

ETUDES FRANCISCAINES

TOME XXIII - N° 66

DEUXIÈME TRIMESTRE 1973

L'ITINERAIRE DE L'ESPRIT EN DIEU

L'INFINI DE L'AMOUR DE DIEU

DES ENNEMIS A L'ENNEMI

LES CONGRES NATIONAUX DU T.O. EN BELGIQUE

études franciscaines

revue fondée en 1899 par des frères mineurs capucins de Paris
publiée 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, 41000 Blois / c.c.p. La Source 726.38

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

Abonnements

	France	Etranger
Revue trimestrielle :	25 F.	27 F.
avec Supplément annuel :	35 F.	37 F.
de soutien, à partir de :	40 F.	40 F.

Ont collaboré à ce numéro :

E. Beaucamp, Faculté de théologie, Université Laval, Québec 10, Canada.

A. Gits, Bankstraat 71, 3000 Leuven - Louvain, Belgique.

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 XXIII - N° 66

Revue trimestrielle

2^e trimestre 1973

SOMMAIRE

LIMINAIRE		123
ENCART		126
L'ITINERAIRE DE L'ESPRIT EN DIEU : Traité de la spéculation de Dieu par son image empreinte dans les puissances naturelles		
	Louis Prunières	127
I. — La signification des termes		
II. — L'intelligence des propositions		
III. — L'intelligence de l'inférence		
L'INFINI DE L'AMOUR DE DIEU	B.-M. Péteul	183
DES ENNEMIS A L'ENNEMI	Evode Beaucamp	195
LES CONGRES NATIONAUX DU TIERS-ORDRE FRANCISCAIN EN BELGIQUE (1897 et 1899) ET LE PROBLEME SOCIAL	Albert Gits	203

LIMINAIRE

« Saint Bonaventure prend les opérations de l'intelligence de la manière apparemment la plus classique, celle de la logique mineure : simple appréhension, jugement, raisonnement. Mais en réalité nous sommes plongés dans une logique de l'être et de la vérité. Le signifiant, c'est-à-dire le langage et ses éléments, renvoie au signifié. Il s'agit de dégager la densité lumineuse et expressive des mots, des phrases et des raisonnements. Le décalage entre la pensée et ses formulations ne retient pas notre attention, il s'agit de remonter au fondement même du langage : intelligence et expression de la vérité. »

Cette démarche est évidemment celle de l'*Itinéraire de l'esprit en Dieu*, d'un esprit qui se hâte de traverser les régions de l'ombre et de l'image pour atteindre à la Vérité, *ex umbris et imaginibus ad Veritatem*. Ce n'est pas que saint Bonaventure ignore les vertus de l'analyse, le lecteur des *Commentaires sur les Sentences* a de bonnes raisons d'affirmer le contraire ! Ce n'est pas non plus qu'il dédaigne la création et les sciences profanes, puisque son œuvre vise systématiquement une récapitulation intégrale. C'est tout simplement que Bonaventure est un philosophe et qu'il se comporte comme tel. Le philosophe a pour mission de dresser la carte des sentiers qui conduisent le plus sûrement et le plus rapidement vers la lumière des sommets. C'est la convergence des pistes qui l'intéresse, non leurs détours ou leur fuite latérale en trompe-l'œil. Il ne méprise ni les physiciens ni les mathématiciens ni les logiciens, mais les invite à lever la tête vers les sommets, serait-ce par stricte fidélité à la logique profonde de leur spécialité. Physique, mathématique et logique ne sont pas la vérité de l'homme et du monde, elles ne sauveront pas du péché et du mensonge ces hommes que sont le physicien, le mathématicien et le logicien. Par contre, et nous retrouvons l'optimisme foncier de la Tradition catholique, ces sciences fournissent de solides indices de la Vérité au chercheur capable de les recueillir en esprit de sagesse. Or, si le chrétien, en quête de la plénitude du salut et de la sainteté, sait d'expérience que le temps se fait court, son frère théologien, qui a

passé son temps à exposer et à transposer la vérité du salut d'un langage à l'autre, a appris combien le Seigneur a fait la parole abrégée sur la terre. Il va donc droit à l'essentiel en considérant d'emblée son intelligence comme un effet, un reflet et une image renvoyant à la Vérité éternellement en acte. Sa réflexion sur sa vie intellectuelle ne pourra être qu'un moment DE LA SPECULATION DE DIEU PAR SON IMAGE EMPREINTE DANS LES PUISSANCES NATURELLES.

Loin de tronquer la réalité, ce mouvement l'épouse intimement. Livrant au premier coup d'œil ses étiages et les grandes lois de leur correspondance, il déjoue les pièges du séparatisme et dissipe les confusions qui en résultent inévitablement : « Il y a la manière de dire (modus significandi), la manière de comprendre (modus intelligendi) et la manière d'être (modus essendi) [...]. La vérité humaine est constituée par l'articulation correcte de ces trois registres [...]. Séparer les registres, c'est tomber soit dans le réisme, soit dans le nominalisme, soit dans l'idéalisme ». Le spécialiste risque de prendre la partie pour le tout, alors que c'est l'ampleur du donné qui doit commander l'ampleur du mouvement de la recherche et de la systématisation. Précisément, la philosophie bonaventurienne se renierait elle-même si elle ne se présentait comme un miroir de la totalité. Sa réflexion transforme et condense en intensité lumineuse ce qui lui est donné en extension, pour se détendre finalement en un foyer virtuel et réel où intensité et extension se rejoignent dans la plénitude de la Lumière de l'Être : « Nous sommes en présence d'une démarche très sûre d'elle-même, dont le mouvement méthodique est conforme au schéma de la coincidentia oppositorum : dégager le tout intégral, chercher le principe du tout, à la lumière du tout universel. Le tout intégral est l'univers (macrocosme-microcosme); le principe du tout sera cherché selon les trois axes de l'origine, de l'exemplarité et de la finalité; la lumière du tout, c'est précisément la lumière de l'être, lumière conjointement universelle et concrète. »

On comprend qu'il s'agit avant tout de l'illumination intellectuelle et de la vie intuitive dont se nourrissent toutes les logiques des sciences. Ni le monde, ni l'intelligence humaine, ni leur conjonction réelle et intentionnelle dans l'acte judiciaire n'apparaissent comme le principe radical de la connaissance. Mais si le monde n'est pas la mesure de l'homme et si l'homme n'est pas la mesure du monde, où trouver le fondement de leur union réelle et intentionnelle et comment ne pas céder à la critique transformant l'être en un modèle régulateur purement formel et irréel ? Il serait fort intéressant de confronter ces différentes problématiques à la problématique bonaventurienne reprenant et précisant le schéma augustinien. Toutefois, résistant à la tentation de développer ce point de vue, nous nous bornerons à citer cette très profonde remarque de G.K. Chesterton : « La poésie est saine parce qu'elle flotte aisément sur une mer infinie; la raison cherche à traverser la mer infinie et ainsi lui donne des limites. Le résul-

tat est l'épuisement mental [...]. Accepter tout est un exercice, comprendre tout : un effort. Le poète ne désire que l'exaltation et l'expansion, un monde pour s'y étendre. Le poète ne demande qu'à mettre sa tête dans les cieux. C'est le logicien qui cherche à mettre le ciel dans sa tête. Et c'est sa tête qui éclate.» (*Orthodoxie*, trad. Grolleau, p. 14).

Le monde est douteux car *relatif* : Dieu est absolument certain car *absolu*. Être relatif c'est exister par rapport à ce qui ne l'est pas. C'est uniquement dans cette relation iconographique à l'Absolu que le monde trouve sa propre réalité : être icône, similitude et ressemblance. L'homme ne pourrait inventer Dieu, car on ne peut aller vers Dieu qu'en partant de Dieu. Si l'homme pense Dieu, c'est qu'il se trouve déjà à l'intérieur de la pensée divine, c'est que déjà Dieu se pense en lui.

L'homme ne pourrait jamais inventer l'icône. Si l'homme aspire à la Beauté, c'est qu'il est déjà baigné de sa lumière, c'est qu'il est dans son essence même soif de la Beauté et son image.

C'est au seuil de son existence que l'homme est frappé à l'effigie divine. L'image cherche son Original divin, aspire à son Archétype, oriente l'homme, brise sa solitude : « Là où l'homme est seul, je suis avec lui » (agraphon). Le contenu de la pensée sur Dieu, son Nom tracé, l'icône, ne sont pas un contenu seulement pensé ou imagé, mais une rencontre, présence immédiate, génératrice d'unité. Si l'homme ne peut rien dire encore sur Dieu, il peut déjà dire *Dieu, Toi, Père...*

EVDOKIMOV Paul,
L'Art et l'icône, DDB 1970, p. 200.

Itinéraire de l'esprit en Dieu. 6

CHAPITRE III (suite), n° 3 *

L'INTELLIGENCE

Traité de la spéculation de Dieu
par son image
empreinte dans les puissances naturelles

3. — L'opération de la vertu intellectuelle consiste dans la perception intellectuelle des termes, des propositions et des inférences.

Or l'intellect saisit les significations (*significata*) des termes, lorsqu'il comprend ce que chacun d'eux est par définition. Mais la définition à son tour se fait par remontée jusqu'aux genres suprêmes et généralissimes, dont l'ignorance rendrait impossible l'intelligence *définitive* des réalités inférieures. A moins de connaître ce qu'est *l'être par soi* (*ens per se*), il n'est pas possible de savoir *pleinement* la définition de quelque substance spéciale. Mais *l'être par soi* à son tour ne peut être connu sans la connaissance de ses conditions générales, qui sont *l'un*, le *vrai*, le *bon*.

Or l'être (*ens*) peut être pensé comme
diminué et complet,
imparfait et parfait,
en puissance et en acte,
sous un certain rapport (*secundum quid*) et simplement,
en partie et totalement,
transitoire et permanent,

* Cf. E.F. 1972, t. XXII, nos 61, 62 et 63-64; 1973, t. XXIII, n° 65.

par un autre et par soi,
mêlé de non-être et pur,
dépendant et absolu,
postérieur et antérieur (posterius et prius),
muable et immuable,
composé et simple.

Puisque les privations et les déficiences ne peuvent en aucune façon être connues sinon par les positions, notre intelligence ne peut accéder à la *pleine résolution* intellectuelle de quelque être créé sans recourir à l'intellection (nisi juvetur ab intellectu) de l'être très pur, très actuel, très complet et absolu, qui est l'être simpliciter et éternel, en qui sont les raisons de toutes choses selon leur pureté.

Mais encore, comment notre intelligence pourrait-elle savoir que ceci ou cela est un être déficient et incomplet, si elle n'avait aucune connaissance de l'être absolument sans déficience ? Et ainsi de suite pour les autres conditions.

L'intelligence des propositions.

Il y a intelligence véritable (veraciter) des propositions, lorsqu'il y a compréhension réelle, et que l'intelligence sait avec certitude que ces propositions sont vraies. Savoir cela c'est précisément savoir, car l'intelligence alors ne peut se tromper dans cette compréhension. En effet, l'intelligence sait que cette vérité ne peut être autrement (veritas illa non potest aliter se habere) ; elle sait donc que cette vérité est immuable.

Mais puisque notre esprit lui-même est muable, il ne peut voir cette vérité au reflet immuable (incommutabiliter relucentem) sans le secours d'une lumière rayonnant d'une manière absolument immuable, qui ne peut absolument pas être une créature muable. L'esprit sait donc dans cette lumière, « qui illumine tout homme venant en ce monde », et qui est « la vraie lumière, et le Verbe dès le principe auprès de Dieu. »

L'intelligence de l'inférence (illatio).

Notre intellect perçoit vraiment l'intelligence de l'inférence, lorsqu'il voit la conclusion suivre *nécessairement* des prémisses ; ce qu'il ne voit pas seulement dans les termes nécessaires, mais aussi dans les termes contingents, par exemple : si un homme court, il est en mouvement. Or ce rapport nécessaire est perçu dans les choses existantes comme dans les non-existantes (non-entibus). Le rapport de conséquence reste le même, que l'homme existe ou non, lorsqu'on dit : si un homme court, un homme est en mouvement. Dès lors, la *nécessité de cette inférence* ne procède pas de l'existence des choses *dans la matière*, puisque cette existence est contingente ; elle ne pro-

cède pas non plus de l'existence de la chose *dans l'esprit* (in anima), car cette existence serait une fiction sans l'existence en réalité; elle procède donc de l'exemplarité *dans l'Art éternel*, selon quoi les choses possèdent cette aptitude et ce rapport réciproque en conformité à la *représentation* de cet Art éternel. Comme le dit Augustin dans le traité « de la vraie Religion », la lumière de tout homme qui *raisonne vraiment* (vere ratiocinantis) s'allume à cette vérité et s'efforce de parvenir jusqu'à cette vérité.

L'intelligence comme image.

A partir de là, il paraît manifeste que notre intelligence est unie à la vérité éternelle elle-même, car notre intelligence ne peut rien saisir de vrai avec certitude sinon grâce à la lumière de la vérité qui fait voir (nisi per illum docentem). Ainsi tu peux par toi-même voir la vérité qui t'enseigne, si les désirs et les fantasmes ne te gênent pas et ne font pas écran à la manière d'un nuage entre toi-même et le rayon de la vérité.

.....

Saint Bonaventure prend les opérations de l'intelligence de la manière apparemment la plus classique, celle de la logique mineure : simple appréhension, jugement, raisonnement. Mais en réalité nous sommes plongés dans une *logique de l'être et de la vérité*. Le signifiant, c'est-à-dire le langage et ses éléments, renvoient au signifié. Il s'agit de dégager la densité lumineuse et expressive des mots, des phrases et des raisonnements. Le décalage entre la pensée et ses formulations ne retient pas notre attention, il s'agit de remonter au fondement même du langage : intelligence et expression de la vérité. La logique de Bonaventure n'est certes pas une logique de complaisance, une petite logique où l'athée puisse se sentir à l'aise. Il élabore une logique chrétienne, c'est-à-dire une logique de l'être, de la vérité, une logique du Verbe et finalement la logique du Christ.

I

LA SIGNIFICATION DES TERMES

Il y a la manière de dire (modus significandi), la manière de comprendre (modus intelligendi) et la manière d'être (modus essendi); ces trois modes sont coordonnés et pourtant ils sont loin de se recouvrir sans nuances. La manière de dire pour être correcte doit correspondre à la manière de penser qui elle-même doit se conformer à la manière d'être. Les mots ont une signification ou une intention; nous laissons de côté les sens équivoques; mais il reste que l'intelligence a toujours à faire un effort d'expression ou d'interprétation. En dehors des exercices d'école, il est rare que la subtilité scolastique

tique porte uniquement sur une querelle de mots. Les trois registres du dire, de la pensée et de l'être sont loin d'offrir une correspondance automatique de vérité. La vérité humaine est constituée par l'articulation correcte de ces trois registres. Dans une question, la liste des objections et des fondements montre le tâtonnement des esprits dans l'effort d'articulation véritable et véridique. Séparer les registres, c'est tomber soit dans le réisme, soit dans le nominalisme, soit dans l'idéalisme.

Remarque sur les divers modes de considération :

Trois choses concourent nécessairement à notre considération : l'être *intelligent*, l'être *intelligé* et le medium ou la *raison d'intelliger*.

Un mode peut s'appliquer à notre intellection de trois manières :

- 1° Lorsque l'intellect pose ce mode sur la *chose intelligée*, ce mode est vrai s'il se retrouve dans cette chose; il est vrai, par exemple, que l'intelligence comprend *spirituellement* les choses spirituelles.
- 2° Lorsque l'intellect pose le mode sur lui-même; par exemple, lorsque l'intellect intellige *abstraitement* les composés, il n'est pas menteur pour autant; selon le mot d'Aristote, « l'abstraction n'est pas un mensonge ».
- 3° L'intellect pose le mode sur la *raison d'intelliger*, grâce à quoi il comprend; c'est ainsi, par exemple, que l'intellect comprend l'un par le multiple, d'une *manière multiple* (multipliciter).

Il faut donc savoir que notre intellect *résoud complètement* la compréhension d'une chose dans l'intellection de son *quo est* et de son *quod est*, dès lors

- 1° lorsque l'intellect intellige une *chose composée*, il pose cette résolution et sur *lui-même* et sur la *chose*;
- 2° lorsque l'intellect comprend une chose *tout à fait* simple (rem simplicem omnino), il pose cette résolution non pas sur la chose mais sur lui-même, car il lui est impossible d'intelliger autrement.

(Noter que le *quo est* correspond à l'essence attribuée, et le *quod est* au suppôt ou au sujet d'attribution)... C'est pourquoi notre intellect défaille dans l'intelligence de l'Être divin, sans néanmoins le comprendre autrement qu'Un; car notre intellect intellige l'un d'une manière multiforme, l'abstrait concrètement, le simple complexe, l'immense d'une manière finie, et l'éternel d'une manière temporelle; il n'attribue pas ces modes à l'intel-

ligible même, mais à lui-même qui intellige ou à la raison d'intelliger.⁵²

Qu'est-ce que la résolution définitive ?

Le métaphysicien considère les formes ou les essences universelles, en qui les choses singulières ont un lien de ressemblance. et il pose le plus et le moins universel, selon que plus ou moins de choses correspondent à cette ressemblance. La forme ou l'essence universelle en qui se vérifie la *première assimilation*, est dite le *genre généralissime*; la forme en qui se vérifie l'*assimilation parfaite*, est dite l'*espèce spécialissime*.

En ce sens, on dit que l'espèce s'ajoute au genre, et que tout cela se retrouve dans la chose; le métaphysicien dit également que le genre est plus simple que l'espèce et qu'il se vérifie en un plus grand nombre de choses.

C'est pourquoi, d'un certain point de vue le genre est assimilé à Dieu plus que l'espèce, et d'un autre point de vue, c'est l'espèce qui ressemble le plus à Dieu. En effet, en raison de sa noblesse infinie, Dieu est la fin de toute noblesse, et il possède *simultanément* toute perfection, il est donc *absolument simple* et incorruptible d'une part, et d'autre part, il est absolument parfait et constitué dans une *actualité omnimodale*. Or la créature, selon sa capacité, n'est assimilée à Dieu que d'une manière semi-plénière; du point de vue de la simplicité et de l'incorruptibilité, le plus universel est plus assimilé à Dieu; du point de vue de l'actualité, le moins universel est plus assimilé à Dieu.

.....

La blancheur, par exemple, peut se définir par son genre qui est la couleur, et la couleur se définit par le genre supérieur (c'est-à-dire, plus universel), et ainsi de suite jusqu'au genre suprême.

Ainsi, au sens strict, la forme universelle est ce qui permet d'ordonner une chose dans le genre.⁵³

Dans ce texte, Bonaventure montre bien l'opposition épistémologique entre le concret et l'universel, entre l'actuel et le simple. L'intelligence humaine devra surmonter cette tension *bipolaire* pour que sa connaissance du vrai Dieu ne soit pas trop imparfaite ou fausse. En commençant par la définition des termes, saint Bonaventure garde sa prise de terre. le contact avec l'actualité des choses concrètes ou existantes, puisque tous les termes de la connaissance sont élaborés

52. De mysterio Trinitatis, q. 3. a. 1 (V, 71).

53. II Sent., d. 18, a. 1, q. 3 (II, 442).

par voie d'induction sensible, ou par voie d'intuition réflexive. Toute sa ligne de réduction garde au minimum la valeur existentielle de son point de départ concret : matériel et spirituel. Nous ne sortons jamais de l'être. Mais inversement, la connaissance peut rester bloquée sur l'être individuel, sur le particulier et ne jamais remonter à la connaissance de l'universel. Et c'est pourquoi, il y a lieu de distinguer des phases ou des instances dans la découverte de l'universalité de l'être : l'*appréhension*, la *semi-résolution* et la *résolution plénière*.

