritable formulation. La métaphysique de l'essence et de l'existence n'est pas une ontologie et ne reconnaît pas la priorité de l'être sur ses transcendants, elle définit au contraire l'être par l'un, et en fait un sous-produit de l'un. M. Duméry a retrouvé l'exacte formulation de la néo-scholastique. Il s'agit d'une hénologie où l'un prend le pas sur l'être, où l'identité est antérieure à la réalité qui en devient le sous-produit. La création est conçue comme une série de chutes de l'unité dans la multiplicité, dispersion mauvaise et ruineuse que la réduction est chargée d'éliminer dans son retour vers l'Un :

Le sensible n'est peut-être, comme le pensait Plotin, qu'une perspective trouble, un brouillage entre le matériel et le spirituel; son ambiguïté fait de la conscience psychologique un point de vue instable et confus, équivoque et transitoire.⁴⁵

42. *Ib.*, p. 193.

43. *Ib.*, p. 192-193.

44. *Ib.*, p. 188.

45. H. DUMÉRY, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, éd. D.D.B. 1957, p. 56-57, n. 3.

C'est par un coup de force et en supprimant la *ratio* de la différence que M. Gilson en fait une ontologie et un réalisme — modéré — de la connaissance sensible. C'est cette logique de l'hénologie que Sertillanges rencontre et conserve, lorsqu'il traduit la création par le seul retour vers le Super-Être, vers un au-delà de l'être, par un finalisme qui est la négation de la négation.

*

Il n'y a donc pas de moyen-terme. Ou la vérité des choses se trouve du côté de l'identité matricielle, ou elle se trouve du côté de la différence. Prendre au sérieux le point de vue de la différence revient donc à lui accorder la priorité absolue en se débarrassant à la fois de l'être devenu l'un, et de la négation transformée en pseudo-fondement de la différence dans l'identité de l'un :

Le tort des théories traditionnelles est de nous imposer une alternative douteuse : quand nous cherchons à conjurer le négatif, nous nous déclarons satisfaits si nous montrons que l'être est pleine réalité positive, et n'admet aucun non-être ; inversement, quand nous cherchons à fonder la négation, nous sommes satisfaits si nous arrivons à poser dans l'être, ou en rapport avec l'être, un non-être quelconque (il nous semble que ce non-être est nécessairement l'être du négatif ou le fondement de la négation). L'alternative est donc la suivante : ou bien il n'y a pas de non-être, et la négation est illusoire et non fondée ; ou bien il y a du non-être, qui met le négatif dans l'être et fonde la négation. Peut-être avons-nous des raisons de dire à la fois qu'il y a du non-être, et que le négatif est illusoire.⁴⁶

Il faut donc dire que l'essence précède absolument l'existence, et l'être fini sa création. Alors seulement, la différence n'est plus séparée d'elle-même par la négation qui l'expulsait de la zone d'affirmation de l'être. Il faut abolir la détermination du fini ou sa limite comme négation en abolissant l'Être, source de cette négativité :

Ce que la philosophie de la différence refuse : *omnis determinatio negatio* [...]. On refuse l'alternative générale de la représentation infinie : ou bien l'indéterminé, l'indifférent, l'indifférencié, ou bien une différence déjà déterminée comme négation, impliquant et enveloppant le négatif [...]. Dans son essence, la différence est objet d'affirmation, affirmation elle-même. Dans son essence, l'affirmation est elle-même différence.⁴⁷

L'affirmation ontologique est celle du multiple et rien que du multiple, car il n'y a plus d'au-delà du multiple. L'identité est dans le multiple :

46. DELEUZE, *op. cit.*, p. 88-89.

47. *Ib.*, p. 74.

La répétition ne se contente pas de multiplier les exemplaires sous le même concept, elle met le concept hors de soi et le fait exister en autant d'exemplaires, *hic et nunc*. Elle fragmente l'identité elle-même, comme Démocrite a fragmenté et multiplié en atomes l'Être-Un de Parménide. Ou plutôt, la multiplication des choses sous un concept absolument identique a pour conséquence la division du concept en choses absolument identiques. C'est la matière qui réalise cet état du concept hors de soi, ou de l'élément infiniment répété. C'est pourquoi le modèle de la répétition se confond avec la pure matière, comme fragmentation de l'identique ou répétition d'un minimum.⁴⁸

L'identité est dans le multiple comme elle est dans la substance créée antérieurement à toute relation ou référence à l'Être. L'être des choses s'installe dans la pure dissimilitude :

Platon a assigné le but suprême de la dialectique : faire la différence. Seulement celle-ci n'est pas entre la chose et le simulacre, le modèle et les copies. La chose est le simulacre même. le simulacre est la forme supérieure [...].⁴⁹

Le penseur refuse de se détourner des ombres pour contempler un Exemplaire ou un *Logos* qui ne serait pas dans la caverne :

Renverser le platonisme signifie ceci : dénier le primat d'un original sur la copie, d'un modèle sur l'image. Glorifier le règne des simulacres et des reflets.⁵⁰

Evidemment, le penseur chrétien, même s'il accepte de se laisser enfermer dans la caverne avec l'être des ombres, prétend bien pouvoir en sortir. Il s'arrangera donc pour montrer que la transcendance laisse intact l'ordre de l'immanence, que l'essence divine ne touche pas à la consistance des essences créées et, qu'en conséquence, l'autonomie des êtres n'implique pas la négation absolue d'une essence infinie :

Ni l'absolu de l'être n'est proprement de l'être, ni l'absolu de l'action n'est proprement de l'action : il y a, dans les deux cas, transcendance, et par suite la compossibilité du relatif et de l'absolu n'est nullement compromise.⁵¹

Malheureusement, c'est se payer de mots ou de bonnes intentions. Si l'essence divine, afin de ne pas léser l'être des choses en les résorbant dans son identité, doit leur demeurer extérieure et les laisser ainsi en dehors de son dynamisme interne, ce retrait de son essence signifie également le retrait de son activité. L'extériorité de l'essence divine à

48. *Ib.*, p. 348.

49. *Ib.*, p. 93.

50. *Ib.*, p. 92.

51. SERTILLANGES, S. *Thomas d'Aquin*, Alcan, Paris, 1912, T. I, p. 265.

l'égard de la créature signifie que l'Être ne peut pas être normalement pensé comme fondement réel de la créature :

L'essence de Dieu, si tant est qu'on puisse lui appliquer ce mot, est identique à son action, à sa pensée évocatrice et rectrice des natures; l'une et l'autre sont extérieures à l'ordre des natures et des actions créées, bien qu'elles contiennent cet ordre et lui soient supposées en tous ses termes.⁵²

Maintenir l'essence divine comme fondement des êtres va contre la logique profonde de l'hypothèse qui commande toute l'analyse de Sertillanges. La portée absolue de ce retrait de l'essence divine est indubitable, puisqu'il signifie, en retour, une totale extériorité des choses à l'égard de cette essence, une priorité ontologique de la substance sur sa création. Il s'agit bel et bien, non d'une opposition de simple contrariété, mais d'une opposition de contradiction entre deux identités qui se nient radicalement l'une l'autre. Et c'est pourquoi la relation, loin de fonder l'être substantiel en le déracinant de sa caverne, s'inscrit dans l'ordre prédicamental et ne quitte pas elle-même le fond de la caverne.

Ou bien la différence est fondée, l'essence finie se ramène à l'esse ou à la relation, la substance est postérieure à sa création, et il ne reste de la créature qu'une pseudo-différence, une dissimilitude irréaliste, un masque dont le visage est de même nature que celui de l'essence divine :

Cette essence est l'intégrale des déterminations comme perfections simples, Dieu devenant dans cette perspective, l'analogue d'un système saturé.⁵³

Ou bien la différence est réelle, mais elle n'est pas fondée. Dieu n'est pas cause efficiente, mais seulement cause finale, c'est-à-dire le produit de la différence. Le sens de l'identité principielle et du fondement se renverse, Dieu ou le surhomme est au bout de la répétition de l'identité purement différentielle :

L'éternel retour ne peut pas signifier le retour de l'Identique, puisqu'il suppose au contraire un monde (celui de la volonté de puissance) où toutes les identités préalables sont abolies et dissoutes. Revenir est l'être, mais seulement l'être du devenir. L'éternel retour ne fait pas revenir « le même », mais le revenir constitue le seul Même de ce qui devient. Revenir, c'est le devenir-identique du devenir lui-même. Revenir est donc la seule identité, mais l'identité comme puissance seconde, l'identité de la différence, l'identique se dit du différent, qui tourne autour du différent. Une telle identité, produite par la différence, est déterminée comme « ré-

52. *Ib.*, p. 264.