Dans l'appréhension intellectuelle on ne peut comprendre quelque chose sans connaître du même coup sa raison intelligible; je ne peux connaître l'homme sans connaître l'humanité. Toutefois, je peux connaître un effet, sans connaître sa cause, ou encore, je puis connaître l'inférieur (le particulier) sans connaître le supérieur (l'universel); on peut très bien connaître l'homme sans connaître les genres qui lui sont supérieurs (plus généraux). On peut ainsi isoler les instances d'intelligibilité. En ce sens, Aristote dira que l'un d'une certaine manière dit le multiple, non pas simpliciter, mais d'une certaine manière, c'est-à-dire *implicitement*. Pour une raison ou pour une autre, il est possible que la simple appréhension ne développe par son contenu implicite.

La résolution intellectuelle elle-même peut être attentive aux principes constitutifs d'une chose, à ses éléments essentiels, matière et forme, par exemple, sans remonter à l'intelligence du premier être (non intellecto primo ente); il s'agit alors d'une *semi-résolution* ou d'une résolution déficiente. Tandis que la *résolution parfaite* ou plénière ne peut comprendre quelque chose sans remonter au premier être (non potest intelligi aliquid, primo ente non intellecto). Il y a une remontée depuis la raison propre de connaître quelque chose jusqu'à sa raison d'être absolument universelle et première.⁵⁴

Ce sera donc par déficience de la raison que l'existence de Dieu pourra être mise en doute. La déficience de la raison peut se situer dans l'acte d'appréhension, dans l'acte d'inférence, dans l'acte de résolution.

Le doute peut tomber sur l'acte d'appréhension, lorsqu'on ne reçoit pas correctement et pleinement ce qui est signifié par le nom de Dieu, mais si on prend une de ses conditions (secundum aliquam sui conditionem); c'est ainsi que les païens pensaient comme Dieu tout ce qui était au-dessus de l'homme et ce qui pouvait prévoir quelque chose du futur; ils prenaient les idoles pour des dieux, et ils les adoraient comme des dieux, parce qu'ils en obtenaient quelques réponses vraies sur l'avenir.

Le doute peut tomber sur l'inférence, lorsque l'inférence se fait à

54. I Sent., d. 28, dub. 1 (I, 504).

partir d'une donnée partielle; ainsi l'insensé voit qu'il n'y a pas de justice manifeste à l'égard de l'impie; il infère à partir de là qu'il n'y a pas de gouvernement dans l'univers, et partant que dans l'univers il n'y a pas un ordonnateur premier et suprême, qui est le Dieu très haut et glorieux.

Enfin le doute peut tomber sur l'acte de résolution, lorsqu'un intellect charnel ne sait pas *résoudre au delà* de ce qui est patent pour les sens. telles les choses corporelles; à partir d'un tel raisonnement, certains ont pensé que ce soleil visible, qui tient la première place parmi les créatures corporelles, était Dieu; ils n'ont pas su remonter (resolvere) jusqu'à la substance incorporelle et encore moins jusqu'aux premiers principes des choses.⁵⁵

Il est important de signaler que saint Bonaventure dans l'itinéraire, comme dans l'Hexaëmeron, place la considération sur les conditions de l'être au troisième degré ou au troisième chapitre, lorsque la réflexion a déjà largement porté sur le macrocosme et sur le microcosme, sur l'univers et sur l'homme, sur la matière et sur l'esprit. A moins de décréter l'inexistence de l'univers, de l'homme et de soi-même, il sera difficile de refuser l'actualité existentielle d'un terme de la relation; si le mouvement de réduction, c'est-à-dire la recherche de l'universel, reste lié à ce point de départ existentiel, il sera difficile de traiter cet universel comme une abstraction sans rapport à l'existence, sensible et spirituelle, macro-micro-cosmique. La réduction métaphysique est un déploiement de l'implicite en explicite, qui peut être stoppé, qui peut s'arrêter avant terme, mais qui normalement n'abandonne jamais le terrain existentiel, puisque c'est l'existant qu'il s'agit d'expliquer, en explicitant ses raisons d'être. Or on n'explique pas l'être par l'inexistant, ni le plus être par le moins être. N'oublions pas la réflexion bonaventurienne: « Du point de vue de la *simplicité*, le plus universel est plus semblable à Dieu, mais du point de vue de l'*actualité*, c'est le plus concret qui est le plus semblable à Dieu. »

Le métaphysicien s'élève de la considération des principes de la substance créée et particulière à la substance universelle et incréée, et à cet Être (esse) pour autant qu'il a raison de principe, de milieu et de fin... Le métaphysicien en effet s'élève jusqu'à la considération de cet Être sous la raison de principe originant pour toutes choses... Il s'élève à la considération de cet Être sous la raison de fin ultime... Mais lorsqu'il s'élève à la considération de cet Être sous la raison d'Exemplaire universel... il est vraiment métaphysicien.⁵⁶ Essayons de suivre le saint Docteur dans sa réduction métaphysique et ontologique.

55. De mysterio Trin., q. 1, a. 1 (V, 49).

56. Hexaëmeron, coll. 1, 13 (V, 331).

Troisième degré de la conversion intellectuelle : attention aux conditions générales de l'être.

Lorsque l'intellect considère les conditions de l'être selon la relation de cause à causé (causae ad causatum), il y a transfert de l'effet à la cause et il passe aux raisons éternelles.

La cause diffère des causés (differt causa a causatis) :
la cause première est l'être premier; le causé, l'être produit;
la cause première est l'être simple; le causé, l'être composé;
la cause première est l'être pur; le causé, mixte;
la cause première est l'être fixe; le causé, varié;
la cause première est l'être absolu; le causé, lié (alligatum);
la cause première est l'être parfait; le causé, diminué.

Ce sont là des données absolument certaines.

L'intelligence se porte sur cette lumière d'une triple manière : par raisonnement, par expérience, par intelligence.

1° Par voie de raison :

S'il existe un être produit, il existe un être premier, car l'effet pose la cause. En effet, s'il existe un être par-un-autre, selon-un-autre, et pour-un-autre, c'est qu'il existe un être par-soi, selon-soi et pour-soi.

S'il existe un être composé, il existe un être simple, de qui le composé reçoit l'être : car l'être qui s'éloigne de la simplicité tombe dans la composition.

Si l'être permixtum existe, l'être pur existe nécessairement; or nul être créé n'est l'être pur.

S'il existe un être varié en soi, il existe nécessairement un être fixe, car le mobile se ramène à l'immobile. Si la main bouge, le coude est stable; si le coude bouge, l'épaule est stable; et ainsi, tout ce qui est en mouvement est mu par quelque chose de fixe.

Si l'on accorde l'existence de l'être lié, il faut admettre l'existence de l'être absolu; toute créature est liée à quelque genre de prédicament; mais au niveau des liaisons prédicamentales, un être ne donne pas à l'autre d'exister : il est donc nécessaire qu'il y ait un être absolu de qui ils reçoivent l'existence.

Enfin l'être diminué pose l'existence de l'être parfait.

Aristote emprunte cette voie rationnelle pour montrer que le monde est éternel, car le mouvement circulaire, qui est le mouvement parfait, précède tout mouvement et toute mutation. Mais je lui réponds : il est vrai que le parfait précède le diminué, à condition de parler du parfait simplicité, et non pas du parfait in genere, tel que le mouvement local.

2° Par voie expérimentale :

Le produit par rapport au premier est *déficient* ; de même le composé par rapport au simple, le mixte par rapport au pur, etc... Ainsi ils expriment des *privations*. Mais « les privations ne sont connues que par leurs habitus ». « La droite est juge et de soi-même et de l'oblique ». Et si « toute connaissance résulte d'une connaissance préexistante » : alors l'intelligence expérimente nécessairement en elle-même, qu'elle dispose d'une lumière, grâce à quoi elle connaît le premier être (*primum esse*).

3° Par voie d'intelligence.

Les deux voies précédentes étant présupposées (*his praesuppositis*), alors, l'intellect intellige, l'intellect comprend et dit :

Le premier être existe, et l'être *véritable* ne convient à nul autre sinon au premier être, et c'est de lui que toutes choses reçoivent l'être, car ce prédicat (l'être) n'est inhérent à aucun être sinon au premier être.

Semblablement, l'être simple est simpliciter l'être parfait, ergo est quo nihil intelligitur melius ; il est donc l'être tel que je ne puis penser rien de meilleur.

4° La simultanéité des trois voies.

Lorsque l'âme s'est familiarisée avec cette vision de l'être, d'abord par raisonnement, ensuite par expérience, enfin par intelligence ; elle peut se reposer là.

Dans le raisonnement on infère par *relation d'opposition* : s'il y a un être postérieur, il y a un être antérieur ; s'il y a un être composé, il y a un être simple...

Par voie expérimentale, *les privations ne sont pas connues sans la position de la cause* ; or les six conditions (*productum, compositum, permixtum, variatum, alligatum, diminutum*) sont dites par mode de déficience et de privation.

Par voie d'intelligence, car dès lors il ne peut plus se dissimuler à l'âme (*non possunt latere animam*) que *le premier être existe*, l'être simple existe, etc...

De même l'âme considère cet Être pour autant qu'il a substance, vertu, opération : première, pure, simple, etc..., pour autant qu'en lui est l'unité, la vérité, la bonté : première, pure, absolue, etc...,

pour autant qu'il possède la stabilité, la beauté, la bonté : première, pure et absolue, etc...,

pour autant qu'il possède la mémoire, l'intelligence et la volonté : première, simple, pure, fixe, absolue et parfaite ;

pour autant qu'il possède la vie, la sagesse, la joie : première, simple, pure, absolue, etc...

Et alors il comprend que l'*Être premier est bon par essence*, et que toutes choses sont par lui béatifiées, qu'il est donc souverainement désirable, et qu'il doit être souverainement désiré. Et en faisant cela, il se repose en lui (*hoc faciendo conquiescit*).

Ainsi l'âme se tourne vers la lumière éternelle, comme vers l'*objet fontal* (*tamquam in objecto fontano*) par rapport aux six conditions susdites, par voie de raison, d'expérience et d'intelligence.⁵⁷

.....

Ce texte de l'Héxaëmeron, donc rédigé vers 1273-1274, donne un aperçu de la puissance métaphysique du saint Docteur. Nous ne sommes plus guère familiarisés avec l'envergure et la profondeur de cette vision. Nous sommes en présence d'une démarche très sûre d'elle-même, dont le mouvement méthodique est conforme au schéma de la *coïncidentia oppositorum* : dégager le tout intégral, chercher le principe du tout, à la lumière du tout universel. Le *tout intégral* est l'univers (macrocosme-microcosme); le *principe du tout* sera cherché selon les trois axes de l'origine, de l'exemplarité et de la finalité; la *lumière du tout*, c'est précisément la *lumière de l'être*, lumière conjointement universelle et concrète. Sans doute, on peut traiter l'être comme un sujet, comme un prédicat, comme une copule, mais alors nous l'enfermons dans des catégories logiques qu'il transcende largement. Nous pouvons également traiter l'être au sein des divers genres et des diverses espèces qui constituent les classifications de la nature; mais en ce cas, si nous constatons l'existence des êtres dans tel et tel genre, telle et telle espèce, nous ne rendons pas compte de l'universalité de l'être, de sa transcendance par rapport à tout genre, toute espèce et tout individu. La métaphysique de l'être repose sur des *jugements* de première évidence (*per se notis*), qui expriment les conditions universelles de l'être, à la manière d'abrévés ou mieux, de réductions et du tout intégral et du principe du tout, et de la lumière du tout.

Les conditions de l'être sont des jugements qui partent de l'existence du monde, matière, vie, esprit. Tel est l'enseignement formel de Bonaventure dans le Mystère de la Trinité.

Tout vrai que proclame toute créature est vrai indubitablement ; mais toute créature proclame que Dieu existe, ergo...

Le fait que toute créature proclame l'être de Dieu se

57. Hexaem., coll. 5, 28-33 (V, 358).

montre à partir des dix conditions ou suppositions évidentes par soi (per se notis).

- 1° Si l'être postérieur existe, l'être antérieur existe, car il n'y a pas d'après sans avant : si donc il existe un univers fait d'êtres postérieurs, il est nécessaire que l'être premier existe. Si dans chacune des créatures il est nécessaire de poser quelque chose d'antérieur et de postérieur, il est nécessaire que l'universalité des créatures infère et proclame le principe premier.
- 2° S'il existe un être ab alio (par un autre), il existe un être qui n'est pas par un autre : car rien ne s'éduit soi-même du non-être à l'être : il est donc nécessaire que la première raison d'éduction soit dans l'être premier qui ne soit pas lui-même éduit par un autre. Dès lors, si nous appelons l'être par-un-autre, l'être créé, et l'être non-par-un-autre, l'être incréé, qui est Dieu, toutes les différences de l'être infèrent l'existence de Dieu.
- 3° S'il existe un être possible, il existe un être nécessaire : car le possible dit l'indifférence à l'être et au non-être : or rien de ce qui est indifférent à l'être et au non-être ne peut exister sinon par quelque chose qui soit tout à fait déterminé à être. Par conséquent, si l'être nécessaire, c'est-à-dire celui qui n'a aucune possibilité au non-être, est Dieu seul, il est clair que tout autre, grevé de possibilité, et toute différence d'être infère l'existence de Dieu.
- 4° Si l'être relatif existe, l'être absolu existe : car le relatif ne se termine jamais sinon à l'absolu ; mais l'être absolu qui ne dépend de rien ne peut être que celui qui ne reçoit rien d'ailleurs ; tel est l'être premier, car tout autre être est soumis à quelque dépendance : il est donc nécessaire que toute différence d'être infère l'existence de Dieu.
- 5° Si l'être secundum quid ou encore l'être diminué existe, l'être simpliciter existe : car l'être secundum quid ne peut ni exister ni être intelligé si on ne le comprend pas par l'être simpliciter ; comme d'ailleurs l'être diminué ne peut ni exister ni être intelligé sans l'être parfait ; car la privation ne se comprend que par la possession (habitus). Par conséquent si tout être créé est un être partiel (secundum partem), seul l'être incréé est l'être simpliciter et parfait. Il est donc nécessaire que toute différence d'être infère et fasse conclure que Dieu existe.
- 6° S'il existe un être pour un autre, il existe un être pour soi-même, sinon rien ne serait bon ; mais l'être pour soi ne peut être que le meilleur des êtres (quo nihil est melius), c'est-à-dire Dieu : puisque l'universalité des autres êtres est ordonnée à Celui-là, l'universalité des êtres in-

fère l'existence de Dieu et selon l'être et selon l'intelligence.

- 7° S'il existe un être par participation, il existe un être par essence : car la participation se dit par rapport à ce qui est essentiellement possédé par quelqu'un ; ainsi tout être par accident se réduit à l'être par soi ; mais tout être autre que le premier être, qui est Dieu, possède l'être par participation, et l'être premier seul possède l'être par essence : ergo...
- 8° Si l'être en puissance existe, l'être en acte existe : car la puissance n'est jamais réductible à l'acte sinon grâce à l'être en acte : par conséquent, si l'être qui est acte pur, et qui ne possède aucune potentialité, ne peut être que Dieu, il est nécessaire que tout être autre que le premier être infère que Dieu existe.
- 9° Si l'être composé existe, l'être simple existe : car l'être composé ne possède pas l'être par soi-même, il est donc nécessaire qu'il reçoive son origine de l'être simple ; mais l'être simple et sans aucune composition ne peut être que l'être premier : donc tout autre être infère l'existence de Dieu.
- 10° Si l'être muable existe, l'être immuable existe : car selon Aristote, le mouvement dépend de l'être au repos et il existe en vue de l'être au repos : par conséquent, si l'être absolument immuable ne peut être que le premier être qui est Dieu, et puisque toutes les créatures, par le fait même de leur création, sont muables ; il est nécessaire que l'existence de Dieu soit inférée à partir de chacune des différences de l'être.

Ainsi à partir des dix suppositions nécessaires et manifestes on infère que toutes les différences de l'être ou toutes les parties de l'être infèrent et proclament l'existence de Dieu. Si tout vrai de cette sorte est indubitablement vrai, il est nécessaire que l'existence de Dieu soit indubitablement vraie.⁵⁸

Toutes les créatures sont donc des raisons probantes de l'existence du Créateur. Car toutes les créatures, dans la mesure même de leur complétude ou de leur déficience, proclament à haute voix l'existence de Dieu, dont elles ont besoin en raison de leur déficience et de qui elles reçoivent leur complément d'être. A la mesure de la complétude dont elles disposent, les créatures forment un concert de louange dans la proclamation de l'existence de Dieu.⁵⁹ Telle est la conclusion de

58. De myst. Trin., q. 1, a. 1, fund. 11-20 (V, 46).

59. Ibidem, in corpore (V, 49).

Bonaventure à propos des dix conditions de l'être. Mais il ne faut pas se faire d'illusion, nous découvrons du même coup la possibilité du Cantique des créatures et tout ce que nous avons perdu depuis François et Bonaventure. Si Kant a raison, François d'Assise est dans l'erreur; François est un halluciné ou un rêveur qui a prêté une voix et une louange au monde du silence. Or c'est précisément ce langage des choses qui est devenu quasiment inaccessible à notre entendement, à notre seuil auditif. L'univers parle de Dieu, et nous ne comprenons plus son langage. Mais si un athée comme Claude Lévi-Strauss nous présente la Nature, ajoutant : « ça parle », nous tombons en pâmoison devant la nouveauté et la merveille de cette révélation. Il faudra bien un jour ou l'autre savoir de quel bois nous devons nous chauffer. Il est de bon ton de jouer au scepticisme, de faire la fine bouche devant la métaphysique, la mesure de notre incertitude devenant la mesure de l'être, mais l'érosion se généralise en phénomène de culture collective, et d'inconscience collective. A quoi sert d'avoir l'air intelligent si on ne comprend rien ? Quel appareil pourra nous permettre d'entendre moins haut ? Comment faire, si les opticiens que sont les universitaires nous appliquent des verres savamment déformants ? Comment faire, si l'univers est de l'intelligible en puissance et l'homme table rase ? Comment l'intelligible en puissance aura-t-il assez d'énergie pour faire passer l'esprit humain en acte second ? Les petits angles au départ produisent de grands écarts à l'arrivée. Si je fais abstraction de Dieu, en cosmologie et en psychologie, je n'aurai jamais de théodicée. Le collier perd son fil et toutes les perles se dispersent. Comment reconstituer un collier lorsqu'on a perdu le fil ? Mais aujourd'hui qui se soucie du fil de la création ?

Pour Bonaventure, la cosmologie est déjà théologie, le monde parle de Dieu, il en parle d'une manière incomplète, imparfaite, partielle, relative, mais précisément son existence relative est une *inférence réelle* de l'existence de l'Être complet, parfait, total, absolu. Cette inférence réelle est la logique, non pas des mots, mais la logique des choses et des êtres. *Omnis creatura magis ducit in Deum*. Le fil de la création est bon conducteur de la lumière de l'Être infini. L'univers, dans ses parties comme dans sa totalité, est une raison probante de l'existence d'un premier principe, d'une première cause, car sa raison d'être originelle, exemplaire et finale, sa raison d'exister n'est contenue ni dans le tout ni dans une partie ni dans un élément du cosmos. Mais ce raisonnement par voie d'exclusion n'est pas premier, il repose sur l'*inférence fondamentale* qui relie existentiellement et intelligiblement tout être à l'Être. Cette inférence réelle et fondamentale est condensée dans les « conditions de l'être » « *conditiones entis* », qui deviennent à leur tour les termes de jugements premiers, les termes des principes premiers de l'être.