53. St. BRETON, *Mythe et foi*, p. 398.

pétition ». Aussi bien la répétition dans l'éternel retour consiste-t-elle à penser le même à partir du différent.⁵⁴

Si la substance est réellement antérieure à sa création, ou l'essence à son existence, elles n'ont pas à chercher leur être hors d'elles-mêmes. En s'élançant vers l'Être, c'est vers elles-mêmes qu'elles s'élancent, comme vers la répétition et la plénitude de leur identité différentielle originelle. Telle est d'ailleurs la formulation explicite de la fameuse loi naturelle, de l'état de « nature pure », où la nature en s'élançant vers Dieu comme vers son unification totale, ne fait que s'enfermer en elle-même et coïncider avec sa propre *ratio* en l'épuisant. La répétition de la différence conduit le penseur dans une caverne toujours en-deçà de la première caverne :

Ce n'est plus l'effort platonicien pour opposer le cosmos au chaos, comme si le Cercle était l'empreinte de l'Idée transcendante capable d'imposer sa ressemblance à une matière rebelle. C'est même tout le contraire, l'identité immanente du chaos avec le cosmos, l'être dans l'éternel retour, un cercle autrement tortueux. Platon tentait de discipliner l'éternel retour en en faisant un effet des Idées, c'est-à-dire en lui faisant copier un modèle. Mais dans le mouvement infini de la ressemblance dégradée, de copie en copie, nous atteignons ce point où tout change de nature, où la copie elle-même se renverse en simulacre, où la ressemblance enfin, l'imitation spirituelle, fait place à la répétition.⁵⁵

L'antériorité de la substance sur sa création, de la dissimilitude sur la similitude, signifie que la pensée se meut toujours en climat moniste et qu'il faut seulement déplacer l'accent et déporter le centre vers la périphérie :

La substance spinoziste apparaît indépendante des modes, et les modes dépendent de la substance, mais comme d'autre chose. Il faudrait que la substance se dise elle-même *des* modes, et seulement *des* modes. Une telle condition ne peut être obtenue qu'au prix d'un renversement catégorique plus général, d'après lequel l'être se dit du devenir, l'identité, du différent, l'un, du multiple, etc. Que l'identité n'est pas première, qu'elle existe comme principe, mais comme second principe, comme principe *devenu* ; qu'elle tourne autour du Différent, telle est la nature d'une révolution copernicienne qui ouvre à la différence la possibilité de son concept propre, au lieu de la maintenir sous la domination d'un concept en général posé déjà comme identique.⁵⁶

Il faut choisir. Pour que la créature soit, l'identité doit se dire

54. DELEUZE, *op. cit.*, p. 60.

55. *Ib.*, p. 168.

56. *Ib.*, p. 59.

d'abord de la différence, mais elle ne se dit d'abord de la différence que si elle se dit d'elle exclusivement. C'est pourquoi la différence fonde l'identité : le monisme héraclitéen est aussi rigide que le monisme parménidien. Il n'en est d'ailleurs qu'un reflet inversé et s'efforce de penser l'absoluité de l'être à partir de son extension au lieu de le penser à partir de sa compréhension. Derrière l'apparente subtilité des analyses, la logique est d'une simplicité enfantine. Si la compréhension de l'être se définit comme une identité par contraction et rétraction qui tend à annuler les différences dans l'uniformité d'une *ratio* monovalente, son extension, qui se manifeste par l'apparition des différences et d'une polyvalence, devient la contradiction de la compréhension. Elle va à l'inverse du mouvement intime de l'être, détruit la signification de la compréhension en annulant le sens de sa polarité intérieure. La réalité de l'explosion de l'être dissout la réalité de son implosion. L'extension s'empare de l'identité compréhensive et la transporte hors d'elle-même en laissant à sa place un vide absolu, si bien que l'être se présente comme la pulvérisation de l'unité, la prolifération de l'identité, l'éclatement du Même. De là naît le dilemme. Ou bien la différence ne trouve son fondement qu'en cherchant son identité en référence à l'identité principielle, et elle se voit, en tant que différence dotée d'une *ratio* irréductible, séparée d'elle-même, expulsée de l'être en étant rejetée par la négation hors de son identité fontale. Et il lui reste alors, afin d'être, à s'annuler comme différence en se confondant avec l'essence-mère. Ou bien la différence doit se donner d'emblée comme identique à l'être en étant identique à elle-même sans avoir à passer par la négation d'une identité première, d'une raison suffisante dont elle se distinguerait réellement. La différence n'entre dans la zone d'affirmation de l'être qu'en s'affirmant elle-même et en annulant l'affirmation du Même comme affirmation distincte de la sienne. La différence annule la compréhension de l'être en la résorbant purement et simplement dans son être de différence :

Quand l'identité des choses est dissoute, l'être s'échappe, atteint à l'univocité, et se met à tourner autour du différent.⁵⁷

Il y a toujours, dans l'être sous-tendu par la logique de l'identité, une contradiction radicale entre sa compréhension et son extension. Se donner l'une c'est se refuser l'autre, et inversement. L'être est im-participable parce qu'il est indifférencié et indifférenciable. L'être ne peut non plus se concevoir comme participant, parce qu'il coïncide toujours avec l'absolu et exclut de sa texture la relation qui est l'en-vers et le fondement de la différence. L'être ne peut ni fonder ni être fondé, parce qu'il annule d'avance toute portée ontologique à l'acte et à son activité en réduisant sa fécondité ou son dynamisme au perpétuel maintien d'une nature narcissique. La plénitude de l'être ne

57. *Ib.*, p. 92.

s'exprime pas dans la diffusion, mais dans la rétraction et la contraction sur une identité monovalente, sur un en-soi monolithique dépourvu d'intériorité. L'être est une identité dépourvue de tout dynamisme, il n'est ni implusif ni explosif. Son immutabilité se traduit par une immobilité et dissout d'avance la signification de toute périchorèse, pour en faire une dégradation de son unité et une décomposition de son intégrité.⁵⁸

En conséquence, le processus qui, du point de vue de la production, est une cata-génèse, une création ou une génération par négation de l'identité, devient, du point de vue de la réduction, une dissolution, un retour vers l'unité monovalente par annulation des différences. C'est pourquoi, la logique de la distinction d'essence et d'existence ou de la consistance du fini conduit une réflexion rigoureuse à préférer une hénologie à une ontologie. De même que l'émanation passe par la négation, la réduction passe par l'abolition pour aboutir, non pas à l'Être, mais à l'Un. L'expression première et fondamentale de toute genèse et, dans le cas, de la création, n'est pas la relation Être-êtres, mais l'antinomie Un-multiple où la dissimilitude ne permet plus de prendre en considération une signification positive de la similitude. La logique de la distinction ainsi entendue rend caducs les résultats d'une logique de l'appropriation. L'apophatisme ramène dès lors l'exemplarisme aux dimensions d'un pur anthropomorphisme sans portée réelle du côté de l'Un. La réduction vient mourir au niveau de l'Intelligence plotinienne qui est radicalement extrinsèque à l'Un, puisqu'elle en est déjà la négation. Le symbole ne donne plus à penser que sa propre illusion. Maya est le symbole du symbole, patronne de l'exégèse et de l'herméneutique. Si la visée de l'immanence ne déborde en aucun cas l'horizon des catégories prédicamentales, il n'y a d'anthropologies valables que celles de Marx, de Freud ou d'Adler. La démythologisation sera toujours une démythisation. La démarche scientifique ne connaît, pour aller de l'Autre au Même, que la négation qui interdit la transmythisation. Jung, Mircéa Eliade et Paul Ricoeur sont des maîtres de l'aliénation, car la trans-ascendance de l'ego est le dernier mythe, celui de l'idéalisme dénoncé par Sartre :

58. « Dans la perspective métaphysique, il n'y a pas contradiction massive entre l'unité de l'Essence et la Trinité des « Personnes » : l'Unité absolument transcendante de l'Un est à la fois Unité et Trinité, dans la mesure où l'Infinité rigoureuse de l'Absolu ne peut pas ne pas s'exprimer dans la multiplicité inhérente aux autres « hypostases ». Celles-ci sont pourtant « consubstantielles » à l'Un, dans la mesure où elles ne sont pas différentes de lui, puisque seul l'Un *est* vraiment. Mais d'autre part, elles ne sont pas identiques à Lui, dans la mesure où il faut bien affirmer que le Non-Être *est* d'une certaine manière. Lorsque Eckhart affirme que la « Dêité » est au-dessus de la Trinité, il fait allusion à la nécessité de dépasser les limitations de l'ontothéologie médiévale : mais en fait, l'Unité de l'Un peut être dite à la fois Une et Trine selon qu'on l'envisage dans le moment apophatique ou dans le moment « antinomique » de l'intuition intellectuelle ». G. VALLIN, *op. cit.*, pp. 156-157. On constate l'extrême ambiguïté, et finalement l'erreur profonde, de la perspective « hénologique ».

Malheureusement, tant que le Je restera une structure de la conscience absolue, on pourra encore reprocher à la phénoménologie d'être une « doctrine-refuge », de tirer encore une parcelle de l'homme hors du monde et de détourner par là l'attention des véritables problèmes.⁵⁹

TRANSCENDANCE ET IMMANENCE

Si une immanence réelle de l'Etre ne peut se traduire que comme une coïncidence absolue entre l'identité de l'Etre et celle de la créature, la transcendance et l'immanence doivent divorcer. Si la continuité ne trouve d'autre langage pour s'exprimer que celui de l'identité formelle, il faut que la discontinuité entre les êtres et l'Etre annule d'abord toute continuité. L'action créatrice et la relation de création ne peuvent jouer aucun rôle de médiation réelle : du point de vue de l'immanence, l'action créatrice passe tout entière dans l'identité substantielle des choses tandis que, du point de vue de la transcendance, elle se résorbe formellement dans l'identité de l'essence divine.

Dans la logique du système qui est celle du *sic et non*, chacune de ces entités ne se pose qu'en s'opposant contradictoirement à l'autre et en annulant d'emblée toute signification positive de l'autre. Chacun de ces pôles apparaît comme un centre de significations absolu et exclusif, ce qui le situe dans une zone de pure dissimilitude à l'égard de l'autre. La créature, installée dans une identité formelle antérieurement à toute relation ou raison de participation, est pure dissimilitude à l'égard de Dieu, et Dieu, en tant que le Tout Autre identique à soi-même, devient la pure dissimilitude de sa création. Le divorce est bel et bien consommé. L'immanence de la Présence créatrice ne signifie rien de plus qu'une coïncidence formelle entre l'action créatrice et la substance créée, elle s'exprime donc dans la logique de l'identité substantielle et dans le seul univers des catégories prédicamentales automatiquement rapportées à la seule substance. La Transcendance, qu'elle soit considérée comme antérieure ou comme postérieure à l'identité substantielle, se traduit par une Absence radicale tant au niveau de l'être que de ses significations, car l'identité du Transcendant située par delà la zone des significations de l'immanence, annule systématiquement et réellement toute raison de similitude. Ainsi, ni l'être ni la pensée ne peuvent circuler de l'une à l'autre identité sans passer par leur négation, c'est-à-dire sans annuler formellement soit le Même, soit l'Autre. Comment Dieu pourrait-il garder une présence reconnaissable dans l'ordre de l'immanence sans s'identifier purement et simplement aux choses et à l'être catégorial ? Comment la créature pourrait-elle se prolonger en significations positives du côté de l'ordre transcendantal sans s'identifier purement et simplement à l'Etre ?

59. J. P. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, Vrin, 1965, p. 86.

Dieu ne peut jouer son rôle, celui-là même qui nous a fait le requérir, que s'il est transcendant à ses œuvres; l'y mêler de façon à ce qu'il en fasse partie, c'est le rendre inutile et c'est au vrai le nier. Que si l'on veut pourtant le maintenir par un coup d'arbitraire, alors c'est l'être objet de l'expérience qui s'évanouit, absorbé en son unité. Par quoi, en effet, ferait-on différer les êtres, après qu'on aurait dit : l'être est Dieu ? L'être conçu comme universel n'a point en soi de quoi fournir des *différences*; pour le diversifier, il faut le concevoir multiple, en tant que participé de façons différentes par différentes natures, et c'est pourquoi nous avons dit qu'il n'est pas *univoque*, c'est-à-dire qu'il ne répond point à un concept véritablement *un*. Si donc on dit : c'est Dieu qui est l'être de toutes choses, ou Dieu est multiple, ou bien, et plutôt, c'est tout qui est *un* : nous revenons à Parménide.⁶⁰

L'immanence ou bien ferait de l'identité divine une identité parmi les autres, ou bien noierait les identités dans cette unique identité. Si l'être exclut la relation, il n'y a plus de médiation possible entre les identités. L'Être-à-la-source-des-êtres ne peut coïncider avec l'être-au-cœur-des-êtres, avec l'être en tant qu'être. Mais la réduction devient impossible. Si l'identité est au cœur de l'être, elle se trouve déjà au cœur de la réduction. Chercher l'être, c'est chercher l'identité. Dès lors, ou bien la réduction s'arrête à la substance concrète d'Aristote et la participation n'est plus qu'une pièce rapportée et la survivance d'un platonisme désuet :

Remarquons d'ailleurs que pour que la critique aristotélicienne du platonisme soit justifiée, il faut que l'essence soit identique à « ce qui est ». En effet, si elle ne l'était pas, notre science des essences ne serait pas une science du réel concret. Nous retomberions dans tous les inconvénients qu'offre la doctrine des Idées, puisque la connaissance de la quiddité, ou essence, ne serait plus la connaissance du réel donné dans l'expérience, mais celle d'un monde abstrait, pur produit de notre imagination à l'image du monde sensible. La quiddité se confond donc bien avec l'*ousia*, c'est-à-dire avec l'être même dont on peut dire qu'il existe comme par définition.⁶¹

Ou bien, gênée par la multiplicité des individus, elle remonte à l'essence pure dans sa totale coïncidence avec sa *ratio* formelle, là où elle épuise l'espèce, mais elle retombe dans le platonisme. Effectivement, en définissant les Idées ou essences pures comme parfaitement identiques à elles-mêmes, elle les pose de plein droit dans la compréhension de l'être :

L'ontologie d'Aristote est donc sollicitée par deux tendances opposées; celle, toute spontanée, qui lui fait situer le réel

60. SERTILLANGES, S. *Thomas*, T. I, p. 200.

61. GILSON, *L'être et l'essence*, p. 59.

dans l'individuel concret et celle, héritée de Platon, qui l'invite à le situer dans la stabilité intelligible d'une essence une, qui reste toujours identique à elle-même malgré la pluralité des individus.⁶²

En réalité, la participation est un mot. L'être est dans l'identité, et ce qui n'est pas dans l'identité d'une essence est hors de l'être. La réduction ressemble surtout à un travail d'hygiène qui nettoie l'être de la poussière du multiple. De même que l'être de la néo-scholastique, en son troisième degré d'abstraction, ne signifie rien en dehors de l'identité substantielle soit de Dieu, soit de la créature, l'être aristotélicien n'est rien en dehors de l'identité soit des Idées soit de la substance individuelle. C'est pourquoi l'être est aussi inengendrabable qu'impaticipable :

Cette subtile élimination des problèmes liés au fait fondamental de l'existence affecte d'abord la question de l'origine du monde [...]. Aristote [...] n'aborde la difficulté sous aucune forme, parce que, dans une ontologie comme la sienne, le problème n'a pas de sens [...]. De même qu'il appartient essentiellement à l'*ousia* d'être une, il lui appartient essentiellement d'être [...]. Pour user d'une terminologie qui sera celle du moyen âge, disons qu'on ne voit pas comment une distinction réelle entre l'essence et l'existence pourrait se justifier dans une doctrine comme celle d'Aristote.⁶³

En définissant la totalité de la substance comme antérieure à sa raison d'effet, c'est Sertillanges qui demeure le témoin fidèle de l'aristotélisme car, en préservant l'unité et l'unicité de sa *ratio*, il préserve sa coïncidence de droit avec la *ratio entis* purement et simplement entendue. La substance est l'être. Prétendre fonder la substance d'Aristote sur une *ratio* distincte de son auto-coïncidence, c'est renier Aristote. C'est poser la réalité de la substance hors de son identité, et inversement, c'est dire que l'être-au-cœur-de-la-substance n'est pas réel et c'est le définir comme l'abstraction annulante de sa concrétude ou être réel. Seulement cette fidélité de Sertillanges ne va pas sans lui susciter de sérieuses difficultés, celles-là mêmes que prétend résoudre la distinction d'essence et d'existence. Le Créateur de Sertillanges ne se distingue pas plus du Premier Moteur d'Aristote que sa substance créée ne se distingue de la substance incréée du même Aristote :

S'il y avait chez Aristote quelque chose de semblable au Dmiurge de Platon, ce serait le Premier Moteur immobile, mais on constate aussitôt qu'entre l'univers et une telle cause, aucun rapport d'ordre existentiel ne saurait s'établir. Le Premier Moteur d'Aristote est éternellement ; il fait donc éternellement que les substances engendrées dans une matière elle-même éternelle, soient les substances qu'elles sont. En bref, le

62. *Ib.*, p. 56.

63. *Ib.*, p. 58-59.

Premier Moteur immobile d'Aristote est la substance première, cause de la substantialité de toutes les autres substances, mais s'il est cause de ce que le monde est, il ne l'est pas de ce que le monde soit.⁶⁴

Autrement dit, si l'action créatrice se confond avec l'identité substantielle des choses et si, en droit, cette identité exclut de son intelligibilité la raison de relation, il est inutile de chercher au cœur de la substance une raison d'origine. Si cette identité fait de la substance son propre support dans l'être, si elle suffit à rendre compte de sa densité ontologique en égalant d'emblée sa mesure à la réalité plénière de l'être, la relation et la participation ne peuvent tenir qu'un rôle second et secondaire, à supposer que ce rôle ne soit pas contradictoire. Soumise à la logique de l'identité, la substance créée ramène tout à soi, y compris la relation de création. Si l'identité de la substance fonde son être antérieurement à sa relation à l'Être, c'est parce que l'être de la substance réside d'abord dans sa pure coïncidence avec elle-même, autrement dit, parce que, en coïncidant avec elle-même, la substance coïncide avec l'être purement et simplement. La substance est un absolu pour lequel la question de l'origine est un non-sens :

L'*ousia* désessentialisée d'Aristote ne permet pas de résoudre les problèmes d'existence, et dans la mesure où la causalité efficiente implique un problème d'existence, elle ne permet même pas d'offrir une interprétation adéquate de ce genre de causalité.⁶⁵

Cette élimination de la raison d'effet par la raison formelle transcrit trait pour trait les exigences du monisme dialectique. D'une part, c'est par l'identité d'une *ratio* monolithique qu'une entité accède à l'être et, d'autre part, c'est en s'abritant derrière une négation radicale de l'être parméniénien dont la compréhension annule l'extension, que la différence surgit. C'est en faisant abstraction du Même que l'Autre se pose dans son identité et coïncide ainsi avec sa réalité, et c'est en fonction d'une abstraction inverse, où l'Autre devient le Même, que le Même initial est reconnu dans sa propre identité. Entre l'Autre et le Même, l'espace est donc purement abstrait, négatif, c'est le champ du non-être et de l'annulation des significations. La négation, le champ de néantisation ou le manchon de néant, qui protège l'identité de la différence ne permet au Même d'entrer dans la zone d'affirmation de l'Autre qu'en le dépouillant de sa réalité propre, en tant que celle-ci est l'expression de son identité centripète. La présence du Même à l'Autre n'apparaît pas d'abord comme radicale abolition de son identité, mais comme une décompression de son être telle que son identité est dissociée de sa réalité, telle que la négation s'installe dans le Même entre sa réalité concrète et son identité-pour-l'Autre. Son identité-pour-l'autre ne coïncide plus avec son identité-pour-soi qui est sa

64. *Ib.*, p. 62.

65. *Ibidem*.

réalité, mais elle subit l'attraction de l'identité centripète de l'Autre et tend à coïncider avec la réalité de l'Autre. C'est en tant qu'abstrait, expulsé de son auto-coïncidence et donc de sa concrétude, que le Même peut s'inscrire dans le champ de significations de l'Autre. L'affirmation du Même par l'Autre, ainsi transposée par la vertu de la dialectique en négation de la négation, s'enferme dans la négation et l'abstraction. Elle ne peut jamais rejoindre l'affirmation pleine et directe, en rejoignant l'affirmation concrète du Même par le Même. L'affirmation du Même par l'Autre se substitue à l'affirmation du Même par le Même et devient ou bien la négation de soi par l'Autre, ou bien une confirmation de soi qui remplace celle du Même en s'y égalant.