Il est vrai que l'être, étant au-dessus de tout genre et de toute différence spécifique, n'admet pas de définition qui le placerait dans une catégorie déterminée. Il faut aussi renoncer à l'expliquer par une notion claire, puisqu'il est la première

et la plus claire de toutes les notions. Mais de même qu'il est déclaré intelligible et vrai dans son rapport à l'intelligence, aimable et bon dans son rapport avec la volonté, de même, par contraste avec la finitude, la dépendance, la multiplicité et la temporalité constatées dans les représentations intellectuelles et les choses qui y correspondent, l'être comme tel apparaît infini, absolu, unique et éternel.

En effet, l'être comme tel exclut toute limite et inclut la totalité des choses réelles et des choses possibles; c'est la propriété d'infinité.

L'être comme tel exclut toute dépendance causale extérieure, tout conditionnement, et tout occasionnement, et inclut la parfaite auto-suffisance à être; c'est la propriété d'être absolu.

L'être comme tel, incluant tout le réel et tout le possible, exclut qu'il y ait un autre être en dehors de lui; c'est la propriété d'unicité.

Enfin l'être comme tel, étant possession totale et parfaite à la fois de toute réalité, exclut tout ce qui serait participation, composition d'essence et d'existence, de substance et d'accident, de matière et de forme, d'acte et de puissance, tout ce qui serait succession et présence dans le temps; c'est la propriété d'éternité.⁶⁰

Ce texte du P. M.-B. Péteul montre bien, à notre sens, la positivité profonde de l'être : « Il est la première et la plus claire de toutes les notions ». Toute critique se fera obligatoirement à la lumière de l'être, et nous serions curieux de savoir en quoi consisterait une critique valable de la lumière de l'être ? La raison de compréhension ne peut pas remonter plus haut que la raison d'être, la raison d'extension ne peut aller plus loin. C'est en fonction de cette lumière que nous pourrions juger et critiquer l'usage correct de notre logique formelle, l'usage correct de la logique des mots, et non pas l'inverse. Bien plus, la logique réelle, la logique des choses, celle des conditions générales de l'être n'a pu se constituer qu'à la lumière positive de l'Être absolu, unique, éternel : lumière-source, objet-fontal. Sur le plan de la réalité et de l'existence, comme sur le plan de l'intelligence et de l'intelligibilité, la dérivation existentielle et intelligible va de la Source aux rayons ou aux canaux, et il est impossible que la source qui ne dérive pas existentiellement, puisse dériver intellectuellement et intelligiblement. Autrement dit, la raison d'être absolu n'est pas constituée par une addition d'absolu sur une donnée relative. Si, d'une manière ou d'une autre, l'Être absolu n'illumine pas l'être relatif dès le premier acte de connaissance, je vais à l'encontre de la lumière positive de l'être. Ma théorie épistémologique n'est plus conforme à la réalité

60. PETEUL M.-B. *Assertions métaphysiques* (I. VII) in *Etudes Franciscaines*, 1963. p. 143.

intelligible de l'être. Il peut même y avoir une *inversion* épistémologique, dans la mesure où je fais de l'être absolu un dérivé ontologique, un dérivé gnoséologique, ou enfin un dérivé logique de l'être relatif. J'en arrive en ce cas à oublier la primauté de la lumière de l'être en extension comme en compréhension.

Ma théorie de la connaissance devra donc tenir compte d'une *simultanéité réelle de coordination entre la chose et le jugement dans leur subordination à l'Être*. Toute la difficulté dans l'élaboration de la théorie de la connaissance procède du décalage entre la simultanéité de la vision dans le jugement d'une part, et la conjugaison verbale des termes explicites et implicites d'autre part. La proposition conditionnelle : « Si l'univers relatif existe » « il est impossible que l'être absolu n'existe pas » exprime un jugement qui sert de moyen terme réel et mental entre l'univers et le principe existentiel du tout. En fait, ce jugement exprime la positivité et la supériorité absolue de l'Être sur l'univers et sur l'esprit, c'est-à-dire le caractère absolu de l'implicitement affirmé sur l'explicitement affirmé. Le caractère absolu de l'Être est déjà contenu implicitement dans le moindre jugement d'existence. Lorsque je parviens au terme de ma démarche intellectuelle, à la phase d'explicitation, à l'instance de réduction plénière, je découvre distinctement la présence de l'Être qui simultanément fait exister les choses et l'univers, comme il fait connaître, comme il donne la lumière qui permet d'en juger. C'est finalement l'absolu de l'Être qui fonde la réalité de l'univers comme il fonde la vérité de mon jugement. L'argument dit ontologique n'est pas autre chose que la prise de conscience de ce fait comme d'un droit invincible. Si je perds de vue cette inférence ou cette référence universelle et fondamentale à la vérité absolue de l'être, je tombe dans le cycle de l'indéfini. Tous les arguments par voie de causalité valent pour distinguer les deux extrêmes d'une relation existentielle, pour expliciter l'opposition entre l'être relatif et l'Être absolu. Mais dès l'instant où la voie de la causalité fait abstraction de la lumière et de la réalité de l'être, la causalité tombe dans le cycle des genres et des espèces, sinon des rapports purement mathématiques et indéfinis. La causalité en ce cas renonce à dégager le présupposé fondamental et ultime, elle relève tout au plus d'un certain déterminisme immanent à l'univers, elle porte sur l'interfinitude des choses. On n'en finirait pas de signaler les faiblesses qui résultent d'une méthode procédant par isolement des trois facteurs : chose, jugement, Être-Lumière de vérité.

Par contre, après avoir saisi l'*inférence réelle* de l'univers existant, comme la *conjonction simultanée* du langage des choses et de l'intelligence de ces choses à la lumière de l'Être absolu, on comprend aisément le contre-sens méthodique de ceux qui soupçonnent Bonaventure de l'erreur ontologiste : la lumière qui fait exister les choses et qui les fait connaître est ici-bas l'objet d'une contuition : contuition de l'être absolu dans et par le relatif. La présence créatrice est manifeste à tous les niveaux, sur tous les plans, mais elle est toujours perçue ad modum recipientis, selon un mode de réception qui est fini,

successif, partiel. La lumière créatrice n'est pas vue en elle-même dans sa réalité infinie et actuelle. Sa présence est contuitionnée, car sa présence fonde la contuition, l'actualité de la contuition, la certitude de la contuition. Autrement dit, ce qui de notre part est réception, passivité radicale, création passive, est en réalité du point de vue de l'autre terme de la relation : don, communication, création active, acte pur d'Être. Il faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu. Les défaillances, les déficiences trop certaines de l'intelligence humaine dans sa quête de vérité, son blocage dans l'athéisme ou dans l'idolâtrie, sont secondaires par rapport aux exigences de la vérité, par rapport aux exigences de la gloire de Dieu. Il faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu, il faut rendre à la Vérité absolue sa propriété illuminatrice, il faut rendre à l'Être premier son titre de vérité. Il y a idolâtrie dès qu'on pose l'univers comme un absolu : il n'y a pas de lieu absolu, ni de temps absolu, ni de chose absolue, ni d'intelligence humaine absolue. Les sciences physiques ont redécouvert tout cela à travers un long détour épistémologique. Elles apportent une confirmation sérieuse aux vues métaphysiques de Bonaventure sur les structures de l'être fini, temporel, muable. L'être fini renvoie à l'Être infini, et pourtant il n'exprime que partiellement la totalité infinie de l'Être. L'intelligence humaine dépend de la Lumière créatrice, et pourtant ses raisons de connaître sont toujours des raisons partielles. La lumière infinie de l'Être sans quoi rien n'existerait, sans quoi rien ne serait connu ou connaissant, est ainsi toujours perçue dans cet effet partiel. L'esprit humain peut s'arrêter à un effet patent sans remonter à la source latente.

S'il fallait résumer globalement les principes ontologiques de saint Bonaventure, il suffirait de reprendre une de ses formules : « Latentia Dei patet », « La présence latente de Dieu est patente, évidente ». Chacune des créatures et l'ensemble de la création est une implication réelle du Créateur, d'un premier Principe d'existence ; « tout effet est signe de la cause, toute copie est signe du modèle, toute voie est signe de sa fin ». L'être fini signifie l'être absolu, l'être temporel signifie l'être total, l'être relatif signifie l'être absolu, l'être temporel signifie l'être éternel. La finitude de l'être est un non-sens en dehors de sa référence à l'être infini, la partialité de l'être est un non-sens en dehors de sa référence à l'être total, la relativité de l'être est un non-sens en dehors de sa référence à l'être absolu, la temporalité de l'être est un non-sens en dehors de sa référence à l'être éternel. Toute la signification du monde repose sur une relation de dépendance, de référence réelle à l'Être infini, total, absolu, éternel. La signification existentielle englobe toutes les autres significations, et sans la signification existentielle les autres significations n'existeraient pas, même pas à titre de chimères. L'idée même du possible et de l'impossible n'est pensable qu'en référence à l'actualité totale de l'Être.

Il est permis de se demander après coup, comment cette démarche et cette tradition théophanique a progressivement cessé de toucher l'intelligence universitaire ? Sans entrer dans le détail historique, nous

pouvons dire que le processus de dégradation métaphysique et théophanique a commencé dès qu'on a substitué à la lumière et à la vérité de l'être et aux intentions premières (*anima omnia accipit per modum entis*) des *intentions secondes* (prédicat-sujet, genre-espèce, acte-puissance, essence-existence), *comme critères ultimes de la vérité*. Dès que ce genre d'inversion a lieu, on aboutit au relativisme sceptique et agnostique. Lorsque Kant aborde l'argument de saint Anselme, il prend comme mesure, non pas l'être infini, mais la dualité du concept et de l'existence. Gaunilon s'était de la même manière réfugié derrière la meilleure des îles. Dans l'argument dit ontologique, il n'y a pas un passage du concept à l'existence car, après Augustin, Anselme ne sort pas de l'être, de la réalité : être, vivre, intelliger. L'essence n'est que la désignation abstraite de l'être, de l'existant. Chez Bonaventure, toute l'intention de la démarche vise à montrer que l'objet et le sujet dérivent de l'être, et non pas l'inverse, comme le voudrait Kant, ou les successeurs de Gaunilon. Lorsque saint Augustin parle de l'être véritable, lorsqu'il affirme que l'être véritable n'est ni le monde ni l'intelligence humaine, il juge et le monde et l'homme à la lumière de l'être véritable. Cette lumière est déjà là dans tout jugement, elle fonde la réalité du donné extérieur, elle fonde la certitude de l'esprit. Or cette problématique précisément est méconnue, interprétée en porte à faux, on lui fait dire tout, sauf ce qu'elle veut dire, à savoir que l'être véritable est le seul à qui convienne le titre d'être au sens fort, les autres êtres ne prennent le titre d'être que dans un sens faible, atténué, diminué, relatif, variable. Dans ce contexte, il est évident que la question de l'existence de l'être ne se pose pas : la lumière de l'être qui me permet de juger en dernière instance de mon existence et de l'existence du monde, serait la lumière d'un être absolu mais inexistant, infini mais inexistant, éternel mais inexistant, autrement dit la lumière d'un non-être, qui m'offrirait toutes les garanties de l'être hormis son existence. De telles billevesées prennent aujourd'hui le nom de sagesse. C'est aux historiens que revient de montrer comment le changement de registre s'est opéré. Comment a-t-il été possible de séparer toutes les conditions de l'être. infinitude, absoluité, éternité, simplicité de son existence ? « L'insensé a dit en son cœur : il n'y a pas de Dieu ». Inversement, dès que j'admets que « l'être est la première et la plus claire de toutes les notions », il est du même coup reconnu comme la mesure de tout être existant ou possible. C'est à l'intérieur de la lumière de l'être que je pose des relations existentielles ; cette lumière est présente, elle est active, elle me donne de comparer les choses ou les esprits à l'être véritable, toujours au sein d'une relation existentielle ; comment la mesure et la norme de l'existence serait-elle inexistante ? La première et la plus claire des notions serait alors la plus trompeuse, et la hiérarchie du savoir (physique, biologie, psychologie) qui suppose des degrés d'être, des degrés de conformité à l'être véritable, cette hiérarchie du savoir s'écroulerait dans l'inexistence et l'insignifiance radicale. Serait-il rationnel d'opter pour l'absurde ?

« Celui qui dit : il n'y a pas de Dieu » est bien un insensé, car il est acculé à l'absurde et à la contradiction. S'il affirme : il y a un univers, ou, je suis au monde, mais l'être absolu n'existe pas, il pose l'existence du monde et sa propre existence en dépendance d'un infini, d'un absolu, d'une éternité de non-être : il affirme ensuite la *vérité absolue* de son athéisme à la lumière d'un non-être infini, absolu, éternel. S'il va jusqu'au bout, l'athée est contraint de reconnaître que sa position est absurde et qu'il joue avec les mots, et que dès l'instant où il a transféré au néant les propriétés de l'être, sa prétention à la vérité perd toute signification. Si l'athée ne peut retourner au néant, il devrait au moins retourner au silence. Car il est contradictoire de vouloir faire jaillir la vérité du non-être : la vérité du néant est un néant de vérité. Entre l'existence de l'Être absolu et son inexistence, il n'y a pas de moyen terme. Ce n'est pas par hasard que les systèmes athées posent leur athéisme au départ : la relation à l'Être absolu organise toute la démarche intellectuelle, il faut la nier au départ, sous peine de la voir renaître à chaque moment. L'intelligence alors essaie de jouer tant bien que mal entre la négation ou le zéro et l'indéfini ; les combinaisons sont multiples, mais le *non* du départ n'est jamais remis en question. Il suffira de baptiser ce *non*, ce *refus*, de *neutralité* pour mettre en place tranquillement un système d'éducation nationale étudié pour fabriquer des athées : matérialistes ou humanistes. La crise de l'université n'est pas autre chose que la perversion d'un système qui porte ses fruits réels. L'université doit redevenir un temple de la vérité, un haut lieu pour les amants de la vérité. Là encore, c'est la vérité de l'être et sa lumière qui permet de juger le niveau réel des civilisations, des cultures et des institutions, spécialement des institutions qui ont le monopole du savoir. Faire comme si l'Être qui mesure existentiellement toutes choses n'était pas la mesure intelligible de toutes choses, et ne devait pas être reconnu comme tel, est un projet insensé, un fantastique détournement de fonds. Nous sommes aux antipodes du Cantique des Créatures et de la possibilité même d'un cantique des créatures. Ayons au moins le courage de mesurer nos écarts d'intention et de réalisation.

A l'heure actuelle, il serait facile de montrer que les théoriciens qui prétendent faire table rase de l'Être absolu le parasitent constamment. Les scientifiques lui dérobent la nécessité, les humanistes lui empruntent la liberté ou l'indépendance absolue : l'Être qui ne peut pas ne pas exister et l'Être auto-suffisant. Mais la nécessité du déterminisme est heurtée de front sur le terrain scientifique par la probabilité ; le fait même de la théorie probabiliste montre que la nécessité est recherchée par le savant comme un idéal non vérifié dans le cadre de l'espace et du temps. Nous retombons dans les catégories d'une nécessité relative et imparfaite qui renvoie aux exigences de l'Être absolu et nécessaire. Quant à la liberté existentielle, elle est le pouvoir de dire non, un pouvoir de négation, une négativité à l'encontre des choses. La suprême performance de cette liberté consiste

à dire non à l'être, et elle marque du même coup sa dépendance totale à l'égard de l'être, sans qui la négation ne serait pas pensable.

Ces remarques indiquent la présence nécessaire de l'Être absolu et de sa lumière, même chez ceux qui se proposent d'en faire abstraction. Si nous en restons à une combinatoire des mots, il n'y a finalement que trois formes possibles de pensée : Non à l'être absolu ; Oui à l'être absolu (oui à l'Être absolu, non à l'être relatif), (oui à l'Être absolu, oui à l'être relatif). Le jugement d'existence nous situe d'emblée dans le consentement à l'être absolu et à l'être relatif. La métaphysique part de ce jugement pour discerner la véritable nature de la relation entre l'être relatif et l'Être absolu, pour qualifier la nature de ce lien universel et nécessaire qui suspend l'être relatif à l'Être absolu. Lorsque la théorie du jugement, sous le nom de critique ou de « *dijudicatio* », aboutit à l'exclusion ou à l'élimination d'un des deux termes corrélatifs, elle n'est pas explicative du donné. C'est une théorie spéculative qui ne correspond pas au réel, son degré de formalisation ne s'engage rien à la chose ; cette théorie a donc besoin d'être révisée et corrigée. Les physiciens à leur niveau d'observation procèdent ainsi, onde ou corpuscule par exemple doivent correspondre à toutes les données et n'exclure aucune des données. On ne voit pas pourquoi le métaphysicien pourrait dissoudre le donné métaphysique au nom de ses propres formalisations.

Par ailleurs, si une théorie de la connaissance respecte toutes les données de l'être, on ne voit pas au nom de quelle mode intellectuelle nous devrions y renoncer. Bonaventure a gardé les grands axes de construction d'Augustin, et sa théorie de la connaissance se déploie à l'intérieur de son ontologie du vestige et de l'image de Dieu. La relativité du vestige renvoie à l'Absolu du Modèle, comme la relativité de l'image intelligente renvoie à l'absolu de la lumière. Le vestige comme l'image n'ont de consistance existentielle que par l'acte créateur qui les pose. Mais encore, l'image est un vestige intelligent, et précisément la lumière naturelle de l'intelligence humaine est immédiatement créée par Dieu, elle est donc essentiellement créée par Dieu, elle est donc essentiellement dépendante comme pouvoir et comme actualisation de ce pouvoir à l'égard de sa Source première et créatrice. Pour que je puisse juger avec certitude, c'est-à-dire d'une manière infaillible, de la présence objective d'un absolu de l'Être, donnée dans et par l'être relatif, il faut que je sois en relation, en contact d'une certaine manière, dans et par mon intelligence faillible avec une Lumière infaillible et proportionnée subjectivement à l'absolu de l'Être objectif. La théorie bonaventurienne de l'illumination, à notre sens, n'est pas autre chose que le fondement de la certitude subjective, Lumière absolue de ma lumière relative, qui me permet de voir et d'affirmer la présence de l'être absolu au sein de l'être relatif. Lorsque Bonaventure qualifie l'illumination en termes de création passive, et de création continuée (à savoir : le concours créateur aux activités des créatures), il l'oppose au concours *spécial* qui est création du *don infus* de la grâce, et

au concours *général* qui fonde le vestige par mode de *principe créateur*, car dans l'image, Dieu agit par mode de *raison movens* et d'*objet* de connaissance. L'esprit est un vestige qui connaît son Modèle. Supprimer l'illumination sera finalement supprimer l'image de Dieu ; sans une lumière proportionnée à l'objet, comment pourrais-je me reconnaître comme image ? La relation de conformité serait-elle la même entre une pierre et Dieu, qu'entre un homme et Dieu ? Le monde matériel serait-il vraiment mon seul terme de référence à Dieu ? Si le monde matériel exprime l'Être absolu, faut-il que le monde de l'esprit ne dise rien de l'intelligence de l'Être absolu ? Que de problématiques inexactes !