La contradiction n'est jamais surmontée et ne peut pas l'être, car le Même n'entre dans le champ de significations de l'Autre qu'en se dépouillant de ses notes différentielles qui sont l'actualité de sa concrétude et sa réalité même. Telle est la loi de l'abstraction où l'objet ne devient présent au sujet, où le Même n'entre dans la zone d'affirmation de l'Autre, qu'après être passé par son champ de néantisation qui effeuille ses notes et ses déterminations concrètes. Le Même ou l'objet de l'affirmation devient un indéterminé ou un indifférencié dont les notes concrètes et les significations réelles se prennent désormais de la réalité de l'Autre. Le Même comme objet apparaît comme la projection de l'identité de l'Autre ou sujet. S'il est permis d'utiliser le paradoxe, il faut dire que le Même offre à l'Autre la présence d'une identité qui est celle d'une absence radicale de sa réalité. C'est l'affirmation d'un soi nié, d'une identité expulsée d'elle-même et de sa concrétude, d'une substance vidée de son en-soi, d'un concept dépourvu de fondement intuitif. Séparée de sa concrétude et de son existence, l'essence ou identité du Même n'est plus son propre support dans l'être, elle trouve ce support dans la réalité et l'existence de l'Autre. Il est donc inévitable que la réduction, après avoir fondé l'identité du Même dans la réalité de l'Autre, finisse par conclure que l'essence du Même se confond avec l'essence de l'Autre, que l'identité ou le noyau déterminant de l'objet ne se distingue pas réellement de l'identité déterminante du sujet.

Pour subtile qu'elle soit, cette dialectique de la pure discontinuité sous-tend la plupart des analyses contemporaines concernant la création, la participation, la connaissance de Dieu et de sa Révélation. L'herméneutique est écartelée et souvent disloquée par ce divorce entre la transcendance et l'immanence. Dans le cas de la création, par exemple, il y a d'un côté la substance finie concrète et, de l'autre, il y a la substance infinie concrète. Mais chacune de ces substances perd, par rapport à l'autre, toute signification positive et réduit les rapports de similitude à sa propre identité qui est, elle-même, la radicale annulation des significations et différences de l'autre. Ainsi, l'immanence est divorcée de la transcendance parce qu'elle ne dit rien que l'identité substantielle de la créature déjà distinguée de l'acte créateur et, conséquemment, irréductible à sa raison d'effet dont elle devient,

au contraire, le fondement. Et, puisque Sertillanges refuse très logiquement de morceler la substance en essence et existence — c'est-à-dire refuse de mettre la réalité de la substance hors de son identité et inversement —, il s'ensuit que le mouvement dialectique va d'une créature, substance concrète puisque premièrement posée, à un Dieu substance abstraite puisque destinée à ne réapparaître dans la zone d'immanence qu'en passant par la négation et comme antithèse de l'identité créée. Dans cette perspective, reconnaître Dieu comme substance concrète c'est le reléguer dans un en-soi fermé à la concrétude de la substance créée, tout comme cette dernière ne supporte aucune présence concrète étrangère à sa propre identité. Définir la réalité de l'être par une identité exclusivement centripète et monovalente, puis distinguer cette identité de sa réalité pour rendre compte de la relation de Présence et de la participation, c'est transformer le mystère en un tissu de contradictions. Admettre au cœur de la réalité des choses une identité exclusive de la signification propre de la Présence, c'est établir entre cette identité et la Présence créatrice une contradiction insurmontable. Traduire l'action immanente de l'Être par l'exclusive d'un en-soi monolithique, c'est opposer contradictoirement la signification de l'immanence à celle de la transcendance, introduire une discontinuité radicale dans l'acte créateur incapable d'articuler deux absolus antinomiques et, finalement, poser la création et la créature comme l'annulation de Dieu. Entre la réalité des choses qui coïncident avec leur identité, et la réalité de Dieu qui coïncide également avec son identité, l'incompatibilité est totale. La synthèse de l'être fini se fait en dehors de l'Être et contre lui. La participation ne garde aucun sans réel, car l'immanence élimine la concrétude de la Présence et Dieu ne se retrouve comme être concret qu'au sein d'une transcendance devenue parfaite négation de l'immanence :

Or l'*Ens a se* est *séparé* par sa perfection même, *immixtus ut imperet*, comme l'Intelligence d'Anaxagore et plus qu'elle. C'est donc un transcendant réel, et non point l'accolade idéale qui sous le nom d'*être* permet à notre esprit de donner aux objets de l'expérience une unité telle quelle.⁶⁶

Un Dieu ainsi séparé n'est pas seulement un Dieu dont l'être est parfaitement distinct et hétérogène à celui de la créature, c'est un Dieu privé d'immanence et dont, en conséquence, la transcendance ne signifie plus rien. Il n'y a pas plus de transcendance réelle sans immanence réelle qu'il n'y a d'immanence réelle sans transcendance réelle. Dire que la personnalité de Dieu est à la source des êtres mais qu'elle ne saurait se trouver simultanément au cœur des êtres parce que, là, règne exclusivement l'identité formelle de la substance créée, c'est s'enfermer dans un monisme car c'est identifier purement et simplement l'être de la créature à l'être de Dieu. Si l'apprenti examine d'un peu près cette interprétation du mystère, il s'aperçoit en effet qu'elle ne

66. SERTILLANGES, S. *Thomas*, I, p. 201.

quitte jamais la logique de l'identité formelle et que la négation, qui est chargée d'introduire la distinction et la discontinuité, n'est qu'une pièce rapportée, une pseudo-distinction. La logique en est simple : l'action créatrice, connotant en même temps formellement l'être de Dieu et l'être de la créature, est incapable par nature et par hypothèse de poser un terme distinct de Dieu. Il faut, en conséquence, affirmer la distinction par un coup de force et un renversement radical, en posant a priori l'identité créée comme déjà distincte et donc antérieure à l'action créatrice. Le monisme devient dialectique. C'est pourquoi la substance néo-scholastique se présente comme un absolu, rigoureusement non-relative en son essence, et donc comme la parfaite négation de l'absoluité divine qu'elle précède dans l'être. Si l'action créatrice est identique et à l'être de Dieu et à l'être créé, il n'y a qu'une façon de quitter ce monisme panthéistique : la négation, le néant, érigé en co-principe de l'Être. Telle est la logique parméniidienne qui commande aussi bien l'antériorité ontologique chère à Sertillanges, que la priorité formelle de l'essence sur l'existence dont ne peut se passer la construction de M. Gilson.

L'ÊTRE COMME UNIVERSEL ABSTRAIT

Ce monisme dialectique, reflété dans la formule « distinguer pour unir » et avant d'unir, commande la pensée occidentale la plus officiellement dite chrétienne. Certes, on postule un Dieu personnel à la source des êtres, mais on nie que cette personnalité puisse se trouver au cœur des êtres et on la remplace par l'identité abstraite d'un concept. Le cœur de l'être est dissocié de sa Source. Dieu est aussi extérieur à sa création et à sa créature que la relation est extrinsèque à l'identité substantielle, ou l'existence à l'essence. Divorcée de la transcendance, l'immanence de l'Être n'a d'autre signification concrète que la réalité de la substance créée, tandis que la réalité de l'Être se réfugie dans une transcendance négatrice de l'immanence. Par conséquent, il ne reste au niveau de l'immanence qu'un être participé purement abstrait et totalement indifférencié, comme le veut la dialectique du Même et de l'Autre. Si l'être fini n'est pas une relation transcendante, il n'y a pas à hésiter : ou l'être est l'identité divine, ou il est l'identité de la substance créée, ou il n'est rien. Dès lors, prétendre rencontrer l'Être au cœur des êtres et comme leur lien intime et universel, c'est confondre le rien avec Dieu :

En résumé, l'être n'est rien en dehors des choses existantes ; dire de Dieu qu'il est l'être, sans ajouter qu'il est subsistant en soi, et que c'est au titre de source exclusivement qu'il se voit attribuer ce terme, c'est donc dire équivalentement : Dieu n'est rien. Quelle n'est donc pas l'illusion de ces philosophes qui, sous prétexte de faire Dieu l'être même, arrivent à en faire le néant !⁶⁷

67. *Ibidem*.

Une présence concrète de l'Être au cœur des choses annulerait leur concrétude dans la sienne et c'est pourquoi l'immanence créatrice doit faire abstraction de la concrétude de l'Être, la nier et l'expulser de son champ de signification. L'immanence ne signifie plus la présence de l'Être qu'en tant qu'abstrait. Au cœur de la substance créée, il n'y a plus de relation concrète à l'Absolu concret, mais une participation abstraite à l'absolu abstrait d'une identité indifférenciée. L'Être, en tant que participé, doit s'annuler comme différent des êtres, il doit donc annuler sa concrétude et devenir l'être ou le concept indifférencié qui fait abstraction aussi bien de sa différence ou concrétude propre, que de la différence ou concrétude des choses. L'Être comme transcendant est réel et concret, mais l'Être comme immanent et participé se dépouille de sa personnalité et ne laisse qu'un cadre vide ou une structure formelle.