La problématique bonaventurienne est insérée dans une série de formules révélatrices :

L'existence de Dieu est le vrai absolument évident et présent, qui ne manque à aucun lieu, aucun temps, aucune chose, aucune pensée ; et il n'en est pas de même des autres vrais créés.

Dieu est au-dessus de l'âme selon la nature, il est cependant dans l'âme selon la connaissance, et extérieur à l'âme selon la représentation et la persuasion que toute créature lui offre, car cette vérité est incluse et intelligée dans toute vérité.

En Dieu, être et être juste est la même chose. en soi et selon soi, pourtant, ce n'est pas la même chose selon la raison qui appréhende, ni selon l'effet qui représente ; et c'est pourquoi il est possible que l'existence de Dieu soit patente, lorsque sa justice ne l'est pas.⁶¹

La connaissance de certitude requiert nécessairement la Raison éternelle comme Régulatrice et Raison motrice non pas seule, mais avec la raison créée,

non pas dans sa clarté omnimodale, mais « ut ex parte contuita », contuitionnée à partir du partiel.

Poser la lumière créée n'est pas exclure la Lumière incréée.

L'expérience de la connaissance humaine, le fait que nous intelligions avec le continu et le temps pose dans notre activité intellectuelle le concours de la lumière et de la raison créée de vérité, mais cela n'exclut pas la lumière et la raison de la vérité éternelle.

La conversion du connaissant sur le connaissable qui caractérise la connaissance, inclut le jugement ; et il n'y a pas de jugement de certitude sans recours à une loi certaine et au-

61. De myst. Trin., q. 1, a. 1, ad 7, 10, 11 (V, 50).

dessus de tout jugement... c'est ici qu'est incluse la raison et la vérité éternelle.

Les principes intrinsèques d'un être ne suffisent pas ad esse (pour expliquer l'existence) sans le premier principe extra, qui est Dieu; de même, ils ne suffisent pas à la pleine connaissance d'un être. Dès lors, bien que ces principes soient en quelque manière raison de connaître, ils n'excluent pas pour autant du champ de notre connaissance la première raison de connaître, pas plus qu'ils n'excluent l'acte d'être de sa dépendance à l'égard de l'acte créateur.

La raison éternelle motive la connaissance, non pas *seule*, mais avec la vérité des principes, non pas *spécialement* de soi, mais généralement « in statu viae », il ne s'en suit donc pas qu'elle nous est elle-même connue en soi, mais seulement pour autant qu'elle resplendit dans ses principes et dans sa généralité. C'est ainsi que d'une certaine manière elle est pour nous absolument sûre, car notre intellect ne peut en aucune façon affirmer qu'elle n'existe pas; or on ne peut en dire autant d'une quelconque vérité créée.⁶²

La relation de création est donc une relation originale et universelle qui pose l'être fini dans ses principes internes et qui fonde l'activité de l'être fini conformément à ses principes internes. C'est dans la mesure où il est créé qu'un être fini et relatif peut exister et agir. Lorsqu'il s'agit d'un être intelligent, la création ne supprime pas l'activité intellectuelle, elle ne dispense pas de la soumission aux lois internes de l'agir intellectuel, elle opère dans la structure même des principes de l'être fini et de la connaissance, mais pour une raison ou pour une autre l'être intelligent peut bloquer son attention sans remonter jusqu'à la lumière des principes, il peut opposer ce qui est patent à ce qui est latent, il peut même se tromper sur l'interprétation des termes, et admettre indûment que la partie exprime la totalité de l'être. L'histoire des philosophies et l'histoire des religions suffisent à montrer combien il est difficile à l'homme d'adorer Dieu en esprit et en vérité. Et c'est pourquoi Bonaventure récupère la mise de fonds créatrice à la lumière de la foi et de la révélation, pour montrer à l'homme la dignité et la noblesse qui l'investit. La foi chez lui intègre la raison, la confirme et la restaure dans sa fonction théophanique. Le vieux fonds des récits de création a toujours été dilué au niveau des spéculations philosophiques impuissantes à qualifier précisément la relation de création.

62. De scientia Christi, q. 4, conclusio, ad 4, 7, 12, 14, 16 (V, 23).

II L'INTELLIGENCE DES PROPOSITIONS

La logique des mots est inséparable de la logique de l'esprit et de la logique du réel. La *résolution plénière* de la signification des termes nous a conduits jusqu'à l'Être absolument actuel, c'est-à-dire infini et absolument universel, c'est-à-dire simple. La définition d'un terme s'inscrit dans le cadre de l'analogie, le mot s'insère dans la structure dynamique de la signification, de l'expression qui est remontée à l'Expression première. L'Expression première est la condition nécessaire du sens des choses et des mots. La lumière de l'Être est condition nécessaire de l'intelligibilité du réel. L'analogie part du mot, du terme, et déploie la signification en définition, qui remonte à l'être par soi, un, vrai, bon. Nous découvrons alors que nous ne pouvons même pas parler sans le recours à la lumière de l'Être absolu. Les termes, les mots sont les témoins de l'objectivité de l'Être et des êtres, interprétés selon le dynamisme de l'analogie d'attribution et d'imitation.

L'intelligence de la proposition correspond au jugement qui affirme ou qui nie avec certitude, c'est-à-dire en toute connaissance de cause. L'intelligence a conscience de ne pouvoir se tromper dans la saisie de la vérité. Bonaventure dégage ici l'infailible certitude du jugement, la condition subjective de la vérité. Quelle est en dernière analyse la condition existentielle et intelligible du fait de la certitude ? « Scit enim, quod illa veritas non potest aliter se habere », « Il sait que cette vérité ne peut pas être autrement ». « Il sait que cette vérité est immuable ». Pour juger l'objectivité absolue de l'Être, il faut une lumière intellectuelle correspondante, une lumière proportionnée à l'absolu de l'Être. Le tableau objectif de l'être déployé selon l'essentielle relativité qui réfère l'être fini à l'Être infini, l'être dépendant à l'Être absolu, l'être partiel à l'Être total, l'être composé à l'Être simple, l'être imparfait à l'Être parfait, ce tableau objectif de l'être serait incompréhensible sans une intelligence accordée à l'absolu de l'Être.

« Comment l'intellect pourrait-il savoir que ceci est un être déficient et incomplet s'il ne possédait *aucune* connaissance de l'être sans déficience ? » « Mais comme notre esprit est lui-même changeant, il ne peut voir cette immuable vérité briller (*relucentem*) sinon grâce à l'irradiation de quelque lumière absolument immuable, et il est impossible que cette lumière immuable soit une créature changeante ». La lumière finie de l'intelligence humaine ne peut atteindre avec certitude la relation de l'être fini à l'Être infini sans le concours de la lumière absolue. « L'intelligence sait dans cette lumière, qui illumine tout homme venant en ce monde, cette lumière qui est la *vraie lumière* et le Verbe in principio auprès de Dieu ». De même que l'être dépendant est inintelligible sans la relation causale à l'Être absolu, de même la certitude infailible est inintelligible sans la relation de l'intelligence humaine à la lumière immuable. A défaut de cette illumination de

l'intelligence, l'affirmation du jugement serait disproportionnée à l'objet de l'affirmation, du même coup, l'affirmation serait sans fondement subjectif. Sans la présence créatrice de la lumière divine, la lumière de l'intelligence est fermée à l'absolu de l'être, c'est une intelligence close et bloquée sur le sensible, le muable, le pur relatif. La dépendance de l'intelligence humaine vis-à-vis de la lumière divine se manifeste dans le jugement de vérité, la présence active et créatrice de la lumière divine s'exprime dans l'infaillibilité consciente de l'affirmation.

Tous ceux qui ont vécu sous la loi de nature comme les Patriarches, les Prophètes, les philosophes, ont été fils de lumière.

La lumière de l'âme est la vérité; et cette lumière ne connaît pas de déclin. Elle irradie l'âme si fortement qu'il est impossible de penser qu'elle n'existe pas, impossible de dire qu'elle n'est pas sans se contredire soi-même : car si la vérité n'existe pas, il est vrai que la vérité n'existe pas : donc il y a quelque chose de vrai; et si quelque chose est vrai, il est vrai que la vérité existe : par conséquent, si la vérité n'est pas, la vérité existe. « La vérité l'emporte sur tout », (III Esdras. 4, 41).

Cette Lumière émet trois rayons primaires, d'où le mot de l'Écclésiastique : « Trois fois le soleil brûle les monts ». Il y a en effet la vérité des choses, la vérité des signes ou des mots, et la vérité des mœurs.

La vérité des choses est l'indivision de l'étant et de l'être (indivisio entis et esse), la vérité des mots est l'adéquation de la parole et de l'intellect (adaequatio vocis et intellectus), la vérité des mœurs est la rectitude de la vie (rectitudo vivendi).

Telles sont les trois parties de la philosophie que les philosophes n'ont pas inventées, mais qu'ils ont découvertes véritablement présentes.

Cette triple vérité est considérée du point de vue du Principe originant, du sujet récepteur, et de l'objet terminal.

1° Rapport au principe originant.

La vérité concerne le principe originant sous la raison de cause originelle, exemplaire et finale, car « ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia » (Rom. 11, 36). Ainsi la vérité indique que notre esprit est porté par une inclination naturelle vers la vérité qui est « cause d'être, raison de connaître et ordre de vie ». Selon la cause de l'être, nous avons la vérité des choses; selon la raison de connaître la vérité des mots; selon l'ordre de vie, la vérité des mœurs.

2° Rapport au sujet récepteur, ou à l'âme.

Du point de vue de l'âme, toute irradiation de la vérité se fait sur notre intelligence de trois manières : sur l'intelligence comme telle, et il s'agit alors de la connaissance dite spéculative ; sur l'intelligence dans sa fonction interprétative, et nous avons la vérité des mots ; sur l'intelligence liée à l'affectivité et à l'action, et nous avons la vérité des actions (*veritas operabilium*).

3° Rapport à l'objet.

Tout ce qui existe par voie de nature, de raison ou de volonté, ce qui donne respectivement la connaissance des choses, du langage et des mœurs.

Selon le principe, le sujet et l'objet il y a dans l'âme un triple rayon de vérité grâce auquel l'âme peut s'élever vers les réalités perpétuelles et même jusqu'à la cause de toutes choses. Mais si l'on ajoute le condiment de la foi, il est plus facile encore d'attribuer la cause d'être au Père, la raison de connaître au Fils, et l'ordre de vie au Saint-Esprit.⁶³

Lux : Lumière

Principe	: Efficient	Exemplaire	Final.
Intelligence	: Spéculative	Interprétative	Affective et Pratique.
Objet	: Nature	Raison	Volonté.
Vérité des	: Choses	Paroles - Signes	Mœurs.

.....

LA PROPOSITION

La logique formelle correspond à l'Organon d'Aristote, considéré comme l'instrument de toutes les sciences. Plus tard les auteurs de l'École identifieront logique formelle et dialectique : « Dialectique de Zénon d'Elée ou Eléatique qui repose sur les comparaisons ; dialectique Platonicienne qui consiste dans l'analyse des choses jusqu'à la vérité première ; dialectique Stoïcienne qui porte sur les significations des mots et des choses ; dialectique d'Epicure, dite Canonique, en raison des Canons qu'elle transmet. Aristote par contre donne comme prolégomènes à la science *la considération des Termes* dans les livres sur les Prédicaments, *la considération des Propositions* dans son livre sur l'Interprétation, et *l'étude des syllogismes* dans ses livres sur les

63. Hexaem., coll. IV (V, 349).

Analytiques et les Topiques ». ⁶⁴ « La dialectique ou petite logique sera condensée dans ses abrégés : *Summulae* ». ⁶⁵

Il est évident que l'itinéraire inscrit les opérations de l'intellect dans le cadre de la logique aristotélicienne : termes, propositions, inférences. Les opérations correspondantes de l'intellect sont la simple appréhension, le jugement et le raisonnement. Mais c'est toujours la vérité qui mobilise l'intelligence, et c'est pourquoi nous pouvons remonter à partir de la vérité des mots (vérité des définitions, des propositions, des inférences) à la vérité première. Bonaventure emprunte tous les matériaux d'Aristote, tout le formel de la signification aux Stoïciens, et il leur applique la méthode réductive de Platon, c'est-à-dire l'analytique transcendantale. Or l'analytique transcendantale comprend essentiellement deux pôles : l'être in genere, l'être extra omne genus. L'analyse de l'être in genere procède selon les articulations de l'analogie d'attribution, vers un premier analogué, la substance, l'être stable et permanent susceptible d'amélioration ou de détérioration, d'action ou de passion. A ce niveau de réflexion, nous débouchons sur les conditions générales de l'être : limitation, mutabilité, contingence, composition, etc... qui renvoient corrélativement à l'infini, à l'immuable, au nécessaire, au simple dont l'expérience immédiate ne nous fournit aucun modèle. Analysée du point de vue de l'être, à la lumière de l'être, la substance elle-même s'avère foncièrement relative : la relativité transcendantale des êtres renvoie nécessairement à l'Être transcendant qui est le premier analogant. Ici la cause de l'être et la raison d'être coïncident dans la raison de connaître. Le transcendantal renvoie nécessairement au transcendant.

La division bonaventurienne de l'analogie est significative :

1° *Analogie de proportion* : Il s'agit d'un rapport de similitude entre quatre termes : le pilote est au navire ce que le maître est au disciple ; l'homme est à l'animal ce que la blancheur est à la couleur (c'est-à-dire dans un rapport semblable d'espèce à genre). ⁶⁶

2° *Analogie d'attribution* : Il s'agit d'un rapport par dissemblance qui permet de comparer deux ou plusieurs termes à un troisième terme qui est le premier analogué : l'urine, la nourriture et l'animal se réfèrent d'une manière dissemblable à la santé ; l'animal est le sujet de la santé, la nourriture en est la cause dispositive, et l'urine le signe ostensible. ⁶⁷

3° *Analogie d'imitation* : Il s'agit de la comparaison de deux ter-

64. BERNARDO a Bononia, *Institutio Philosophica : Dialectica logica et metaphysica*, Venise, 1766, p. 19.

65. BARTHELEMY de Barberiis a Castro-Vetro, *Cursus Philosophicus : Logica*, Lyon, 1677.

66. I Sent., d. 25, a. 2, q. 1-2 (I, 442).

67. III Sent., d. 34, p. 2, dub. 1 (III, 768).

mes entre eux. et dont l'un est à l'imitation de l'autre, *sans aucune convenance dans un troisième terme*.⁶⁸ (Convenance d'ordre).

Puisque nous sommes dans une perspective de réduction théophanique, nous pouvons constater de quelle manière nous utilisons le langage pour nommer Dieu.

1° Il y a des noms qui signifient une réalité dont la vérité est en Dieu, et *l'opposé* dans la créature, ainsi l'éternel, l'infini...

2° Il y a des noms qui signifient une réalité dont la vérité est en Dieu et la *ressemblance* dans la créature, ainsi la puissance, la sagesse, la bonté...

3° Enfin il y a des noms qui signifient une réalité dont la vérité est dans la créature et une *propriété semblable* en Dieu (*proprietas consimilis*). Ainsi dans la pierre ou le lion, la réalité signifiée est dans la créature, mais la *ressemblance de cette propriété*, à savoir la stabilité, la force, est en Dieu. C'est en ce cas qu'on peut parler de métaphore ou de transfert au sens strict.⁶⁹

Mais pour éviter les équivoques, il est bon de rappeler que la grande scolastique reconnaît trois significations fondamentales aux termes d'être (ens) ou de réalité (res).

1° L'être ou la réalité signifie d'abord une *existence donnée*, extérieure à l'activité de l'esprit, quelque chose d'extra-mental et dont les propriétés ont leur nature propre; ex. : Pierre, le mur blanc...

2° L'être signifie aussi une *intention première*, c'est-à-dire le mode immédiat et universel selon lequel l'âme accueille en soi la réalité sous toutes ses formes (*anima omnia accipit per modum entis*).

3° L'être enfin signifie *l'être de raison* (*ens rationis*), c'est-à-dire l'être ou la réalité envisagée selon une propriété consécutive à l'activité propre de l'esprit : poser un sujet et un prédicat, composer et diviser. Il s'agit alors d'un *être d'intention seconde* tel que le genre ou l'espèce, le sujet ou le prédicat.⁷⁰

Il y a donc pour saint Bonaventure une réalité de l'univers dont l'existence actuelle est indépendante de ma pensée, mais non pas indépendante de toute Pensée. Ce n'est pas l'esprit humain ou créé qui instaure l'intelligibilité dans l'univers, et pourtant l'esprit humain est capable de lire ou de déchiffrer l'intelligibilité de l'univers. Toute chose, tout être, toute réalité dans l'univers, et l'univers lui-même en sa

68. I Sent., d. 1, a. 3, q. 1, ad 1 (I 38); d. 46, a. 1, q. 5 (I, 831); d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3 (I, 72); d. 7, a. 1, q. 4 (I, 143) (Ens inter omnia, Ens super omnia); d. 25, a. 2, q. 1-2 (I, 442); III Sent., d. 34, p. 2, dub. 1 (III, 768); d. 29, a. 1, q. 1, ad 2 (III, 639); IV Sent., d. 1, dub. 3 (IV, 29); Hexaem., coll. 16 (V, 403).

69. I Sent., d. 22.a. 1, q. 2-3 (I, 393).

70. I Sent., d. 25, dub. 3 (I, 446).

totalité est vrai dans la mesure où il est « l'imitation et la représentation de l'unité suprême et première de son Principe ».

La vérité inclut un triple rapport (comparatio) :

La vérité peut se comparer au sujet qu'elle informe (vérité de l'être extra-mental), au principe qu'elle représente (vérité d'imitation ou exemplaire), à l'intellect qu'elle excite (vérité intellectuelle).

Par rapport au sujet de la vérité, on dit que la vérité est *l'indivision de l'acte et de la puissance*.

Par rapport au Principe, la vérité est la représentation ou *l'imitation de l'unité suprême et première*.

Par rapport à l'intellect, la vérité est la *raison de discerner* (ratio discernendi).

Dans ces trois cas, la vérité peut encore s'entendre de deux manières, pour autant qu'elle se distingue du *faux*, pour autant qu'elle se distingue du *mixte* (permixtum), dans la mesure où le vrai signifie le pur et le sans mélange.

Pour autant que la vérité s'oppose à la *fausseté*, c'est-à-dire à la *privation et d'indivision, et d'imitation et d'expression*, on peut dire que la vérité n'est pas seulement dans le Créateur, mais aussi dans la créature; en ce sens, on ne peut maintenir que la vérité est une propriété de Dieu seul.

Pour autant que la vérité s'oppose à tout mélange et toute impureté, elle est en Dieu seul. Car en Dieu seul, il y a *indivision pure*, sans mélange de quelque diversité; en Dieu seul, il y a *imitation et ressemblance pure* sans mélange de quelque dissemblance; et *l'expression de la Lumière* sans mélange d'obscurité.

Dans la créature par contre, il y a indivision avec diversité de l'acte et de la puissance, imitation avec dissemblance, expression avec obscurité.

La vérité pure est donc la propriété de l'Être divin. Pierre Lombard, Augustin et Jérôme en parlent en ce sens. Ils appellent en effet être véritable (*verum esse*) ce qui n'a rien de la possibilité, rien de la vanité, rien du non-être.⁷¹

Dans cette même question, Bonaventure explique la formule de saint Anselme: « *Omnia sunt vera prima veritate* » « toutes choses sont vraies par la vérité première ».