C'est cette logique de la participation, conçue comme la coïncidence des contradictoires en tant qu'elles annulent mutuellement leurs différences et notes concrètes, qu'exprime fidèlement l'univers des catégories. Au centre de cet univers il y a la substance et, au cœur de la substance, il y a la pure identité qui fonde l'en-soi substantiel. Cette super-catégorie fait abstraction de toutes les différences et ne garde, des substances, que leur ultime propriété d'auto-coïncidence. Par elle et en elle se fait la synthèse de l'être fini, de la substance. Elle apparaît donc au fondement de l'univers des catégories, comme leur véritable principe immanent. Or, puisqu'elle est *abstractissima* et sans contenu, elle est purement indéterminée et connote d'emblée la multiplicité : elle apparaît ainsi comme l'universel abstrait apte à recevoir toutes les différences sans quitter son identité propre définie par son indétermination. Dans ce contexte, où l'analogie de proportion précède l'analogie d'attribution tout comme la substance précède la relation, l'analogie de l'être ne signifie, en rigueur, que la coïncidence des contradictoires, c'est-à-dire de l'un et du multiple, dans la négation formelle des différences, c'est-à-dire dans un concept qui ne dit ni l'Être ni les êtres. Au cœur de l'être, il y a donc, non pas l'Être ou universel concret, mais le concept dépouillé de l'être ou universel abstrait. Faire de ce dernier le fondement réel des êtres, c'est asseoir leur contingence sur le néant :

En réalité, l'être conçu comme universel n'est qu'un pur abstrait, bien plus encore que les *genres* et les *espèces* : voudrait-on faire de Dieu un abstrait ? Certains ne reculent pas devant cette conséquence ; mais ce que nous avons dit de la nécessité de Dieu n'y trouverait plus son compte. Celui-ci a pour rôle d'expliquer le relatif en le fondant dans l'absolu, et ce qui lui convient pour jouer ce rôle, c'est d'être l'*Ens a se* auquel s'arrête la série des dépendances d'être, et par là également la série des pourquoi.⁶⁸

68. *Ib.*, pp. 200-201.



Mais de quel droit renverser l'ordre des priorités, supposer désormais que c'est la relation qui explique et fonde la substance, et non l'inverse ? De quel droit placer à la source de la créature un Être qui n'est pas le centre réel de sa synthèse ? Le quêteur d'être se trouve dans la même situation que l'épistémologue-poète de Maréchal : lorsqu'il a effeuillé la quiddité de la substance, il ne lui reste que du vide et, pour éviter de choir dans le néant, il lui faut déclarer que ce néant est le chemin qui mène à la réalité de l'Être et, par là même, à l'être réel de la substance. Une nouvelle fois, la réalité de la substance paraît extérieure à son identité. Et, de ce point de vue, Sertillanges pratique la distinction d'essence et d'existence dans le sens profond où l'utilise M. Gilson. Cette systématique ne peut plus quitter la négation ou l'abstraction formalisante pour rejoindre la réalité concrète de quelque être que ce soit. Admettre que la synthèse massive de l'en-soi substantiel se fait en dehors et contre la réalité concrète de l'Être, c'est non seulement soumettre l'Être à la négation abstractive, mais également poser l'être de la substance hors de sa réalité concrète et comme une abstraction négative. La véritable loi de l'être est celle du concept abstrait telle que l'a élaborée Hegel. L'être dont il faut partir pour comprendre et construire le réel n'est pas Dieu, mais l'universel abstrait qui implique la coïncidence des contradictoires, de l'identité et de l'indétermination, de l'un et du multiple, de l'affirmation et de la négation, de l'être et du néant. Or, si l'être est abstrait et négatif par nature, il s'ensuit logiquement que l'intelligence, faculté de l'être, fonctionne selon la loi d'abstraction qui extrait l'être en procédant par annulation des différences, désassimilation et rejet des notes concrètes qui sont précisément les différences, et assimilation à une identité indifférenciée. Demander à une intelligence ainsi abstractive de se donner un être qui soit autre chose qu'une identité indifférenciée, c'est lui demander de renverser sa démarche, d'insérer la contradiction dans son dynamisme interne en la faisant cheminer dans une intuition qu'elle ne possède pas.

La connaissance abstractive d'Aristote apparaît comme la préfiguration conceptuelle de l'émanation plotinienne et de son retour vers l'Un. L'identité et la négation commandent la voie abstractive et réductive parce qu'elles sont au cœur de l'être, à la jonction de l'un et du multiple, exactement comme l'Intelligence plotinienne qui, en s'opposant à l'Un par voie de négation, dissocie l'essence de l'Un de sa réalité et provoque son éclatement et sa dégradation en essences multiples, puis devient un facteur de retour à l'Un par annulation du multiple et négation de la négation. La logique de l'universel abstrait et de la connaissance abstractive ainsi entendue, est l'exacte transcription du monisme dialectique. C'est pourquoi, dans le contexte d'un « réalisme modéré », elle se détourne de Plotin pour trouver son expression adéquate chez Hegel :

Puisque l'Être est le premier principe ou la première des trois horloges, c'est de lui que doit partir le mouvement initial ou

plutôt la démarche primordiale d'une logique identifiée au devenir universel. Si l'Être par excès d'abstraction convient à tout objet qu'il désigne, il s'appauvrit d'autant plus en contenu qu'il se fait plus vaste comme contenant. Si la réalité réside dans la pensée et dans les choses concrètes, l'abstraction prend la valeur d'une véritable négation, valeur usurpée, attribution abusive dont on sait la prodigieuse fortune que lui assurera l'existentialisme ultérieur. Dans la mesure, par conséquent, où l'Être affirme son immensité abstraite, il nie de lui-même tout ce qu'il abstrait, il suscite en lui le Non-Être. Opposition à la fois intime et extérieure qui ne peut être levée qu'en suscitant à son tour le devenir, ou plus exactement un devenir préalablement morcelé, donc immobilisé, mais dont la dialectique recoud à son gré les morceaux.⁶⁹

La logique concrète de l'acte créateur est remplacée par celle de la néantisation qui gît au cœur de l'identité moniste. La création et la participation sont des termes vides de sens et équivalent à la négation par laquelle l'intelligence passe d'une identité figée à une autre identité figée, d'une entité monovalente à une autre entité monovalente, d'un absolu solipsiste à un autre absolu solipsiste :

Autre effet de cette prééminence de l'intelligence sur le sensible : le devenir concret s'identifie à un développement logique. Un développement logique s'exprime par étapes; le syllogisme aristotélicien en est le modèle. La thèse, l'antithèse et la synthèse hégéliennes fondent une logique apparemment nouvelle et qui donne pareillement une discontinuité verbale non plus seulement pour un équivalent de la pensée, mais pour l'équivalent d'un univers qui n'en serait que la figuration objective.⁷⁰

M. Gilson s'efforce de tourner la difficulté, tant sur le plan de l'être que du connaître, en rangeant la raison d'effet parmi les notes formelles de la substance et de la connaissance abstractive. Il espère ainsi réconcilier l'être avec la fécondité et l'acte substantiel avec le jaillissement créateur :

Où pourrait-on situer le devenir dans la stabilité de l'essence ?
Où pourrait-on situer l'essence dans la mobilité du devenir ?
Il n'en irait plus de même si l'on réintégrait au contraire dans l'être l'acte existentiel d'où jaillissent, selon le type de l'essence mais avec une liberté qui croît à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, les opérations fécondes grâce auxquelles chaque sujet se conquiert progressivement sur le néant. Lorsqu'il est ainsi compris, l'être se pose comme la racine unique de ce qui demeure et de ce qui passe, jaillis l'un et l'autre d'un

69. G. MAIRE, *Une régression mentale, de Bergson à J.-P. Sartre*, Grasset, 1959, p. 77.

70. *Ib.*, p. 73.

acte qui les transcende parce qu'il les inclut et que la pensée peut connaître bien qu'elle ne puisse se le représenter. Une véritable métaphysique de l'être intégral peut seule réconcilier l'histoire et le savoir objectif, l'existence avec l'essence et le temps avec l'éternité.⁷¹

Malheureusement, et contre l'intention de son auteur, l'être gilsonien obéit toujours à la logique moniste en interprétant l'intuition parménidienne par une identité monovalente et indifférenciable. C'est pourquoi, son *esse* étant univoque, M. Gilson ne peut briser le cercle moniste qu'en ayant recours à la discontinuité radicale. Le passage de l'essence à l'existence lui occasionne donc les embarras déjà rencontrés par Maréchal et Sertillanges lorsqu'ils doivent passer, soit de la négation totale de la quiddité sensible à la positivité foncière de son rattachement à l'Être au sein de l'affirmation ontologique, soit du néant de l'être catégoriel abstrait à la réalité de son enracinement dans l'Absolu concret. Expliquer l'essence par l'*esse*, après avoir reconnu son antériorité formelle sur l'*esse*, est un exercice aussi délicat que le rattachement d'une quiddité à la signification d'un Absolu qu'elle précède dans l'ordre du connaître et de son objectivité, ou que la relativisation d'une substance ontologiquement antérieure à sa relation. L'essence de M. Gilson, la quiddité sensible de Maréchal et la substance de Sertillanges sont soumises à la même contradiction, parce que leur identité est supposée précéder leur réalité. Distinguer l'identité des choses de leur relation de création, c'est les distinguer de leur réalité, les poser hors d'elles-mêmes dans l'absoluité d'une consistance qui est celle du néant.

La difficulté se redouble d'ailleurs chez M. Gilson, car on ne passe pas plus facilement de l'étant à l'*Ipsum Esse* que l'on ne passe commodément de l'essence à l'*esse*. La raison en est manifeste et elle a été soulignée par J. Wahl : une fois que l'*esse* est substantifié, il obéit à la logique de la substance aristotélicienne, désigne formellement l'identité substantielle et n'indique plus la présence de l'Être. De même que la visée absolue de Maréchal voit son objectivité ramenée à celle du phénomène sensible, ou que la relation de Sertillanges est réduite au bénéfice de la substance créée, l'*esse* de M. Gilson épouse la logique de la *ratio* d'essence. Le système n'a pas quitté le monisme dialectique. Aussi bien, la réduction opérée en fonction de l'essence divine aboutit aux mêmes résultats. De même que, considérée au sein de la substance, l'*esse* s'identifie formellement à la raison d'essence en s'identifiant à la raison de substance, de même et inversement, réellement distingué de l'essence et considéré en lui-même, il ne dit rien que l'*Ipsum Esse*. Rien de nouveau sous le soleil de la néo-scholastique : déjà, la visée essentielle de l'affirmation ontologique, distinguée de sa relation à l'objet sensible, pose formellement et directement l'Absolu, tandis que la relation de création, distinguée ou contre-distinguée réellement de l'identité substantielle se confond purement et simplement avec l'essence divine.