De soi le vrai indique comparaison à la cause exemplaire comme le bon à la cause finale. De même que le bon se dit en raison de l'ordre, le *vrai se dit en raison de l'expression*; et la raison d'exprimer appartient à l'exemplaire même. Si l'on

71. I Sent., d. 3, p. 1. a. 1, q. 1, (I, 151).

dit que les biens créés sont bons par la bonté incréée, la bonté grâce à l'ablatif (par) signifie la fin, non la forme car la bonté de Dieu n'est la forme d'aucune créature. De même, dans la formule « toutes choses sont vraies *par* la vérité incréée », l'ablatif « par » signifie la cause formelle exemplaire. En effet, toutes choses sont vraies et *naissent aptes à s'exprimer* (nata sunt se exprimere) *par l'expression de cette lumière suprême*; à tel point que si elle cessait d'influer, tout le reste cesserait d'être vrai. Et c'est pourquoi nulle vérité créée n'est vraie par essence, mais par participation.⁷²

Nous retrouvons le schéma ternaire déjà exposé dans le *De reductione artium ad theologiam*.

Dans l'acte de juger, notre intellect a besoin de se diriger selon les raisons formelles qui peuvent être envisagées sous trois rapports :

soit par rapport à la matière, et nous les nommons *raisons formelles* (ou séminales),

soit par rapport à l'âme, et ce sont les *raisons intellectuelles*.

soit par rapport à la sagesse divine, et ce sont les *raisons idéales* :

et c'est pourquoi la philosophie naturelle se démultiplie en physique, mathématique et métaphysique.

L'observation physique porte sur la génération et la corruption des choses selon les vertus naturelles et les raisons séminales.

La mathématique porte sur la considération des formes qui peuvent être abstraites selon les raisons intelligibles.

La métaphysique porte sur la connaissance de tous les êtres qu'elle ramène (reduit) à l'unique principe premier, dont ils sont sortis selon les raisons idéales, à savoir Dieu comme principe, fin et exemplaire.⁷³

La pensée bonaventurienne évolue toujours selon trois plans ou trois niveaux ou trois articulations opératoires qui correspondent au vestige, à l'image et à l'Exemplaire : être réel, être intentionnel, être absolu; raison formelle, raison intellectuelle, raison idéale; vérité radicale ou matérielle, vérité formelle ou intellectuelle, vérité pure ou exemplaire : extra, intra, supra. Dans cette perspective, on saisit la portée de l'argument dit ontologique (qui n'est pas un passage du possible à l'actualité); il s'agit de saisir le rapport entre les trois plans : extériorité, intériorité, profondeur ou altitude. Il s'agit de percevoir la manifestation d'une présence, l'évidence d'une présence latente, mais convergente.

72. I Sent., d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4 (I, 151).

73. *De reductione*, 4 (V, 321).

Au regard de Bonaventure, l'évidence de cette présence latente justifie ce qu'il y a de fondamental dans les raisons idéales de Platon, et elle justifie du même coup la philosophie première ou métaphysique d'Aristote, c'est-à-dire, selon une expression de L. Robin : « Une science de l'Être en tant qu'être où tous les êtres se ressemblent par leur *commun rapport de dépendance à l'égard d'une nature unique, et non dépendante* ». ⁷⁴ Autrement dit, Bonaventure n'entérine pas entre Aristote et Platon une opposition plus apparente que réelle. D'ailleurs l'Hexaemeron emprunte délibérément les six fondements métaphysiques de la foi chrétienne à la Philosophie première d'Aristote. ⁷⁵ Toutefois, la terminologie aristotélicienne prend une nouvelle dimension chez Bonaventure : le commun rapport de dépendance devient un rapport de création, un rapport essentiel à tous les êtres vis-à-vis de l'Être Créateur. « La définition ou démonstration circulaire que donne Aristote de l'éternité de Dieu ou du premier moteur repose sur l'affirmation de l'éternité du mouvement, qui découle elle-même de l'éternité du temps, tout instant étant un milieu entre deux intervalles, et le présent supposant toujours un passé comme un avenir, un avant comme un après ». ⁷⁶ Bonaventure dira qu'un tel Dieu est *nullipotens*, incapable de créer sans cesser d'être Dieu. Aristote et Platon raisonnent sur la base du perpétuel retour, ils ne conçoivent pas un premier commencement radical de l'univers dans sa matière et dans sa forme, un premier commencement de l'existence universelle. Saint Bonaventure au contraire va pousser à fond la rationalité de la création : la relation de créature à Créateur n'est pas accidentelle mais essentielle ; la puissance de Dieu ne repose pas sur le fondement de la matière.

Dès que la pensée s'exerce, elle présuppose naturellement que l'absolu fonde le relatif et que l'inconditionné régit le conditionné. Il y a donc métaphysique de l'être, du connaître et du vouloir, lorsque la réflexion y dégage la connexion entre relatif et absolu. Il y a métaphysique chrétienne lorsque la réflexion dégage la connexion entre le relatif et l'absolu comme un lien de création, et un lien de création trinitaire. La dépendance du relatif à l'égard de l'absolu n'obéit pas à la loi d'une attraction invincible et aveugle, ni à la loi d'une émanation nécessaire ; le relatif est dépendant de l'absolu parce qu'il est posé, fondé, c'est-à-dire créé, produit totalement à partir de rien par l'absolu. L'absolu est lui-même ce qui ne dépend de rien, et ce dont tout le reste dépend radicalement et totalement. Prétendre que notre pensée relativise l'absolu, c'est donc jouer sur les mots, car précisément notre pensée relative atteint l'absolu comme absolument indépendant de notre pensée même. L'empirisme réduit l'absolu au seul relatif des phénomènes matériels, la critique kantienne présuppose que la manière relative dont elle atteint l'absolu peut le réduire à un conditionné, l'absolu devient un produit mental et relatif du sujet

74. ROBIN L., *La Pensée grecque*, Renaissance du livre, 1923, p. 370.

75. Hexaem., visio I, coll. I, n. 13, éd. F. Delorme, Quaracchi, 1934, p. 55.

76. CHEVALIER J., *Histoire de la pensée*, Flammarion 1955, t. I, p. 338.

connaissant. L'instrument de mesure n'est pas à l'échelle de l'objet mesuré; l'absolu devient prisonnier de la modalité du jugement; soumis à la question il passe aux aveux de la relation modale; l'absolu est enfin réduit à sa véritable nature, démasqué il n'est plus qu'une fonction logique, dont la structure consiste à poser aveuglément la relation sans termes réels. L'absolu est désormais posé en fonction et en dépendance du relatif.

Or Bonaventure suit la démarche inverse : le relatif ne peut ni exister ni être compris ni être aimé sans son essentielle dépendance à l'égard d'un absolu qui explique son existence, son intelligibilité et son amabilité. Dans le cadre d'un itinéraire ascendant, le point de départ se situe au niveau de la contemplation de *l'existence actuelle des choses*, où la pesanteur s'inscrit dans un ordre universel dépendant d'une bonté souveraine, où le nombre et la distinction des êtres à l'intérieur du cosmos reposent sur une sagesse infinie, où la mesure et les limites des parties à l'intérieur du tout incluent une puissance sans mesure. Dans un second mouvement, la foi lève l'énigme du déroulement temporel ou historique du monde, qui ne s'explique plus par la nécessité circulaire du perpétuel retour, mais selon un mouvement linéaire qui comporte une origine, un développement et une fin : création, succession ordonnée selon la prédominance de la loi de nature, de la loi écrite ou de la loi de grâce, enfin jugement ultime qui manifeste et instaure l'ordre de justice inaltérable. Dans un troisième mouvement la raison qui cherche la trace ou le vestige du Créateur discerne les degrés d'être : être, vivre, comprendre. Et Bonaventure conclut : « A partir de tant d'indices celui qui ne prête pas attention au premier principe est un sot ». Il ne réalise pas que dans l'intention du Créateur, l'univers est matière de gloire, *materia gloriae*.

Dans un deuxième temps, l'itinéraire ascendant réfléchit sur les activités humaines dans leurs rapports à l'univers : relations du microcosme au macrocosme. Les êtres singuliers, les substances corporelles ne restent pas inertes, inexpressives, ils sont à l'origine d'une impression organique et spécifique qui est à l'attention de l'intelligence bonne conductrice de l'objet à connaître. Déjà, à ce premier niveau de l'appréhension je *juge* si cette feuille de papier est blanche ou noire. Mais cette connaissance objective, ce constat de ressemblance peut être suivi d'un constat de plaisir, lorsqu'il s'agit d'un objet qui me convient. En ce cas je puis encore *juger* si cette nourriture est saine ou nocive, si telle personne est belle ou laide, si un air de musique est agréable ou désagréable. Mais les jugements de fait dans l'appréhension ou dans le plaisir ne sont pas encore ces vrais jugements où l'on rend raison. Rendre raison d'un plaisir n'est pas si facile. Lorsque je cherche la raison du beau, de l'agréable, du sain, si je découvre que cette raison est une proportion d'égalité, alors j'ai un jugement scientifique : la raison d'égalité est abstraite, c'est-à-dire intellectuelle. La raison d'égalité échappe au lieu, au temps, au changement, et par là la raison d'égalité me permet de juger les êtres temporels, localisés, muables. Nous pouvons à ce stade saisir le rapport

entre la *raison intellectuelle* des choses, la raison abstraite d'égalité par exemple, et la *raison idéale* qui est absolument immuable, incirconscriptible et interminable, c'est-à-dire éternelle.

Ce rappel condensé des deux premiers chapitres de l'Itinéraire montre à l'évidence que la doctrine bonaventurienne de la connaissance peut se récapituler sous le signe du jugement, sans pour autant se réduire à un dynamisme aveugle, un dynamisme de l'assentiment sans raison évidente. C'est parce que les raisons des choses ont leur évidence propre que la physique est possible, parce que les raisons intellectuelles ont leur évidence propre que la mathématique est possible, et parce que les raisons idéales ont leur évidence que la métaphysique est possible. La métaphysique cherche et trouve dans une certaine mesure la raison dernière de toutes choses, la règle infaillible de toute certitude, la lumière source de toute vérité.

Dans cette perspective l'univers apparaît comme un *signifiant expressif d'un signifié originel*, exemplaire et final : « Tout effet est signe de sa cause, toute imitation est signe de son modèle, toute voie est signe de son but ». Nous voyons ici comment Bonaventure relie la notion de signe à la raison de causalité efficiente, exemplaire et finale. La raison de cause n'exclut pas la raison de signe. Cet aperçu si important pour l'élaboration d'une théologie symbolique devrait garder au regard des philosophes modernes l'intérêt de fonder la déduction sur l'induction. Nous trouvons dans ce texte de l'Itinéraire les termes de *manuduction*, *duction in* qui ne sont pas étrangers à la nature profonde de la démarche inductive. Bonaventure ne cherche pas à construire une théorie de l'induction, ni une méthode pour la découverte des secrets de la nature, et pourtant il fonde la valeur des premiers jugements d'existence et de qualité sur une lumière opératoire qui règle mes certitudes les plus élémentaires, et qui motive l'acquisition des vérités objectives les plus modestes. Bien plus, il sait que la structure des choses est nombrable, même s'il n'est pas capable d'en donner la formule numérique. Le point, l'instant, l'unité sont des principes de la quantité qui nous permet de mesurer la nature des choses. Ce sera même la raison de proportion et d'égalité quantitative qui nous offrira l'exemple le plus manifeste de raison intellectuelle et abstraite. Cependant la raison d'égalité quantitative et la loi des nombres qui peut s'appliquer indéfiniment dans la classification des choses n'est pas suffisante pour expliquer leur raison d'être, leur raison d'exister. Dès que notre attention se porte sur la relation du fini à l'infini, l'indéfini apparaît comme une mesure déficiente. Ce n'est plus la loi de l'égalité mathématique qui régit le rapport fondamental de l'être relatif à l'Être absolu, mais bel et bien un rapport de contraste, un rapport d'opposition : fini-infini, temporel-éternel, contingent-nécessaire, composé-simple, conditionné-inconditionné, dépendant-indépendant. Sans doute, à l'intérieur de la finitude il y a des degrés par approximation ou éloignement du Modèle. Mais tous les degrés d'être à l'intérieur de l'univers, toute la hiérarchie cosmique restent gravés du sceau de la finitude. Entre le fini et l'infini, il n'y a pas de troisième

terme. Toute la vigueur de l'argument ontologique repose sur l'intuition qui saisit la relation de l'être fini à l'infini de l'Être. L'argument ontologique est une sorte d'induction qui se déploie toujours au niveau de l'être, de l'existentiel. Le pseudo-argument ontologique consiste à passer de l'inactualité de l'être nécessaire à l'actualité de l'être nécessaire, ce qui suppose une réduction préalable de l'être nécessaire à l'être possible ou contingent. Les systèmes qui séparent l'essence de l'existence sont tentés de traiter l'être nécessaire comme l'essence possible d'une existence possible. Par contre une démarche qui part de l'existence actuelle des choses garde toujours le contact avec la présence actuelle de l'être absolu. Selon la terminologie contemporaine on pourrait dire que Bonaventure vise à montrer que *la présence actuelle de l'être absolu est opératoire* à tous les degrés de l'être et de l'agir, même si elle n'est pas *réfléchie* au sens strict. On en vient ainsi à découvrir que l'Être absolu est l'être véritable, le seul qui mérite totalement le nom d'être. L'être fini apparaît comme un prisme illuminé par une source lumineuse que nous ne voyons pas en elle-même et dont pourtant nous percevons l'innombrable irisation.

Dans l'analyse réductive des *termes*, saint Bonaventure remonte aux définitions pour atteindre à l'Être absolu comme condition radicale d'intelligence du réel. Dans un premier temps la raison saisit la relation d'opposition : le conditionné suppose l'inconditionné, le partiel suppose le simple, le dépendant suppose l'indépendant, l'imparfait suppose le parfait, l'inexistant par soi suppose l'existant par soi. Dans un deuxième temps, on procède à une réflexion sur les conditions qui expliquent *l'expérience de la déficience des êtres* : la prise de conscience de la déficience des êtres est inconcevable sans la présence opératoire de l'être pur, actuel, plénier, absolu, c'est-à-dire purement et simplement l'être éternel, qui contient la raison de tous les êtres. Alors dans un troisième mouvement l'esprit procède par voie d'intelligence et s'attache à la contemplation de l'Être véritable.

La noblesse du savoir consiste donc dans une certaine conformité, une certaine expressivité des êtres par rapport à la vérité absolue de l'Être. Mais le concept de montre est impensable dans le cerveau d'un chien ou d'un perroquet, c'est pourquoi il faut encore dégager la dignité du savant. Bonaventure cherche à dévoiler toutes les données mises en œuvre dans la certitude scientifique, dans l'infailibilité qui porte sur des connaissances mondaines, et qui se traduisent dans des assertions, des énoncés, des propositions, des jugements. Sous l'engrenage des mots, des phrases, des signes vocaux ou écrits, Bonaventure recherche la vérité qui s'y reflète ou s'y exprime. Sa logique s'articule selon la grammaire latine de l'époque, mais l'une et l'autre sont régies par la vérité à désigner, à définir, à énoncer, à nier ou affirmer.

« Les paroles sont proprement des signes indiquant les concepts de l'esprit, pour autant qu'elles procèdent de l'intérieur et qu'elles sont

volontairement formées»,⁷⁷ Nous avons vu que l'esprit ne pouvait former ses concepts sans la présence active de l'Être absolu, nous devons aller plus intimement saisir comment la complexité, la composition, la synthèse d'une proposition judicative est susceptible de vérité ou de fausseté. L'assertion « Il se fait du mal dans le monde » est simplement vraie, bien que le mal soit une pure privation. Il est vrai que dans le monde beaucoup d'êtres ou d'activités sont démunis du bien qu'ils devraient comporter. On énonce ici vraiment ce que l'on comprend vraiment. « Un signe est vrai lorsqu'il dit qu'une chose n'existe pas si elle n'existe pas ; lorsqu'il exprime qu'une chose n'est pas vraie, si elle n'est pas vraie »,⁷⁸ La vérité du signe peut porter sur l'expression adéquate d'une erreur : « Pour un matérialiste, l'esprit n'existe pas » ; « pour un athée, Dieu n'existe pas » ; « pour un marxiste, la propriété c'est le vol ». Mais si je découvre une antique inscription telle que « César a existé », comme expliquer la vérité du signe ?

La vérité de la proposition est la vérité du signe, et la *vérité du signe* ne dit pas une qualité absolue — pas plus que la nécessité de conséquence — mais une qualité relative, comme le signe lui-même. D'autre part, tout ce qu'il nous arrive de signifier, il nous arrive de le signifier vraiment ou même faussement. Ce n'est pas l'*existence* de la chose qui importe à la *raison de signifier*, mais la *cognoscibilité* de la chose, et il en va de même pour la *raison de signification vraie*.

Mais tout ce que l'intellect saisit est soit l'être (ens), soit saisi ou imaginé par comparaison à l'être, c'est pourquoi toute signification et la vérité de la proposition signifiante est soit fondée simplement sur l'être (par exemple : Pierre existe) soit dans sa relation à l'être (in ordine ad ens).

Ainsi donc, la proposition qui porte sur le passé (César a existé) est fondée sur son ordination au présent ; de même, la proposition qui porte sur le futur, ou encore la proposition négative, telle que : « Ce n'est pas César », ce qui suppose : il y a un être qui n'est pas César, et ainsi de suite ; pareillement, si je dis : « Un bouc-cerf n'est pas une chimère » (Ibidem).

A ce niveau de réduction et d'observation, le regard de l'intellect ou son intuition transcende la complexité grammaticale du sujet et du prédicat et se réfère à des catégories logiques (nécessaire, impossible, éventuel, possible, aléatoire, contingent) qui balisent la relation de l'être dépendant à l'Être absolu.

77. III Sent., d. 38, dub. 3 (III, 856).

78. I Sent., d. 46, a. 1, q. 1 (I, 829).

Intelliger le multiple par mode de complexion (ou de composition) ne relève pas absolument de la perfection ni d'ailleurs de l'imperfection. C'est pourquoi ce mode n'est posé ni dans la connaissance infime, telle que la connaissance sensible, ni dans la connaissance suprême, telle la connaissance divine, ni même, peut-être, dans la connaissance suprême de l'âme elle-même, qui est dite intellectuelle, pour autant qu'elle est dans son sommet : *elle connaît alors par mode de simple regard*.⁷⁹

L'analyse réductive du langage nous renvoie donc à une activité intuitive de l'esprit, si nous remontons de la parole extérieure et sensible au verbe intérieur et intelligible, à l'école de saint Augustin et de saint Anselme. En cherchant à comprendre ce que l'expression manifeste, nous retrouvons la ressemblance interne et expresse qui s'explique elle-même comme la génération d'une conception interne, génération et conception qui impliquent connaissance dans l'intuition de l'esprit intelligent.

Il y a trois conditions préalables à la compréhension du verbe : la connaissance de l'intelligent, la conception d'une ressemblance et l'expression de quelque chose.

Le verbe n'est pas autre chose que la ressemblance expresse et expressive, conçue par la vigueur de l'esprit intelligent, pour autant qu'il se voit (intuetur) soi-même ou qu'il voit autre chose.