⁷¹ E. GILSON, *L'être et l'essence*, pp. 309-310.



Pour rétablir la continuité entre l'objet formel de l'intelligence et la singularité concrète de l'étant, puis entre l'essence et l'existence et, enfin, entre l'étant et l'*Ipsum Esse*, il faudrait pouvoir évacuer de l'être et de la connaissance leur caractère d'irréductible négation. Mais la dialectique du Même et de l'Autre s'y oppose pour cette raison décisive qu'il n'existe aucun autre recours contre le monisme parménidien dès lors que la pensée s'est laissé enfermer dans la logique de l'identité. Cette logique réapparaît donc dans l'ordre de la connaissance. La présence de l'objet concret à l'intelligence est impossible et se transforme en assimilation par mode d'abstraction et comme annulation des notes différentielles de sa singularité et de sa concrétude. De même que la raison d'essence commence par nier l'esse concret et singulier afin de s'en distinguer, de même la connaissance que l'intellect prend de l'esse commence par l'universaliser en niant sa singularité et donc sa concrétude :

On se tromperait également en cherchant dans une *species intelligibilis* de l'existence actuelle la cause de notre connaissance de l'existence et de son objet. Quelle que soit l'espèce intelligible dont il dispose, l'intellect n'en concevra que de l'universel.⁷²

Et de même que M. Gilson ne retourne de l'essence à l'esse et de l'étant à l'*Ipsum Esse* qu'on repassant par la négation, comme négation de la négation, il ne retourne de l'universel abstrait au singulier concret qu'en refranchissant en sens inverse le barrage néantisant de la sensation pour lui trouver, cette fois, la signification éminemment positive qui est celle de la *conversio ad phantasmata*. Comme l'avait vu Bergson, le schéma plotinien est le schéma définitif de toutes les analyses et de tous les mécanismes de la néo-scholastique. Ce schéma n'est que la parfaite épure et l'explication du monisme dialectique hérité de Platon et d'Aristote. Ainsi, la néo-scholastique s'interdit le mouvement et en fait une contradiction, une dégradation et un non-être. Que le mouvement aille du Créateur à la créature, de la créature au Créateur, de l'objet à l'intelligence ou de l'intelligence à l'objet, il est toujours contradictoire parce qu'il saute toujours d'immobilités absolues en immobilités absolues, qui sont autant d'identités monolithiques et d'entités massives balisant son itinéraire dans l'être à la façon dont les points et les moments pulvérisent la trajectoire de la flèche ou la course du lièvre de Zénon d'Elée. Privés de devenir réel, l'être et la pensée ne peuvent passer de leur identité d'indigence à une unité de plénitude qu'en niant chacun des paliers qu'ils traversent. Mais ce devenir est illusoire puisque l'être et la pensée sont coupés du dynamisme de l'Être, tout comme l'Être lui-même est coupé du dynamisme du Bien par cette même logique. Le monisme dialectique immobilise Dieu et la création. Tout est donné d'emblée sans naissance ni devenir possible :

72. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, 1939, p. 225.

Posons donc le Dieu d'Aristote, pensée de la pensée, c'est-à-dire pensée *faisant cercle*, se transformant de sujet en objet et d'objet en sujet par un processus circulaire instantané, ou mieux éternel. Comme, d'autre part, le néant paraît se poser lui-même et que, ces deux extrémités étant données, l'intervalle entre elles l'est également, il s'ensuit que tous les degrés descendants de l'être, depuis la perfection divine jusqu'au « rien absolu », se réaliseront, pour ainsi dire, automatiquement dès qu'on aura posé Dieu.⁷³

Donc, pas plus que le lièvre ne peut rejoindre la tortue, la création ne peut rejoindre la créature et inversement, ni l'intelligence ne peut sortir de la négation et de l'abstraction indéterminée pour rejoindre l'universalité concrète de l'Être en rejoignant la concrétude et la singularité des êtres dans leur relation et leur participation concrètes à la réalité de l'Être. Le mouvement spontané de l'esprit le conduit à voir l'être dans l'identité monolithique et indifférenciée d'un en-soi abstrait, en conséquence, il le conduit également à réaliser la négation et la néantisation du côté du singulier, de la concrétude et, éminemment, du sensible. Dès lors, condamnée à aller de l'abstrait au concret, du multiple à l'un, du moins déterminé au plus déterminé, l'intelligence doit s'enfermer dans une pseudo-synthèse qui se contente de mimer le processus créateur et la réalité de l'être, de l'extérieur et comme une reproduction morte de la vie jaillissante. La méthode « distinguer pour unir » et avant d'unir ne peut plus rejoindre l'intelligence réelle de l'être et doit se contenter d'une méthode artificielle de reproduction, d'une copie très appauvrie de l'original. Pour reprendre un langage bergsonien, elle va de la périphérie au centre sans reconnaître, ni pouvoir le faire, une véritable continuité de l'un à l'autre. Ce qui, du moins, est logique puisque s'il y avait continuité, le centre serait déjà donné avec la périphérie. Il faudrait alors non plus « distinguer pour unir », mais unir pour distinguer, conformément à la logique concrète de l'être :

La fabrication va donc de la périphérie au centre, ou, comme diraient les philosophes, du multiple à l'un. Au contraire, le travail d'organisation va du centre à la périphérie. Il commence en un point qui est presque un point mathématique, et se propage autour de ce point par ondes concentriques qui vont toujours s'élargissant. Le travail de fabrication est d'autant plus efficace qu'il dispose d'une plus grande quantité de matière. Il procède par concentration et compression. Au contraire, l'acte d'organisation a quelque chose d'explosif : il lui faut, au départ, le moins de place possible, un minimum de matière, comme si les forces organisatrices n'entraient dans l'espace qu'à regret.⁷⁴

73. BERGSON, *L'évolution créatrice*, p. 323.

74. *Ib.*, p. 93, cité par Claude TRESMONTANT, in *Essai sur la pensée hébraïque*, Cerf, coll. *Lectio divina*, 1953, p. 46.

Malgré ses efforts pour réintroduire la raison de création et la singularité, sinon le singulier, dans la définition de la substance et de la connaissance abstractive, et faire ainsi que l'Etre-source devienne l'être-au-cœur de la substance et de la connaissance, M. Gilson demeure prisonnier de la négation et sa métaphysique est celle de l'Absence. Comme la métaphysique transcendantale de Maréchal, comme la relation de création de Sertillanges, l'esse apparaît trop tard pour informer de l'intérieur la substance aristotélicienne et la loi de l'abstraction. Flanqué ou non d'un *esse*, l'être auquel aboutit M. Gilson ressemble comme un frère à l'universel abstrait de l'être catégorial. Il ne se distingue guère non plus des catégories de Kant car tous ses cadres sont vidés des notes concrètes de l'être, coupés du plein contact avec le principe réel des différenciations qui est l'Etre dans la manifestation de sa réalité et non de son identité abstraite. La loi de l'être gilsonien atteignant à l'universalité par abstraction n'est autre que celle de l'annulation des différences et donc de la néantisation des êtres et de l'Etre en leur concrétude :

La rose que je contemple m'entraîne vite à voir en elle infiniment plus que son image ; cependant cette extension intuitive a-t-elle rien à voir avec la généralisation conceptuelle ? Si je le nie j'affirme en même temps que la singularité de la rose, de celle que je vois et que je touche, reste présente sous toute notion en laquelle je la généralise ; si au contraire, j'affirme que la prolongation de l'intuition en concept l'enrichit en la transcendant, je nie implicitement l'existence de la rose en tant que donnée sensible et intuitive. Elle est diluée et évaporée dans le concept. La négation, et par conséquent le néant, s'intercale automatiquement entre ma perception et mes abstractions. Le néant deviendra l'ombre inséparable de l'existence.⁷⁵

Faute de vérifier la signification de l'intuition parménidienne d'abord et en elle-même, le penseur s'enferme dans un espace restreint qu'il reçoit en héritage, mais dont il ignore selon quelle loi essentielle cet espace s'organise spontanément. Ici, sans doute, l'historien des idées pourra-t-il aider à mieux dégager cette loi.

Jérôme PRUNIERES

75. G. MAIRE, *op. cit.*, p. 73.

La philosophie de saint Bonaventure

Au Centre De Wulf-Mansion, Philosophes Médiévaux, tome IX, l'éminent philosophe et historien Fernand Van Steenberghen, professeur à l'Université de Louvain, a préparé une nouvelle édition de son *Siger de Brabant*, mais en deux publications indépendantes : un ouvrage de synthèse historique sur la *philosophie au XIII^e siècle*, et une monographie sur *Siger de Brabant*. C'est la première de ces deux publications que nous avons en mains, 1966, Louvain, Publications Universitaires, 2, Place Cardinal Mercier, et Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 10, rue de l'Abbaye.

Notre intention est de donner d'abord une vue d'ensemble de cet important et magnifique ouvrage et de nous arrêter ensuite à ce qui regarde spécialement saint Bonaventure. L'A. avertit qu'on ne trouve pas dans ce volume une histoire complète de la philosophie au XIII^e siècle, mais un essai de synthèse historique. Aussi pouvons-nous nous porter tout de suite au chapitre XI conclusif, intitulé : Bilan philosophique du XIII^e siècle.