Il est donc patent que la compréhension du verbe pré-suppose la compréhension de la connaissance (notitiae), et de la génération et de l'image : la compréhension de la connaissance dans l'intuition (intuitu) d'un esprit intelligent ; la compréhension de la génération dans la conception intérieure ; la compréhension de l'image dans la ressemblance intégralement conforme, et à tout cela il faut surajouter la compréhension de l'expression.⁸⁰

Toutefois, lorsque notre verbe intérieur est douteux, ou faux, ou impuissant, ou déplaisant, il ne comporte pas la ressemblance expresse, il lui faudrait alors les conditions opposées.⁸¹

Bonaventure reconduit le verbe extérieur et intérieur à la fécondité intuitive de l'esprit intelligent. Mais le verbe mental peut être vrai ou faux ou douteux, or l'esprit peut juger de la conformité ou non conformité expresse du verbe, il est responsable de sa conception, il peut la contrôler, la vérifier, et au besoin la corriger. Comment l'esprit pourrait-il corriger ou améliorer ses conceptions, ses expressions men-

79. I Sent., d. 41, a. 2, q. 1 (I, 737).

80. I Sent., d. 27, p. 2, a. 1, q. 3 (I, 487).

81. I Sent., d. 27, p. 2, a. 1, q. 4 (I, 490).

tales, si l'esprit porte des jugements aveugles, des jugements sans aucun repère intuitif ? S'il est évident que certains de mes jugements sont faux, pourquoi ne serait-il pas évident que certains de mes jugements sont absolument vrais ? L'évidence que je reconnais à l'existence du monde, et à ma propre existence spirituelle, doit-elle s'escomper lorsqu'il s'agit de l'absolu de l'être qui fonde et conditionne l'existence du monde et ma propre existence ? Il y a une intuition intellectuelle de la présence sensible des choses, il y a intuition intellectuelle de la présence de l'esprit dans ses activités propres, il y a intuition intellectuelle de la présence de l'Être et de la Vérité absolus dans les jugements qui expriment la conformité ou la non conformité d'un contenu intelligible à son Modèle exemplaire. Lorsque j'affirme absolument, je sais infailliblement que la copie est conforme ou non conforme au modèle, à la Vérité absolue, je certifie que telle donnée relative précise se vérifie ou ne se vérifie pas dans l'Absolu. Le moindre de mes jugements suppose la mise en œuvre d'une lumière, la présence opératrice d'une lumière qui mobilise mon intelligence sans que mon intelligence puisse la voir en elle-même, Lumière que je ne vois pas en elle-même, Lumière pure que je distingue cependant de ma propre lumière intellectuelle, Lumière blanche que je ne perçois que dans les couleurs du prisme.

Dès l'instant où je comprends le jugement comme l'affirmation d'un rapport *conscient* à la Vérité absolue, je suppose l'illumination. « Pour expliquer la certitude de la connaissance, *l'influence de la lumière éternelle ne suffit pas sans sa présence*, pour autant que rien de créé ne peut stabiliser l'âme dans une certitude parfaite, jusqu'à ce qu'elle accède au contact (pertingat) de la vérité immuable et de la lumière infaillible ». ⁸² Comment expliquer la conscience de ce rapport de conformité à la Vérité absolue sans la présence de la Lumière absolue ? Il faut dire avec Augustin que ce qui est connu avec certitude est connu dans la lumière des raisons éternelles.

Mais la connaissance dans la lumière des raisons éternelles peut s'entendre de trois manières :

1° A la certitude de la connaissance concourt l'évidence de la lumière éternelle comme *raison de connaître totale et unique* (tota et sola).

Cette manière de comprendre est la moins correcte, car en ce cas il n'y aurait aucune connaissance des choses sinon dans le Verbe. Alors il n'y aurait plus aucune différence entre la connaissance in via et in patria, entre la connaissance dans le Verbe et la connaissance dans le genre propre, entre la connaissance de nature et la connaissance de grâce, entre la connaissance de raison et la connaissance de révélation. Comme tout cela est faux, on ne peut en aucune manière s'en tenir à cette position.

82. De Scientia Christi, q. 5 (V, 29).

D'autre part, si l'on pose avec les premiers académiciens que la certitude de la connaissance porte exclusivement sur le monde archétype et intelligible, on en vient à l'erreur de la nouvelle académie qui exclut tout savoir sous prétexte que ce monde intelligible est caché à l'esprit humain. Ainsi à partir de la première sentence ou position, ils sont tombés dans une erreur manifeste, car « une erreur modique en son principe devient énorme à son terme ».

2° A la certitude de la connaissance concourt nécessairement la raison éternelle quant à son influence, cependant de telle sorte que dans l'acte de connaissance le savant *n'atteigne pas la raison éternelle elle-même, mais uniquement son influence.*

Cette manière de parler est *insuffisante* si l'on s'en tient à saint Augustin qui montre expressément et rationnellement que dans la connaissance de certitude l'esprit doit être réglé par des règles immuables et éternelles, c'est-à-dire non comme par un habitus de son esprit (non tanquam per habitum suae mentis), mais par ces règles qui sont au-dessus de l'esprit dans la vérité éternelle.

Dès lors, affirmer que dans la connaissance notre esprit ne s'étende pas *au delà* de l'influence de la lumière incréée, c'est laisser entendre qu'Augustin s'est trompé, car il est difficile de réduire l'interprétation des textes augustiniens à cette position. Cette prétention est absurde à l'égard d'un Père et Docteur considéré comme le plus authentique parmi tous les expositeurs de l'Écriture sainte.

En outre, cette influence de la lumière est *générale*, pour autant que Dieu influe sur toutes les créatures, ou bien *spéciale*, pour autant que Dieu influe par la grâce. S'il s'agit de l'*influence générale*, Dieu ne doit pas être *mieux* dénommé comme donateur de la sagesse (dator sapientiae) que comme fécondateur de la terre, et dans sa dépendance à l'égard de Dieu la science ne dirait *rien de plus* que l'argent. S'il s'agit de l'*influence spéciale*, telle que la grâce, il faudrait dire que toute connaissance est infuse, et que nulle connaissance n'est acquise ou innée. Or tout cela est absurde.

3° Il y a une troisième manière de comprendre qui tient pour ainsi dire le milieu entre la première et la seconde : A la certitude de la connaissance est requise nécessairement la Raison éternelle comme *régulante* et *raison motrice*, non pas cependant *seule* et dans sa *clarté omnimodale*, mais *avec la raison créée*, et comme *partiellement contuitionnée* par nous selon l'état de voie.

La noblesse de la connaissance et la dignité du sujet connaissant requièrent nécessairement dans la connaissance de certitude que notre esprit atteigne en quelque manière ces règles et ces raisons immuables.

a) La noblesse de la connaissance.

La certitude de la connaissance ne peut exister sans l'immuabilité du côté de l'objet du savoir, et sans l'infailibilité du côté du savant. Or la vérité créée n'est pas immuable absolument mais conditionnellement; de même la lumière de l'esprit créé n'est pas absolument infailible de par sa propre vertu; en effet la vérité comme la lumière sont créées et sont passées du non-être à l'être. Or dans le cas d'une connaissance *plénière*, il y a recours à une vérité absolument immuable et stable, et à une lumière absolument infailible; dans une connaissance de ce genre un recours à l'art supérieur comme lumière et vérité est donc nécessaire; lumière, dis-je, donnant l'infailibilité au savant, et vérité donnant l'immuabilité à l'objet du savoir. Ainsi puisque les choses peuvent être dans l'esprit, dans leur genre propre et dans l'art éternel, pour justifier la certitude de la connaissance, la vérité des choses ne suffit pas pour autant qu'elle est dans l'esprit, ou dans le genre propre (car il s'agit d'un être muable), si l'esprit n'atteint en quelque manière ces choses pour autant qu'elles sont dans l'art éternel.

b) La dignité du savant.

L'esprit raisonnable possède la portion supérieure et inférieure de la raison; dans l'action, la portion inférieure ne suffit pas sans la portion supérieure pour expliquer un jugement délibératif plénier, il en est de même dans la spéculation pour obtenir un jugement plénier de raison. Mais cette part supérieure de la raison est celle-là même où se vérifie l'image de Dieu, et qui adhère aux règles éternelles, grâce auxquelles la raison définit et juge avec certitude tout ce qu'elle définit. Cela relève de sa compétence d'image de Dieu.

La créature en effet est comparée à Dieu sous la raison de vestige, d'image, de ressemblance.

Comme vestige, la créature est comparée à Dieu comme à son principe; comme image, la créature est comparée à Dieu comme à son objet; mais comme ressemblance, elle est comparée à Dieu comme au don infus. C'est pourquoi, toute créature comme produite par Dieu est vestige; toute créature *qui connaît Dieu* est image; toute créature *en qui habite Dieu*, et celle-là seulement en qui habite Dieu, est ressemblance. Et selon ce triple degré de comparaison il y a un *triple degré de coopération divine*.

Dans une œuvre qui procède de la créature par mode de vestige Dieu coopère par mode de principe créateur; dans une œuvre qui procède d'une créature par mode de ressemblance, telle qu'une œuvre méritoire ou agréable à Dieu, Dieu coopère par mode de don infus; mais dans une œuvre qui procède de la créature par mode d'image, *Dieu coopère par mode de rai-*

son motrice (ratio movens) ; et telle est l'œuvre de la connaissance certaine, qui ne procède pas de la raison inférieure sans la raison supérieure.

La connaissance de certitude convient à l'esprit raisonnable comme image de Dieu, c'est pourquoi dans une connaissance de ce genre l'esprit atteint les raisons éternelles. Cependant, dans l'état de voie, l'esprit n'est pas encore *pleinement déiforme*, et c'est pourquoi il n'atteint les raisons éternelles ni *clairement*, ni *pleinement*, ni *distinctement* ; et pourtant selon qu'il accède plus ou moins à la déiformité, dans la même mesure, il atteint plus ou moins les raisons éternelles ; néanmoins il les atteint toujours dans une certaine mesure, car jamais la raison d'image ne peut être séparée de l'esprit.

Ainsi dans l'état d'innocence l'image existait sans la difformité de la faute, mais sans posséder encore la pleine déiformité de la gloire, et alors l'esprit atteignait les raisons éternelles ex parte, partiellement, mais non en énigme.

Dans l'état de nature déchue, l'esprit est privé de la déiformité et il est marqué de difformité, c'est pourquoi il atteint les raisons éternelles partiellement et en énigme. Dans l'état de gloire, l'esprit est dépourvu de toute difformité et il possède une pleine déiformité, il atteint donc les raisons éternelles pleinement et très clairement (plene et perspicue).

Enfin, de soi l'âme n'est pas totalement image, et c'est pourquoi *avec* les raisons éternelles l'âme atteint les similitudes abstraites des fantômes comme *raisons propres et distinctes de connaître*, sans lesquelles l'âme ne se suffirait pas à elle-même pour connaître la lumière de la raison éternelle, aussi longtemps qu'elle demeure dans l'état de voie, sauf peut-être le cas où par révélation spéciale elle transcenderait l'état présent, par exemple chez ceux qui sont ravis, et dans les révélations de certains prophètes.

Il faut donc concéder, comme les raisons le montrent et comme les témoignages d'Augustin l'affirment, que dans toute connaissance de certitude les raisons (éternelles) de connaître sont atteintes par le savant, autrement toutefois par le viateur et autrement par le compréhenseur, autrement par le savant et autrement par le sage, autrement par celui qui prophétise et autrement par celui qui intellige d'une manière commune.⁸³

Entre la position platonisante qui exclut de la certitude la lumière et la vérité relative des êtres, et la position aristotélisante qui exclut la lumière et la vérité absolue, Bonaventure maintient la liaison, l'inclusion, l'intégration de la vérité relative et de la lumière créée dans

83. *Ib.*, q. 4 (V. 22).

la vérité absolue et la lumière incréée. Matthieu d'Aquasparta, bonaventurien du XIII^e siècle finissant (vers 1280) a parfaitement compris et résumé la position : « La raison d'adéquation ou la vérité est originellement à partir des choses, formellement dans l'intellect, exemplairement en Dieu ». ⁸⁴ « Si la vérité d'une chose n'est qu'une certaine expression et imitation de l'Art éternel, et si la ressemblance de cette vérité qui exprime l'Exemplaire premier est dans notre intellect, il est impossible que je comprenne vraiment et avec certitude une chose quelconque, sinon par application d'une certaine manière et par relation à l'Exemplaire éternel. Si donc nous comprenons la quiddité d'une chose quelconque et sa raison définitive, l'objet de l'intellect n'est pas seulement le concept même de l'esprit, ni la quiddité seulement, qui n'est pas dans la nature des choses ; par ailleurs, l'exemplaire éternel n'est pas non plus l'objet « quietans et terminans », car à ce titre il est uniquement l'objet de l'intellect du bienheureux et son objet béatifiant ; mais l'objet de l'intellect est alors la quiddité elle-même conçue par notre intellect, référée (relata) cependant à l'Art ou à l'Exemplaire éternel, pour autant qu'il touche notre esprit et qu'il comporte ainsi la raison de moteur (tangens mentem nostram, se habet in ratione moventis) ». ⁸⁵ Roger Marston, autre franciscain, écrira vers 1282 : « Tout ce que l'âme connaît, elle le connaît dans la lumière éternelle, et pourtant elle ne connaît pas la lumière elle-même en l'intuitionnant, mais pour autant que la lumière est la raison et le principe qui fait connaître le reste ». ⁸⁶

Mais si le savant dans sa certitude absolue atteint en quelque manière les raisons éternelles, quelle différence y a-t-il entre le savant et le sage ? « Atteindre les raisons éternelles rend sage uniquement celui qui se repose en elles et qui sait qu'il atteint ces raisons éternelles, car tel est le propre du sage. En effet le savant atteint les raisons éternelles comme *ductives*, mais le sage les atteint comme *réductives* et *quietatives*. Comme il y en a peu qui atteignent les raisons éternelles de cette manière, il y a peu de sages en dépit du nombre des savants ; en vérité il y en a peu qui savent qu'ils atteignent ces raisons éternelles ; bien plus, il y en a peu qui veulent le croire, car pour un intellect qui n'est pas encore élevé à la contemplation des choses éternelles, il semble difficile d'admettre que Dieu lui soit si présent et si proche, et pourtant Paul nous dit « qu'il n'est pas loin de chacun d'entre nous » (Act. 17, 27). ⁸⁷ La lumière de l'intellect créé ne se suffit donc pas pour la compréhension certaine d'une chose quelconque sans la lumière du Verbe éternel. C'est pourquoi Augustin écrit dans le premier des Soliloques : « Dans le soleil il y a trois choses à distinguer :

84. MATTHIEU d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae selectae*, t. I, *Questiones de fide et cognitione*, Quaracchi, 1903, De cognitione, q. I, ad 22, p. 240.

85. *Ibidem*, pp. 232-233.

86. ROGER MARSTON, *Quaestiones disputatae, De anima*, Quaracchi, 1932, q. 4, p. 290.

87. *De Scientia Christi*, q. 4, ad 19 (V, 26).

qu'il existe, qu'il brille, qu'il illumine; et de même en ce Dieu très mystérieux, il y a trois choses : il existe, il intellige, et il fait intelliger le reste (quod *cetera facit intelligi*) ».88 L'illumination s'inscrit dans le rapport de cause à effet et dans le rapport d'effet à cause, or l'effet ici est l'être sous la raison de vérité et d'intelligence, et la cause doit précisément rendre pleinement compte de l'intelligence de la vérité et en dernière analyse : la vérité absolue est incompatible avec une analyse indéfinie. C'est l'illumination qui fonde en dernière analyse la certitude de la contuition de toute vérité déterminée. Bonaventure procède par analyse réductive pour nous faire toucher du doigt la présence de la vérité absolue, dans les choses, dans notre activité intellectuelle, et en elle-même. Nous savons en effet, ou nous pouvons savoir qu'elle est présente, et pourtant nous ne pouvons pas la voir en elle-même : le principe fontal immédiat de tout être et de tout esprit demeure un objet fontal dont nous reconnaissons la présence dans ses effets sans pour autant le percevoir dans son essence intime. Tout esprit, même damné, porte l'empreinte indélébile de cette présence fontale, créatrice et coopératrice au sein de toute opération mentale. La certitude scientifique est, même à son insu, conductrice de la Lumière divine, et elle peut sans aucun doute devenir reconductrice vers sa Lumière fontale. Mais le processus de reconduction relève de la démarche du sage et non plus de la démarche du savant comme tel. La connaissance de sagesse intégrale exige la déiformité, une influence qui dispose et qui élève l'esprit en continuité avec la présence de la lumière éternelle envisagée simultanément comme principe moteur, raison directrice et fin apaisante (*principio movente, et ratione dirigente et fine quietante*).

Toutefois en marquant les frontières de la science et de la sagesse infuse et surnaturelle, nous n'avons pas répondu à l'objection qui réduit la présence de la vérité absolue à la vérité d'un axiome ou d'un principe logique. La présence de la Vérité absolue est réduite à un concept exempt de contradiction interne; l'intelligence ne perçoit pas au delà de la possibilité logique de l'être nécessaire et parfait. Autrement dit, est-il légitime de mettre sur le même plan des énoncés tels que : Deux et deux font quatre; si Socrate court, Socrate est en mouvement; deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles; et d'autre part : il y a une vérité de l'être absolument supérieure et aux choses et à l'esprit.

La vérité immuable se dit de deux manières, à savoir : simplement (*simpliciter*) et par supposition (*ex suppositione*). Dire que la vérité immuable est supérieure à l'esprit et qu'elle est Dieu, s'entend de la vérité immuable *simpliciter*; dire que la vérité d'un principe démonstratif est immuable, et si cette vérité nomme quelque chose de créé, il est clair (*constat*) alors que cette vérité n'est pas immuable *simpliciter*, mais par

88. Christus unus omnium magister, Sermo 4, 10 (V, 569).

supposition, puisque toute créature commence à partir du non-être et qu'elle est convertible (vertibilis) au non-être.

Si l'on objecte encore qu'une telle vérité est simpliciter certaine par elle-même à l'esprit lui-même, nous répondons que si le principe démonstratif, pour autant qu'il dit quelque chose de complexe, est créé, il n'en reste pas moins que la vérité signifiée par ce principe peut précisément être signifiée ou bien selon qu'elle est dans la matière, ou bien selon qu'elle est dans l'esprit, ou bien selon qu'elle est dans l'art divin, ou bien *assurément selon tous ces modes simultanément*.

La vérité dans un signe extérieur est le signe de la vérité qui est dans l'esprit, car « les paroles sont les notes des sentiments de l'âme » ; or l'âme selon son sommet a un rapport avec les réalités supérieures, et selon sa base elle a un rapport avec les réalités inférieures, car elle est un milieu entre les choses créées et Dieu ; et c'est pourquoi, dans l'âme, la vérité est en rapport avec cette double vérité, comme un milieu entre deux extrêmes ; dès lors, de la réalité inférieure elle reçoit la certitude sous un certain rapport (*secundum quid*), mais de la réalité supérieure elle reçoit la certitude simplement, purement et simplement.

Comme le montre Augustin, la vérité comme immuable simpliciter est supérieure à l'âme ; par contre les objections procèdent à partir de la vérité immuable par supposition, vérité qui se multiplie dans les divers cas et qui n'est pas adorable, mais visible par les démons et les damnés. Or la vérité simplement immuable ne peut être vue clairement (*perspicue*) sinon par ceux qui peuvent entrer dans le silence intime de l'esprit ; ce à quoi nul pécheur ne parvient, mais celui-là seul qui est l'amant souverain de l'éternité.⁸⁹

III

L'INTELLIGENCE DE L'INFERENCE

Après la vérité de propositions premières telles que le « Tout est plus grand que la partie », nous pouvons passer à la vérité qui ressort du lien entre plusieurs propositions. Le lien entre deux propositions peut être soit inductif, soit déductif : le lien inductif manifeste l'universel à partir du singulier ; le lien déductif manifeste le singulier ou le particulier à partir de l'universel. On oublie trop souvent la place de l'induction dans l'acquisition de l'universel comme principe d'art et de science dans la théorie de la connaissance franciscaine, fidèle sur ce point à l'enseignement l'Aristote. Nous avons vu d'ailleurs comment saint Bonaventure dresse son échelle

89. De Scientia Christi, q. 4, ad 23 (V, 26).

du savoir à partir de l'existence actuelle des choses, à partir de constat de fait ou de valeur concrète. On ne compare pas un homme et un cheval avant de savoir ce qu'est un homme et un cheval, on ne sait pas ce qu'est un homme et un cheval sans avoir connu tel homme et tel cheval. Avant le concept de couleur, j'ai l'intuition du blanc, du rouge, du vert. La comparaison qui donne naissance aux genres et aux espèces suppose une intuition qui discerne le semblable du contraste, l'unité du divers et la diversité de l'un. L'individu, l'indivis en soi est divisé par rapport aux autres et il subsiste en soi, c'est lui qui est proprement le sujet. L'individu est constitué par une unicité interne que nous repérons par un ensemble de propriétés apparentes. La ligne prédicamentale remonte de l'individu à la substance, elle descend de la substance à l'individu. Dans ce domaine, les scolastiques suivent l'arbre de Porphyre.

Arbre de Porphyre

	Substance	
corporelle		incorporelle
	Corps	
animé		inanimé
	Vivant	
sensible		insensible
	Animal	
rationnel		irrationnel
	Homme	
Socrate		Platon
	(Individu)	

Dans cette perspective, si je compare Socrate et Platon, ils ont en commun d'être hommes, c'est-à-dire : rationnels, sensibles, vivants, corporels. Ce tableau est constitué par genre et différence spécifique. Si j'ai substance, j'aurai corporelle ou incorporelle. Pour comprendre le raisonnement ou le syllogisme, il est bon de connaître ce tableau ; en effet, c'est la mise en place du moyen terme qui donne sa force à l'exposé déductif.

Majeure : Tout animal est une substance ;

Mineure : Or tout homme est animal ;

Conclusion : Donc tout homme est une substance.

Sur cet exemple nous pouvons étudier la matière et la forme d'un syllogisme. La matière éloignée est composée des termes : les extrêmes (majeur : substance ; mineur : homme) et le moyen terme : animal. Il est facile de voir dans l'arbre de Porphyre que l'animal est intermédiaire entre l'homme et la substance : l'homme implique l'animal qui implique la substance. Dans la conclusion le moyen terme est éliminé et le grand terme devient le prédicat du petit terme.

Le rôle du moyen terme consiste à manifester la liaison entre les

deux extrêmes. Parler ici de *matière éloignée* ou de *contenu éloigné* ne doit pas masquer l'enjeu du raisonnement réel qui est précisément de faciliter la manifestation intelligible du lien entre un sujet (terme mineur) et un prédicat (terme majeur). La classification d'Aristote évolue entre Socrate, individu substantiel concret, et la substance, universel abstrait. Tous les individus ont en commun d'être des êtres substantiels, des êtres par soi, indivis. En d'autres termes, le contenu du raisonnement aristotélicien se développe entre la substance concrète et la substance abstraite. Dans la structure grammaticale, le sujet tient normalement lieu de concret, et le prédicat tient lieu d'abstrait. Nous ne pouvons pas émettre un jugement sans associer ou dissocier un sujet et un prédicat; nous formulons le donné selon le mode du concret et de l'abstrait, de l'*id quod* et de l'*id quo*; le schéma élémentaire du langage consiste à exprimer l'intelligibilité d'un existant singulier. Mais l'intuition reste capable de juger et de contrôler, de vérifier ses propres moyens d'expression. Toutes les démarches grammaticales ou logiques restent en définitive susceptibles d'un contrôle intuitif.

Si nous tenons compte de l'enracinement substantiel de l'arbre de Porphyre, nous pouvons analyser chaque niveau comme *un tout décomposable en ses parties*. La substance se compose de *parties essentielles*; le corps de *parties intégrant*; le vivant de *parties contraires*. Mais s'il y a des créatures, des êtres qui sont des substances corporelles, et d'autres qui sont des substances spirituelles, il y a des êtres qui sont un composé de substance corporelle et de substance spirituelle, tels les hommes.

Mais l'intelligibilité de la substance va plus loin, car elle rayonne selon trois axes principaux: l'axe de l'action qui donne substance, puissance, opération; la variété des effets et des opérations m'indique la diversité des puissances à l'intérieur d'un même sujet ou principe radical d'activité; le *id quod* et le *id quo* prennent ici un sens différent. L'axe de l'individu et de l'essence, et qui se traduit en termes de généralité et de singularité; *id quod* signifie l'individu, et *id quo* signifie la ressemblance générique; s'il s'agit de personne, le *id quod* devient *quis*, quelqu'un. Enfin, il y a l'axe de l'étant et de l'être, qui traduit le rapport de la substance concrète à son principe originel premier; la contingence des substances concrètes contient un rapport de dépendance essentielle et existentielle; en terminologie aristotélicienne, il faut dire que les substances individuelles sont substantiellement dépendantes d'une cause première. En langage chrétien, ce rapport de dépendance traduit la relation de création. Le *id quod* ne préexiste pas au *id quo*, l'étant est totalement dépendant de l'Être indépendant. Le *id quo* signifie très précisément la dépendance radicale de la substance dans son être foncier. Ces trois axes manifestent le fait que l'intuition déborde l'instrument linguistique et que les mêmes structures grammaticales sont applicables à des contenus variés. Le champ d'extension du regard intuitif apparaît mieux lorsque, pour traduire la simplicité de l'être, je soumets les mots et les

concepts à un traitement qui les corrige et les adapte à la réalité mesurante.⁹⁰

Mais alors, objectera-t-on, si telle est la fécondité intellectuelle de l'intuition humaine à l'œuvre dans le simple jugement d'existence, dans le jugement de valeur et dans le raisonnement, comment expliquer ses innombrables ratés, ses échecs ou ses manques de réussite personnelle ou collective ? Nous répondrons brièvement que notre intuition n'est pas créatrice mais créée et comme telle dépendante de la présence d'êtres extérieurs et de l'Être absolu. Il y a des sources qui s'ensablent, et il y a des intuitions qui s'enlisent. Mais il y a également des sources qui creusent leur propre lit d'écoulement vers l'immensité de l'océan ou dans l'encaissement d'une mare, d'un étang, ou d'un lac. La tension intuitive peut se perdre dans la routine, le pragmatisme, s'enfermer dans les limites des sciences, ou s'ouvrir toute grande à l'impression lumineuse de la vérité absolue. Le langage est le tout terrain de l'intuition naissante, mais tout langage n'est pas également bon conducteur de la lumière intuitive. De même la logique devrait normalement faciliter le forage du lit, mais il y a des logiques construites en vue d'inverser la tension intuitive vers l'absolu de l'être et de la vérité. Il n'est pas rare que le logicien devienne prisonnier de ses propres structures, esclave de la relativité de ses structures rationnelles et incapable d'un envol réel vers l'infini de l'existence. La logique doit rester l'organe de la fécondité intuitive de l'esprit. Toutefois l'histoire de la pensée humaine montre qu'en dehors de la lumière de la foi et du témoignage judéo-chrétien, la fécondité naturelle de l'intuition n'a pas dépassé la phase de la germination ou de la floraison pour atteindre à la pleine et progressive fructification. A notre époque, la fécondité intuitive de l'esprit est soumise à un régime généralisé d'hibernation. Il faut revenir à l'intuition et par l'intuition aux sources de l'être et de la vie ; il faut redécouvrir la présence latente et pourtant immédiate de Dieu, *intimior intimo meo, superior supremo meo*.

Les modernes ont cru pouvoir affranchir l'intuition sensible et l'intuition mathématique en niant l'intuition métaphysique, mais ils se retrouvent maintenant avec des formes sans contenu ou sans fondement. La nécessité logique empruntée à la intuition fondamentale du lien de dépendance entre l'être relatif et l'être absolu demeure une structure opératoire vide de tout contenu réel. Les liens entre les existants contingents ne vérifient jamais la rigueur d'une exigence logique nécessaire. Le jeu des constructions formelles tourne à l'in défini : l'addition des points ne donne pas la ligne ; l'addition des lignes ne donne pas la surface ; l'addition des surfaces ne donne pas le volume ; l'addition indéfinie des volumes ne donne pas l'infini actuel. La somme des liaisons relatives ne donne pas une relation nécessaire, au sens fort. La relation d'antécédent à conséquent saisi

90. I Sent., d. 8, p. 2, a. 1, q. 2 (I, 168) ; II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1 (II, 91).

comme conséquence fait place à un calcul de probabilité plus ou moins contrôlé par le calcul modal, mais la nécessité au sens fort demeure une énigme mentale.

Le mouvement structuraliste n'est pas le moindre paradoxe d'une pensée qui a voulu se construire systématiquement contre les structures systématiques d'Aristote et de la scolastique. La pensée moderne exclusive de toute métaphysique redécouvre des problèmes de portée métaphysique : diachronie et synchronie, histoire et nécessité, genèse et structure intemporelle. L'erreur du structuralisme n'est pas de chercher des structures, mais d'exclure ce qui fait le contenu réel ou possible des structures. En fin de compte, la structure qui se détache de l'intuition originelle en vient à nier l'intuition et ses données immédiates. L'intuition ne contrôle plus le fonctionnement des structures formelles. La théorie de la connaissance se réduit à la validité des structures formelles.

Tous les logiciens ne professent pas cependant le même structuralisme intempérant, et M. Robert Blanché dans la conclusion d'un excellent petit livre sur les « Structures intellectuelles » sait donner la note de la discrétion : « Bien entendu, il ne faut pas demander à une théorie plus que ce qu'elle prétend donner, et espérer que l'usage d'une telle structure va, d'un seul coup et de façon en quelque sorte mécanique, résoudre nos problèmes. La liberté et le déterminisme, l'être et le néant, la finalité et le hasard, sont-ils des couples contraires, admettant la possibilité d'un *tertium* ? Ce n'est pas le carré ni l'hexagone qui peuvent nous l'apprendre puisque, pour pouvoir disposer correctement les termes sur le schéma formel, *il faudrait au préalable avoir répondu à la question*. Et même si la question est infiniment plus simple, comme celle qui embarrasse M. Jourdain au sujet des vers et de la prose. Mais, à défaut de résoudre les difficultés, ce n'est pas rien que d'aider à les concevoir plus nettement ».⁹¹

Par contre la pensée de C. Lévi-Strauss qui évolue avec aisance à l'intérieur de son propre schème de classification refuse d'une manière primaire sinon vulgaire les significations qui échappent à sa manipulation opératoire. La comparaison entre totem et sacrifice en fournit un exemple : « Les classifications totémiques ont un double fondement objectif : les espèces naturelles existent vraiment, et elles existent bien sous forme de série discontinue; de leur côté, les segments sociaux existent aussi. La totémisme ou prétendu tel se borne à concevoir une homologie de structure entre deux séries, hypothèse parfaitement légitime puisque les segments sociaux sont institués, et qu'il est au pouvoir de chaque société de rendre l'hypothèse

91. BLANCHE R., *Structures intellectuelles*, Vrin, 2^e éd. 1969, p. 143; *Raison et discours*, Vrin 1967; *Introduction à la logique contemporaine*, A. Colin, 5^e éd. *La méthode expérimentale et la philosophie de la physique*, A. Colin, 1969. (L'auteur maintient une continuité dans le discontinu logique).

plausible en y conformant ses règles et ses représentations. Au contraire, *le système du sacrifice fait intervenir un terme non existant : la divinité*, et il adopte une conception objectivement fautive de la série naturelle, puisque nous avons vu qu'il se la représente comme continue. Pour exprimer le décalage entre le totémisme et le sacrifice, il ne suffit donc pas de dire que le premier est un système de références, le second un système d'opérations ; que l'un s'élabore en schème d'interprétation tandis que l'autre propose (ou croit proposer) une technique pour obtenir certains résultats : l'un est vrai, l'autre faux. Plus exactement, les systèmes classificatoires se situent au niveau de la langue : ce sont des codes plus ou moins bien faits, mais toujours en vue d'exprimer des sens, tandis que le système du sacrifice représente un discours particulier, et dénué de bon sens quoi qu'il soit fréquemment proféré⁹². Il faut attendre le chapitre sur « Histoire et dialectique » pour deviner quelles bonnes raisons analytiques ou dialectiques peuvent contraindre le célèbre anthropologue à rejeter la « divinité » dans les sombres régions de l'inexistant ou du néant extérieur à sa pensée structuraliste. « Sartre attribue à la raison dialectique une réalité *sui generis* ; elle existe indépendamment de la raison analytique, soit comme son antagoniste, soit comme sa complémentaire. *Bien que notre réflexion à l'un et à l'autre ait son point de départ chez Marx*, il me semble que l'orientation marxiste conduit à une vue différente : l'opposition entre les deux raisons est relative non absolue ; elle correspond à une tension, au sein de la pensée humaine, qui subsistera peut-être *indéfiniment en fait*, mais qui n'est pas fondée en droit. Pour nous la raison dialectique est toujours constituante : c'est la passerelle sans cesse prolongée et améliorée que la raison analytique lance au-dessus d'un gouffre dont elle n'aperçoit pas l'autre bord tout en sachant qu'il existe, et dût-il constamment s'éloigner »⁹³.

Marx est donc en définitive le genre qui rend raison de la spécificité négative de C. Lévi-Strauss. Mais cette référence est-elle une raison également suffisante pour tous ceux qui admettent l'existence de Dieu comme un fait d'évidence, ou même pour ceux qui sans accéder à ce type de certitude en reconnaissent le sens profond ? D'autre part, la définition même de la raison dialectique comme passerelle lancée au-dessus d'un gouffre dont on n'aperçoit pas l'autre bord *tout en sachant qu'il existe* dans une situation d'éloignement constant, trahit un emprunt théologique assez savoureux. Enfin comment vérifier jamais cette fuite dans l'indéfini de l'éloignement ? Il est plus sensé d'admettre l'existence d'une divinité, c'est-à-dire d'un Infini actuel, qui soit libre de créer et libre de communiquer avec l'homme même au niveau d'un sacrifice. Mais la référence à Marx interdit ce recours à Dieu, et l'indéfini n'engage à rien, sinon à des formalisations de plus en plus fortes. Lorsqu'on a accepté la loi du

92. LEVI-STRAUSS Cl., *La pensée sauvage*, Plon 1962, p. 301.

93. *Ibidem*, p. 325.

sens il faut l'accepter dans tous les sens, sous peine de tomber dans l'absurde. La totalité du sens n'est peut-être pas enclose dans une structure de classification, qui serait à la fois « moins sens » et « plus haut sens » de « tout sens » ! Mais nous sommes prévenus que « Cette perspective n'a rien d'alarmant pour une pensée que n'angoisse nulle transcendance, fût-ce sous forme larvée ». ⁹⁴

Le débat entre Sartre et Lévi-Strauss nous renvoie aux débats entre idéologues communistes Russes sur la logique formelle et la logique dialectique. La dialectique de Hegel peut-elle subir le renversement matérialiste sans sombrer dans la contradiction interne ? La référence à l'autorité de Marx importe peu en la matière, car il s'agit au fond d'une question sous-jacente à la pensée occidentale depuis Parménide et Héraclite : être et changement, nécessaire et contingent, absolu et relatif. Bien plus, la référence à l'autorité de Marx semble bien courte pour expliquer le fait religieux et le fait métaphysique, surtout si l'on songe que bon gré mal gré, avec Marx il faut réintégrer la Nécessité dans l'Histoire, c'est-à-dire la nécessité d'un déterminisme, d'une pré-détermination incompatible avec la liberté. La désarticulation philosophique contemporaine est significative : le marxisme à la Lévi-Strauss dissout l'histoire et la liberté dans la nécessité et la détermination structuraliste, et le marxisme existentialisant de Sartre dissout les structures de l'action et de la pensée dans une liberté gratuite ou absurde. Le contenu métaphysique et théologique refoulé comme donné transcendant devient un irrationnel immanent.

Le cas de Sartre et celui de Lévi-Strauss n'est pas significatif à titre d'option individuelle ou personnelle, comme refus ou nolonté vis-à-vis de Dieu, car il y a eu des individus pour nier l'existence de Dieu ou pour tenter une réfutation des preuves de l'existence de Dieu : ce qui nous semble significatif c'est au contraire leur impact sur l'Université et partant sur l'ensemble d'une jeunesse qui a pour tout « combustible mental » les produits désormais décomposés et profanés de la synthèse chrétienne. Et nul ne semble se soucier des conditions vitales d'une synthèse chrétienne.

Ce qui est dangereux chez Marx, Freud ou Sartre, ce n'est pas telle méthode spéciale de recherche socio-économique, ou psychique ou phénoménologique, mais la fermeture métaphysique de cette méthode. Les idéalistes comme Hamelin, Bachelier, Brunschvicg ont déjà procédé à une certaine ouverture sur Aristote et compris la concordance entre son ontologie et sa logique ; certains historiens comme L. Robin ont reproché, à juste titre, semble-t-il, au stagirite d'avoir écarté la voie mathématique frayée par le génie de Platon ; d'autres historiens ont extrapolé l'attitude d'Aristote jusqu'au moyen âge et à la pensée chrétienne en général ; mais il y a peut-être là une erreur de perspective ; *les modernes mesurent le progrès de la pensée sous*

94. Ibidem, p. 338.

l'angle de la philosophie des sciences. Là encore l'exclusivisme est périlleux, car il a une portée éducative ou anti-éducative très vaste. On ne trouve jamais chez un auteur comme Bonaventure ce mépris pour les arts et les sciences que nos contemporains professent solennellement à l'égard de la métaphysique et de la religion. Comme nous l'avons constaté, la pensée bonaventurienne n'exclut ni le niveau physique ni le niveau mathématique, mais elle est avant tout soucieuse d'assurer la connexion avec le niveau métaphysique et théologique proprement dit. La vérité relative des choses et des mots est en dernière analyse référée à la vérité absolue.

La pensée idéaliste pose l'être en le constituant, la pensée réaliste pose l'être en dépendance de l'être, autrement dit la pensée réaliste opère en liaison avec les niveaux d'être. C'est pourquoi le schéma substantialiste d'Aristote est adopté par les grands scolastiques comme un patrimoine commun, mais non pas cependant comme un patrimoine ultime : il y a des êtres individuels, des êtres singuliers, c'est-à-dire des substances qui existent et qui agissent conformément aux lois d'une régularité constante. Ce point de départ substantiel est évacué par la pensée idéaliste mais postulé par la pensée scientifique. Dans la perspective bonaventurienne, la pensée est une intuition qui procède *via sensus, memoriae, experientiae*; autrement dit, cette intuition n'est pas auto-suffisante dans son immanence, elle est dépendante d'un donné, d'une présence externe, interne et transcendante, qui est toujours, partout, et totalement présence de l'être. La pensée bonaventurienne opère fondamentalement sur l'intuition d'une présence de l'être, d'un être au présent. La présence externe, interne et transcendante de l'être constitue l'axiologie élémentaire de la démarche intuitive. En ce sens l'intuition humaine est *contuitive*, mais elle devient *con-science*, saisie de la convergence des trois modes de présence de l'être. L'être témoigne indivisiblement sous les trois modes de sa présence. Il y a là une structure indélébile et inaliénable qui rythme la fécondité assimilative de l'esprit humain. Et pourtant l'esprit qui opère peut faire et fait souvent un usage incorrect de ses fonctions *contuitives*. Au lieu de reconnaître la convergence du triple témoignage de l'être, il peut procéder selon un rythme de divergence : reconnaître par exemple une présence de l'être extérieur mais sans relation à l'intériorité, voire l'extériorité et l'intériorité sans relation à la transcendence. Tout se joue à ce niveau : convergence ou divergence du triple témoignage de l'être. C'est en effet sur la base de cette *contuition* et de cette *con-science* fondamentale et première de la triple présence de l'être que s'élabore la question de l'origine et de la finalité, de l'archéologie et de l'eschatologie.