L'A. indique que ses recherches ont abouti à une interprétation assez neuve de l'évolution de la pensée au XIII^e siècle. Il résume les principaux résultats de son enquête. Nous nous contentons d'en donner les grandes lignes.

Le XII^e siècle appartient encore à la longue période d'assimilation qui ouvre le moyen âge en Occident ; la pensée latine est dominée par la vision augustinienne de l'univers, c'est-à-dire par la sagesse chrétienne et par le savoir théologique. La philosophie demeure éclectique et fragmentaire.

L'entrée d'Aristote dans le monde chrétien est l'événement qui domine la vie intellectuelle du XIII^e siècle. Pour la première fois dans l'histoire, la pensée occidentale se trouve en présence d'une synthèse philosophique et scientifique puissante, d'inspiration empirique et naturaliste, incompatible

en plusieurs points avec la vision chrétienne de l'univers. Avec Aristote c'est d'une invasion massive du paganisme intellectuel qu'il s'agit. D'où les premières réactions de l'Eglise, qui réussissent à retarder et à canaliser le flot montant de l'aristotélisme, mais sans parvenir à l'arrêter.

La philosophie qui est cultivée avant 1250 est fondamentalement aristotélicienne, mais il s'agit encore d'un aristotélisme éclectique, mélangé d'éléments néoplatoniciens. A partir du milieu du siècle l'aristotélisme latin prend son essor. L'objectif poursuivi par saint Bonaventure dans son *Commentaire sur les Sentences* est l'édification d'une synthèse théologique, mais la philosophie qu'il exploite est, ici encore, un aristotélisme platonisant, qu'il traite avec estime et sympathie. Nous aurons à revenir sur ce point. L'œuvre grandiose d'Albert le Grand favorise la diffusion de l'aristotélisme, tout en le corrigeant.

Thomas d'Aquin dote la chrétienté d'une synthèse philosophique nouvelle. Son attitude, nous l'appelons le *thomisme*, aristotélisme élargi, rectifié ou modéré sous l'influence chrétienne, marqué de tant d'équilibre, de puissance, d'unité et d'originalité qu'il émerge au-dessus de toutes les formes antérieures ou contemporaines de l'aristotélisme. Le thomisme est avant tout lui-même. Il est la première philosophie vraiment originale qu'ait produite la civilisation chrétienne.

Le péripatétisme latin donne alors naissance à un double néo-aristotélisme, l'un modéré ou orthodoxe, l'autre radical ou hétérodoxe dont Siger de Brabant est l'initiateur. Ce dernier sera brisé par la condamnation de 1277. Au mouvement philosophique et aristotélicien qui se développe chez les artiens fait pendant le mouvement théologique de la faculté de théologie, qui fait de plus en plus large place à la spéculation philosophique dans l'élaboration de la doctrine sacrée. Cet arsitotélisme a toujours été en quelque mesure et sous des formes variées un aristotélisme néoplatonisant.

Le savoir s'organise en chrétienté. Les efforts des penseurs chrétiens ont abouti à des vues nouvelles sur la structure du savoir et sur la hiérarchie des sciences. Aux yeux des maîtres orthodoxes, la philosophie ne peut se constituer en sagesse intégrale et suffisante, car elle n'est qu'une étape, un moyen, un élément, par rapport à la sagesse théologique ou à la vision chrétienne de l'univers. Mais elle peut et elle doit se développer en discipline autonome. De cela aussi nous aurons à reparler.

L'emprise de la philosophie et de la métaphysique se fait sentir. La *sacra doctrina* devient théologie spéculative. La physique aristotélicienne est évidemment abandonnée au fur et à mesure que les méthodes des sciences positives se précisent. Les belles-lettres sont mises de côté. Des écoles doctrinales prennent naissance : aristotélisme hétérodoxe, thomisme, néo-augustinisme.

Le XIII^e siècle a certainement connu, dans le domaine de la philosophie, une certaine unité intellectuelle, plus grande que dans les autres périodes de l'histoire. Laquelle ? L'A. abandonne la conception

défendue par Maurice de Wulf pendant une bonne partie de sa carrière : celle d'une synthèse scolastique commune à la plupart des maîtres. « On reprendra plutôt, dit l'A., les vues de Clément Baeumker sur le *patrimoine scolastique* et, pour ma part, j'ajouterais qu'il s'agit surtout de *doctrines fondamentales*, d'une sorte de base commune ». Faut-il parler aussi d'un « esprit » commun, comme le veut M. Gilson, de « philosophies chrétiennes ? »

Tous les philosophes du moyen âge connaissent la distinction de la philosophie et de la science sacrée. Tous définissent la philosophie comme un savoir purement rationnel. Il n'est jamais question de philosophie chrétienne. Nous reviendrons sur ce point en parlant de saint Bonaventure. Pour le moment suivons notre A. qui admet une certaine influence du christianisme sur la philosophie.

Une distinction paraît fort éclairante à notre A. : celle de la philosophie au sens large, la *Weltanschauung* allemande, et de la philosophie au sens strict. Cette philosophie au sens large nous est donnée par le Nouveau Testament. Ce corps de doctrines fait partie du dépôt de la révélation, principe de la science théologique. Mais, continue l'A., dans une organisation complète de la vie scientifique en climat chrétien, la philosophie-discipline scientifique trouve place à côté de la théologie et des sciences positives.

Tout en acceptant une synthèse philosophico-théologique suprême, notre A. maintient que c'est un abus de langage d'appeler « métaphysique chrétienne » une métaphysique compatible avec le christianisme. (Ici l'A. s'en prend à M. Tresmontant et à son livre sur la métaphysique du christianisme).

Dernier titre de notre A., *Le siècle de saint Thomas*. Notre A. dit ceci avec M. Gilson, encore que, selon ce dernier, le *xiii^e* siècle devrait être le siècle de saint Bonaventure autant et même plus que celui de saint Thomas. Mais notre A. maintient et explique son titre. On ne compare pas les mérites personnels des deux saints docteurs, mais les doctrines. Comme philosophe et comme théologien Bonaventure est un précurseur de Thomas.

Le thomisme apparaît comme la mise au point de l'aristotélisme néo-platonisant de saint Bonaventure grâce à un approfondissement des bases épistémologiques et métaphysiques de la théologie bonaventurienne. Nous sommes en présence de deux phases successives, et non de deux formes parallèles de la pensée chrétienne au *xiii^e* siècle. Aux yeux de l'historien la seconde constitue un progrès par rapport à la première.

Ils diffèrent surtout par leur spiritualité. Pour exprimer le contraste entre l'attitude spirituelle de saint Bonaventure et celle de saint Thomas, l'A. avait proposé les formules « extrémisme chrétien » et « humanisme chrétien ». Il les discute et il les justifie contre certaines critiques.

Finalement notre A. se rallie à une manière de voir du P. Hayen qui dit : « Entre saint Bonaventure et saint Thomas l'accord est si foncier que la façon la plus parfaite d'être fidèle à saint Bonaventure., c'est d'être thomiste... Tous deux conçoivent le même dessein, mais tous deux ne le réalisent pas avec le même bonheur. Non que saint Bonaventure ait manqué de vie intérieure. Mais parce qu'il n'eût pas le loisir — et peut-être pas la vigueur intellectuelle — de saint Thomas ».

L'A. conclut ainsi : « La doctrine de saint Thomas fera son chemin sans éclat et elle n'aura jamais les suffrages de la foule pendant les derniers siècles du moyen âge, submergés par la vague de fond du nominalisme. La valeur de la synthèse créée par saint Thomas allait se révéler pleinement plus tard. Comme dit Gilson : « Ce solitaire n'a pas écrit pour son siècle, mais il avait le temps pour lui ». (E. Gilson, la Philosophie au moyen âge, p. 590).

Comme nous l'avons annoncé, nous reprendrons maintenant plus spécialement ce que l'A. écrit sur saint Bonaventure et sa philosophie. En juillet 1963 nous avons proposé aux Etudes Franciscaines, pp. 33-41, une notion de philosophie essentiellement chrétienne. Nous la donnions comme étant d'orientation franciscaine et bonaventurienne, mais sans justifier cette qualification par l'étude des textes.

Avec notre A. nous abordons le problème de la philosophie de saint Bonaventure avec le titre donné par M. Gilson, « le problème bonaventurien ». Voici ce que dit M. Gilson : « Telle nous semble avoir été la tâche définie que s'est consciemment imposée saint Bonaventure et qui confère son caractère propre à la doctrine si complexe que nous allons examiner... : reconstruire la connaissance humaine et l'univers tout entier en vue de la seule paix de l'amour. Une métaphysique de la mystique chrétienne, tel est le terme ultime vers lequel a toujours tendu cette pensée ».

Pour notre A. ce problème paraît inexistant : le saint docteur n'avait pas à transformer une « philosophie naturelle » (entendez : rationaliste et païenne, en une « philosophie franciscaine ». L'idée d'une « philosophie franciscaine » ou d'une « métaphysique de la mystique chrétienne » est d'ailleurs tout à fait étrangère à la pensée du docteur séraphique. C'est une synthèse *théologique* qu'il a voulu construire. Et plus loin : l'objectif doctrinal essentiel de saint Bonaventure a été de mettre en pleine lumière l'unité organique de la sagesse chrétienne. Bonaventure est le créateur d'une véritable sagesse franciscaine, qui est une des formes les plus pures de la sagesse chrétienne. La sagesse franciscaine de saint Bonaventure est en somme une théologie de la vie spirituelle, si l'on veut bien donner à cette expression sa portée la plus large et la plus riche.

Par ailleurs pour saint Bonaventure la philosophie est une des étapes qui mènent l'intelligence chrétienne des obscurités de la foi à la pleine clarté de la vision béatifique. Il s'agit de préciser ce qu'est l'étape phi-

losophique dans cet itinéraire. Bonaventure définit clairement la nature et la méthode de la philosophie proprement dite en la distinguant tout aussi clairement de la théologie. D'excellents travaux ont apporté déjà beaucoup de lumière en ce domaine. Notre A. les résume. Ils abondent dans son sens. La chose est évidente au point qu'on a parfois l'impression d'enfoncer des portes ouvertes.

C'est entendu. Saint Bonaventure distingue parfaitement philosophie et théologie. Il n'a jamais enseigné la philosophie ni écrit une œuvre philosophique. La philosophie dont il parle est la philosophie aristotélicienne qu'il a étudiée dans les écoles des arts. Mais on peut faire de la philosophie sans le dire, sans en donner la définition, sans en construire une somme. La philosophie aristotélicienne, œuvre de pure raison, qu'il a connue et utilisée, pouvait être christianisée et gagnait à l'être.

L'insistance avec laquelle Bonaventure montre l'impuissance morale de la philosophie naturelle à connaître pleinement certaines vérités d'ordre rationnel, et son impuissance absolue à atteindre les mystères divins, comme le dit saint Thomas au début de la Somme théologique et ailleurs, et comme le redira solennellement plus tard le Concile Vatican I (Denz. 1786-3005), ne suggère-t-il pas que saint Bonaventure avait en vue une synthèse vraiment unifiée autour du Christ, non pas un Christ idéal, même si Adam n'avait pas péché, mais le Christ de notre histoire, le Christ rédempteur, proposé initialement aux anges et ensuite aux hommes, et maintenant roi glorifié de l'univers.

La métaphysique de l'être en tant qu'être est d'une universalité telle qu'elle inclut dans son amplitude tout ce que nous appelons et distinguons aujourd'hui le naturel et le surnaturel. Aristote n'arrivait pas jusque là bien sûr. Mais un vrai philosophe, étudiant les questions fondamentales concernant son origine, sa nature, sa destinée et les causes suprêmes de toutes choses, ne sera-t-il pas porté à fixer son regard sur le donné chrétien ? Du point de vue de la lumière, s'obstinera-t-il à ne se fier qu'à sa propre raison personnelle ? Sans doute, au début de sa réflexion, il n'a qu'elle, et sa recherche est tout d'abord uniquement rationnelle. Mais si on lui présente une lumière de foi, une lumière venant de Dieu l'exclura-t-il ? Ce serait insensé. Il l'examinera, il la contrôlera, il la justifiera et, la grâce de Dieu aidant, il l'adoptera. Il sera alors en mesure de construire sa synthèse de l'être en tant qu'être, qui le conduit à l'être infini qui est Dieu, au Christ qui est au centre et au sommet de l'ordre créé et à l'Eglise catholique.

Notre A. aime à parler de l'intuition fondamentale de saint Bonaventure et de saint Thomas. M. Gilson nous paraît avoir eu lui aussi une intuition de la philosophie bonaventurienne, mais une intuition partielle seulement. Admettant pour son compte la distinction entre la philosophie = science rationnelle, et la théologie = science de la foi, il mérite le reproche que lui fait notre A. de présenter comme la philosophie de saint Bonaventure un exposé mutilé de sa théologie. Il aurait dû rassembler sa synthèse totale. Gilson accepte entièrement ce

reproche. Mais il veut qu'on ne pose pas le problème en fonction du seul saint Bonaventure, mais à propos de tout ce que les théologiens du moyen âge ont dit en philosophie. C'est arriver à notre manière de voir.

En gros et matériellement parlant, une philosophie essentiellement chrétienne doit comporter tout ce qui est traité du point de vue des causes premières en philosophie et toute la théologie, compte tenu évidemment de toutes les différences de méthode d'argumentation et d'exposition propres à ces disciplines. Mais formellement parlant, l'unité se forme autour de la notion d'être.

Notre A. dit en conclusion de son étude de saint Bonaventure : la mission doctrinale de saint Bonaventure semble avoir été de mettre en lumière l'unité organique du savoir chrétien, d'élaborer une synthèse théologique de qualités exceptionnelles, dont on a relevé l'inspiration augustinienne, la saveur franciscaine. Mais il insiste en disant : pour Bonaventure, comme pour tous les scolastiques de son siècle. la théologie est la science du *credibile ut intelligibile*. Encore une fois nous sommes d'accord. Mais de quoi cherche-t-on l'intelligence en théologie ? On y distingue l'objet principal qui est Dieu, ensuite le Christ et l'Eglise, enfin tout le créé par rapport à Dieu.

La philosophie bonaventurienne que nous entrevoyons intègre tout ce donné et le met à sa place dans sa vision générale. La lumière de la théologie est appelée communément révélation virtuelle, c'est-à-dire la foi aidée par la raison naturelle. Encore faut-il noter que tout ce qui regarde la méthodologie théologique, critique des textes, principes d'exégèse et d'herméneutique et tous les procédés inductifs et deductifs employés au cours des traités, relèvent de la logique aristotélicienne.

De plus dans ce binôme de la révélation virtuelle, c'est la raison qui commence, car une théologie qui se veut complète est une recherche rationnelle de la crédibilité. Enfin l'apologétique, la méthodologie et toute la théologie supposent le fondement premier et solide de la valeur de la connaissance. Prenons pour exemple un thomiste authentique et renommé, le Père Garrigou-Lagrange. Il a un traité « De revelatione ». On y trouve une présentation de la théologie en général, puis une apologétique, et, au cours de cette apologétique, le Père éprouve la nécessité de défendre la valeur ontologique et transcendante des notions premières et des premiers principes de la raison naturelle. C'est un recours à l'épistémologie. C'est un indice que les divers traités, qualifiés de théologiques ou de philosophiques, demandent à s'insérer dans une vision totale répondant à la recherche du philosophe.

Notre A. voudra sans doute introduire ici sa distinction entre philosophie au sens large et philosophie au sens strict, qui lui paraît éclairante. Mais elle ne l'est que si on entend philosophie et théologie au sens courant. Si on accepte une philosophie essentiellement chrétienne, si on tient que l'ordre dans lequel nous vivons est essentiellement chrétien,

ecclésial et surnaturel, comme nous pensons l'avoir établi dans une de nos assertions (E.F. 1967, p. 222), elle n'a plus sa raison d'être. Faut-il dire que saint Bonaventure avait en vue une telle philosophie et qu'il l'a conçue explicitement comme telle ? Jusqu'où va l'affirmation de M. Gilson, qui reste malgré tout partielle et timide ? Il ne nous appartient pas de le dire, mais nous voyons combien il apparaît fondé et vraisemblable d'envisager l'enseignement de saint Bonaventure sous cet aspect. M. Gilson pense qu'on pourrait dire une chose semblable au sujet de saint Thomas. Nous n'avons pas l'intention d'y appliquer notre recherche.

A la conclusion générale de son livre, nous avons vu que notre A. pense avec le P. Hayen que la meilleure fidélité à saint Bonaventure, c'est d'être thomiste. La formule est heureuse et pleine de vérité. En période de contestation universelle où nous sommes aujourd'hui, il est souverainement utile de rappeler la valeur durable de l'enseignement métaphysique aristotélico-thomiste. Nous voudrions cependant ajouter à notre tour que la meilleure manière d'être thomiste, c'est de christianiser pleinement Aristote en concevant la métaphysique de l'être en tant qu'être à la manière de saint Bonaventure, une métaphysique ouverte à tout le réel, naturel et surnaturel, une métaphysique centrée sur Dieu, le Christ, l'Eglise catholique et l'histoire de toute l'humanité.

Sur un plan politique et national, on essaie de concevoir une philosophie purement rationnelle en milieu universitaire d'Etat, en vue de ne pas heurter les différentes confessions des citoyens du pays. On a alors une doctrine neutre et laïque qui se tient à la surface des choses. On se sert de formules à double sens, acceptables au sens plénier par les chrétiens, qui y discernent ce qu'elles recouvrent en réalité, agréées au sens commun par tout le monde, sans compromettre personne.

Dans l'Eglise il ne peut en être ainsi. Elle est, dit saint Paul, 1 Tim. 3, 15. *columna et firmamentum veritatis*, « colonne et base de la vérité ». Elle a une « Weltanschauung », une doctrine d'ensemble qu'elle expose et défend dans son enseignement et sa prédication. Les objections sont connues : absolutisme, intégrisme, triomphalisme, etc. Ces objections ont toutes quelque chose de bon, en ce sens qu'elles mettent en garde les chrétiens contre l'idée que l'Eglise a une série de propositions toutes faites qu'elle n'a qu'à monnayer à qui veut l'entendre.

La réalité est très différente. L'Eglise est toujours à la fois en possession et en recherche. En possession, parce qu'elle est garantie de l'accord foncier entre la foi et la raison. En recherche, parce qu'elle n'a jamais fini d'approfondir la nature et le sens de la destinée humaine, non seulement en soi mais aussi avec les préoccupations toujours nouvelles qui assaillent les hommes au cours des siècles, et à cette fin elle utilise tout ce qu'elle trouve de valable et d'enrichissant chez les penseurs qui l'entourent. N'est-ce pas saint Augustin qui a dit :

intellectum valde ama, « aime beaucoup l'intelligence » ? Le fait est qu'on ne cesse de mettre en pratique dans l'Eglise les deux formules reçues : « *fides quaerens intellectum* », « *intellectus quaerens fidem* », les alternant successivement, selon les points de vue.

Nous ne pouvons terminer cet article sans dire notre admiration pour le très beau travail du Professeur Van Steenberghen sur la philosophie au XIII^e siècle. Nous avons dit notre accord en ce qui concerne saint Thomas. Nous avons indiqué l'apport complémentaire que paraît offrir saint Bonaventure à saint Thomas.

M.-B.P.