La pensée religieuse en général, la pensée chrétienne tout spécialement opère à partir de ce constat *contuitif*; à la lumière de ce constat *contuitif* elle cherche à comprendre l'origine cosmique et la finalité cosmique, selon une loi de composition qui est celle de la convergence et non pas de la divergence, de l'unification et non pas de la dispersion dans l'indéfini. C'est la triple présence de l'être qui

donne un sens toujours actuel au mythe de l'origine ou de l'eschatologie. par opposition aux régressions ou aux progressions indéfinies. C'est la triple présence de l'être qui sera *appropriée* au monde (extra), à l'esprit (intra), à Dieu (supra). C'est la triple présence de l'être qui sous-tend la notion de l'être par soi (origine), de l'être selon soi (intérieurité spirituelle, immanence intellectuelle), de l'être pour soi (finalité). Il serait possible dans cette perspective de montrer la genèse des structures profondes de la pensée à partir de la contuition originale du triple témoignage de l'être. La causalité alors retrouve son véritable statut ontologique, la causalité intégrale s'entend, la causalité efficiente, exemplaire et finale; et non plus une causalité réduite à des mécanismes sans origine, sans signification, sans finalité; ou une causalité exemplaire réduite à des structures qui présupposent des structures plus fortes encore à venir sans référence à l'Archétype; ou enfin une finalité qui obéit aveuglément aux lois d'une attraction livrée à la loi des grands nombres. Le mécanisme, le structuralisme, le hasard tiennent lieu de l'Être efficient, de l'Être archétype, de l'Être fin ultime, comme des idoles tiennent lieu de la divinité refoulée dans les ténèbres extérieures.

Nous mesurons ainsi l'abîme qui sépare certaines systématisations contemporaines de la pensée franciscaine. Pour saint Bonaventure l'axe intuitif de la triple présence de l'être opère à tous les niveaux, depuis le niveau élémentaire de la perception jusqu'au niveau du concept, du jugement et du raisonnement le plus élaboré. Dès qu'il y a activité intellectuelle, il y a faisceau intuitif de la présence de l'être. « L'âme reçoit tout par mode d'être », par mode d'extériorité, par mode d'intériorité, par mode de supériorité. Le langage courant traduit les trois registres, mais il ne les traduit pas selon la rigueur d'une structure logique. La logique de la sagesse consiste à respecter les articulations de la présence de l'être. La logique d'une science consiste à évoluer à l'intérieur d'une seule articulation, à un seul niveau, et à faire comme si les autres niveaux de l'être étaient absents. La science évolue à l'intérieur d'un genre, d'une espèce, d'une quantité, voire d'une qualité, selon le principe de l'*univocité* d'une mesure ou d'un objet formel. Le procédé de l'univocité permet de faire abstraction des modes de présence de l'être.

Or le simple constat intuitif des modes de présence de l'être nous indique à quelle profondeur se situe la question de l'analogie et de l'univocité de l'être. L'intuition perçoit la présence de l'être comme une et trine, présence indivisible et cependant triple (extra, intra, supra). L'empirisme le plus strict soutient mordicus l'absolue vérité de l'expérience. L'idéaliste le plus solipsiste est contraint de traiter son alimentation à la manière d'une réalité extérieure; il ne se nourrit pas de modalité sans contenu d'être. Le phénoménologue peut difficilement traiter sa mère comme un nœud de relations sans substance aucune. Comment dire sans référence à l'absolu de l'être que « l'être absolu n'existe absolument pas »? Il y a toujours un moment où le langage nous invite à réunir étroitement l'absolu et

l'être, l'absolu et la vérité, l'absolu et le bien. Les logiques les plus formalistes elles-mêmes ne fonctionnent qu'en tenant compte de la modalité de l'absolu, serait-ce seulement par voie d'exclusion. On se demande pourquoi les penseurs qui acceptent si docilement le postulat kantien d'une non-intuition de l'être, qui acceptent encore plus docilement la référence à Marx, n'acceptent pas, même à titre d'hypothèse de recherche, une intuition minima de l'être ? Nous sommes en présence d'une résistance qui ne semble plus obéir aux exigences de la compréhension. Et pourtant celui qui nie *l'existence de l'Être absolu* doit au moins savoir ce qu'il nie ainsi absolument. Il est difficile à une pensée qui reçoit toute chose par mode d'être, de déraciner l'absolu de l'être, sous peine d'accepter le non-sens : ratio fugiens intellectum.

La logique du sens est au contraire une démarche de la raison qui cherche l'intelligence de l'être selon toute son extension et toute sa compréhension. Le rôle de la logique ne consiste pas à substituer des structures en nombre indéfini aux Intellects intermédiaires de Plotin, mais de mettre en forme le contenu de l'intuition immédiate de la présence multimodale de l'être. Cette mise en forme dans le raisonnement prend le nom de *figure* pour indiquer la disposition correcte des *termes* selon le rapport de sujet et de prédicat ; elle prend le nom de *mode* pour indiquer la disposition des *propositions* selon la quantité (universelle, particulière) et la qualité (affirmative, négative).

Il ne faut pas confondre *le mode des propositions* avec la *proposition modale*. La proposition modale s'oppose à la proposition d'inhérence (de inesse) ou proposition absolue, qui indique la connexion ou le rapport d'un prédicat à un sujet selon le temps présent, ex. : l'homme est animal. La proposition modale comporte la modification de possible, contingent, impossible, nécessaire. Mais la modalité peut tenir lieu d'un prédicat ou d'un adverbe. La modalité peut porter sur l'ensemble de la diction : le fait qu'un homme court est contingent ; ici « contingent » est le prédicat de la diction « le fait qu'un homme court » ; la modalité peut porter sur la copule pour la déterminer : « Un homme *est éventuellement* blanc ». « éventuellement » qualifie le mode de connexion entre « homme et blanc ». Au lieu des adjectifs : possible, impossible, contingent, nécessaire, nous aurons : possiblement, impossiblement, nécessairement, d'une manière contingente, c'est-à-dire des adverbes. Pour être clair, il conviendrait donc de bien distinguer entre « l'énoncé modal » ou « la diction modale » d'une part, et d'autre part « la connexion modale », « la liaison modale ».

On peut difficilement aborder l'étude du raisonnement sans avoir présentes à l'esprit ces quelques notions élémentaires : Sujet-prédicat-copule ; affirmation-négation ; universelle-particulière-singulière ; nécessaire, impossible, possible, contingent ; énoncé simple, énoncé modal ; énoncé modal-connexion modale. Cette brève énumération don-

ne un aperçu des tribulations du logicien pour trier les combinaisons entre propositions. Et nous n'avons rien dit du rapport de composition entre propositions (conjonctions, disjonctions, alternatives, implications) exprimé par les signes : et, ou, soit, si, parce que. Par ailleurs nous ne voulons pas établir même les bases d'une comparaison entre la logique et la logique scolastique dans leur rapport au vrai et au faux.

La multiplicité logique est ainsi témoin de la fécondité intellectuelle de l'esprit, mais elle risque également de nous masquer l'intuition originelle ou de la mettre en veilleuse, au lieu de nous faciliter l'accès à sa lumière. L'Hexaemeron édité par le P. F. Delorme donne l'exemple d'une progression logique à base d'énoncé simple : le reportateur profite de la leçon bonaventurienne pour donner un résumé de logique aristotélicienne.

1° L'énoncé simple, c'est-à-dire sans addition, détermine ce qui est posé dans le verbe au passé, au présent, au futur : « Il y a eu une guerre navale; il y a une guerre navale; il y aura une guerre navale ».

2° L'énoncé où le sujet et le prédicat ont le verbe « être » comme troisième terme adjacent, de même que le verbe « être » tient lieu de deuxième terme adjacent dans les propositions suivantes : Est homo, non est homo, est non homo, non est non homo ».

3° Après l'addition de la négation, on peut encore envisager une autre addition qui donne la composition modale, par possible, impossible, contingent, nécessaire, vrai, faux : « possible est esse, contingens est esse, impossible est esse, necesse est esse »; le mode de vrai et de faux est laissé, car il est identique pour les jugements catégoriques (de inesse) et pour les jugements modaux.

4° Il y a enfin les énoncés où l'addition des termes infinis porte sur le sujet et le prédicat (dictum), mais non sur la composition (copule, connexion) : Homo est justus, homo est non justus, homo non est justus, homo non est non justus, non homo est non justus, non homo non est non justus ».⁹⁵

C'est à propos de la prescience divine que saint Bonaventure expose le plus explicitement les règles du rapport de conséquence entre un antécédent et un conséquent :

1° Si l'antécédent d'une bonne conditionnelle est nécessaire, le conséquent est nécessaire aussi; et si le conséquent n'est pas nécessaire, l'antécédent n'est pas non plus nécessaire.

95. Hexaemeron. Visio I. coll. I, 20, éd. F. Delorme, Quaracchi 1934, p. 62.

Si Dieu prévoit que cela est futur, cela sera, quel que soit le contingent annoncé, car l'opposé ne peut tenir (*oppositum non potest stare*) : ainsi puisque le conséquent n'est pas nécessaire, l'antécédent n'est pas non plus nécessaire.

2° Le nécessaire est compatible avec tout possible. Tout incompatible (*répugnant*) est nécessairement impossible.

Si je dis que la damnation de quelqu'un est prévue, et que son salut est possible, il faut que les deux dictions soient simultanément compatibles et, dans le cas présent, c'est impossible.

3° L'opposé du contingent (*subcontraire*) est contingent ; l'opposé du nécessaire (*contraire*) est impossible.

Et encore : s'il y a consécution de l'antécédent au conséquent, inversement, il y a consécution du conséquent opposé à l'antécédent opposé. (*Si ad antecedens sequitur consequens, ad oppositum consequentis sequitur oppositum antecedentis*).

Soit : A contingent prévu par Dieu,
Si Dieu prévoit, A sera,
Au cas où A ne sera pas, Dieu n'a pas prévu.
Mais que A ne soit pas a été contingent,
Que Dieu n'ait pas prévu a été impossible ;
Donc au contingent fait suite l'impossible ;
ce qui est absurde ;
il est donc nécessaire que Dieu ait prévu que cela soit contingent.⁹⁶

Si l'une des prémisses est contingente ou connote quelque chose de contingent, même si l'autre relève d'un mode nécessaire, la conclusion restera contingente : Dieu prévoit que tu seras sauvé, donc tu seras sauvé. Mais le fait que tu sois sauvé reste un fait contingent, un fait qui aurait pu ne pas être. La relation de conséquence, la consécution rationnelle, l'inférence logique (*necessitas consequentiae*) reste purement formelle et n'affecte pas le contenu réel de chaque énoncé. du dictum. Un contenu nécessaire (Dieu sait) ne transforme pas un contenu contingent (tu seras sauvé) en contenu nécessaire. Le contenu (de re) de chaque énoncé doit garder sa propre identité. son propre sens pour que la composition soit effectuée. Mais la composition des deux énoncés introduit une relation rationnelle du contingent au nécessaire. Concrètement ici, la réflexion nous amène à distinguer au niveau du contenu (de re) une prévision certaine de la part de Dieu qui n'est pas de l'ordre de la causalité efficiente, mais de l'ordre de la causalité exemplaire, la certitude de la prévision divine ne repose pas sur la nécessité d'un déterminisme ad unum, mais sur l'infailibilité. C'est

96. I Sent., d. 38, a. 2, q. 2, f. 3 (I, 677).

dans le sens de cette distinction, comme refus d'un prédéterminisme que Bonaventure rejette la nécessité dans la prévision divine.

Si le conséquent est contingent,
il est impossible que l'antécédent soit nécessaire.
Qui dirait le contraire ruinerait l'art du raisonnement, dont toute la vigueur d'inférence repose sur le principe que l'opposé du conséquent ne peut se maintenir avec l'antécédent.
Or il est certain que l'opposé du contingent (contradictoire) est le nécessaire.
Qu'un tel soit prédestiné n'est donc pas nécessaire.
Ou bien c'est nécessaire, ou contingent, ou impossible; ce n'est ni impossible, ni nécessaire, c'est donc contingent; or le contingent est ce qui peut n'être pas (*potest non esse*); donc celui qui est prédestiné, peut n'être pas prédestiné.⁹⁷

Ces textes, obscurs à première vue, montrent la logique modale à l'œuvre, et une logique modale consistante et codifiée; ils montrent que la scolastique affrontait audacieusement, sinon témérairement, sur la base du raisonnement le rapport entre l'intuition humaine dépendante des choses et l'intuition divine créatrice de toutes choses sauf évidemment des déficiences de l'être, du vrai et du bien. Dans le cas de la préscience divine, la logique rationnelle marche selon le procédé du compatible et de l'incompatible, du compossible et de l'incompossible dans le double respect intuitif de la liberté divine et de la liberté humaine. Un mode de nécessité qui exclut la liberté et la contingence relève de l'absurde, du contradictoire, et ce mode est exclu.

Dans le texte de l'itinéraire que nous avons perdu de vue, Bonaventure ne prend pas des exemples si complexes, il s'en tient à un exemple usuel de la logique des artiens : « Si un homme court, un homme est en mouvement », et cet énoncé reste valide, au cas même où l'expérience ne le vérifie pas. Le fait qu'un homme court est évidemment contingent, et cependant la connexion entre la course et le mouvement est vue comme un lien nécessaire. Un homme peut être en mouvement sans courir, il peut marcher ou simplement gesticuler, ou battre des cils et des paupières, ou raboter une planche. D'autre part, le saint Docteur ne prétend pas ici oublier ce qu'il a fermement enseigné sur l'acquisition de l'universel par la voie des sens, de l'expérience et de la mémoire, et pourtant, il veut montrer que l'opération intellectuelle ne reste pas liée aux conditions de fait, qu'elle va plus loin que les conditions de fait dans le déploiement de l'intelligibilité, et qu'elle remonte plus haut. Le niveau de la conséquence logique constitue un champ intelligible qui possède ses propres lois d'intelligibilité et de compréhension. C'est le niveau que Bonaventure caracté-

97. I Sent., d. 40, a. 2, q. 1, ad 4 (I, 708).

rise comme vérité du signe, « *veritas signi* », vérité de l'expression. La connexion intelligible des possibles qui fonde la prévision humaine du futur dépend en dernière analyse de l'Exemplaire divin, d'un Modèle qui contient et qui représente tous les rapports que les choses ont et peuvent nouer entre elles. Pour éviter les équivoques, au lieu de « nécessité de l'inférence », nous devrions dire « infailibilité de l'inférence correcte ». La fécondité intellectuelle de l'inférence renvoie à la vérité absolue et à la lumière sans ombre.

La vérité de l'inférence « si un homme court, un homme est en mouvement », ne repose pas sur la vérité actuelle d'un homme qui court (*veritas rei*), et cependant cette inférence n'est pas fictive ou chimérique; cette inférence qui ne me renseigne pas sur l'existence d'un homme qui court, qui ne débouche pas sur la vérité d'un fait, m'apparaît comme certaine, certifiante, nécessairement vraie. Nous sommes en présence d'un exemple où la nécessité de la relation ne peut se traduire que dans le cadre d'une dépendance de la vérité du relatif à l'égard d'une vérité absolument indépendante. La nécessité de l'inférence implique la référence à la Vérité absolue, comme fondée sur un lien de dépendance nécessaire. C'est encore la relation de création qui joue mais au niveau spécifique d'une opération intellectuelle proprement humaine, le raisonnement, après le jugement et l'appréhension. Mais au niveau du raisonnement, la manœuvre de l'intelligence tend à proliférer en êtres de raison qui risquent de faire écran aux intentions premières de l'intuition, voire de procéder à une véritable substitution. Les êtres de raison manifestent la fécondité de l'intelligence, mais ils doivent rester au service de la vérité des choses, de l'intuition et de la transcendance absolue : vérité du monde extérieur, vérité de l'esprit, vérité de Dieu, Modèle suprême. Le raisonnement doit être le prisme et la structure opératoire d'une intuition.⁹⁸

Avant d'aborder la vérité des mœurs, notons que saint Bonaventure ne confond pas la vérité des choses et la vérité des signes, et que pourtant il ne les sépare pas, car l'esprit humain puise dans la réalité cosmique, sans que pour autant la réalité cosmique épuise la fécondité intuitive de l'esprit. Si nous comparons sa démarche aux logiques contemporaines trop exclusivement extensionnistes, nous constatons que la vérité coextensive à l'être est aussi compréhensive que l'être. En se séparant de l'être, la pensée moderne réduit la vérité à une fonction sans fondement, sans profondeur : la vérité est devenue une juxtaposition spatio-temporelle de faits, parallèle à des structures purement logiques de possibilité, d'impossibilité, de nécessité; la juxtaposition des faits est saisie à la manière d'un mur qui résiste à

98. Cf. BARTHELEMY de Barberiis, *Cursus philosophicus*, I pars, Logica, Lyon 1677. Chaque partie de la logique donne les références à l'œuvre de saint Bonaventure. Mais les références au IV Sent. ne correspondent pas à l'édition de Quaracchi.

toutes les modalités du jugement. Mais l'homme ne renonce pas si facilement à comprendre la nature des choses, il lui reste le calcul des probabilités et la fréquence d'un fait brut. On ne désespère pas des mathématiques, puisque Kant a mis tout son savoir dans les mathématiques. Mais la vérité des mathématiques est la vérité d'un symbolisme purement formel, et quel que soit le système adopté, entre la juxtaposition des faits et le calcul fonctionnel, le mur demeure irréductible. Faute de mieux, on met son point d'honneur à s'éloigner de toute intuition. Les systèmes sont désormais autorisés à défier même la résistance des faits, ils n'ont même plus à tenir compte d'un certain mur du son. Se réfugier sur le fait, en disant : « c'est ainsi », n'a même plus de sens ; on fait comme si on savait, mais finalement personne ne peut dire ce que signifie : « c'est ainsi ». C'est un fait parce que c'est ainsi, c'est ainsi car c'est un fait, indéfiniment. Le fait n'a pas de raison d'être. La fonction de vérité est une convention tellement artificielle qu'on ne voit pas en vertu de quel préjugé métaphysique on garde encore le mot de vérité. Une logistique tenant lieu de métaphysique peut réduire la vérité au non-sens, à l'absurde, par simple manipulation symbolique.

En évacuant l'être, la pensée idéaliste a vidé la vérité de son contenu. Une pensée dépourvue de toute intuition de l'être réduit la vérité à l'expression de rien. Le processus de néantisation porte finalement sur les phénomènes, sur la quantité, sur la qualité, sur le penseur lui-même, qui ne seront apparences de rien, qualité de rien, quantité et mesure de rien, penseur sans être, pensée sans être. Malheureusement les penseurs semblent pris au jeu ou au piège de la néantisation et de la décréation. Faute de mieux ! Certains autres penseurs au contraire qui se refusent modestement toute fécondité intuitive, ne se refusent pas la fécondité créatrice : ils substantifient des prédicats ! Et c'est ainsi que le monde est aveuglément posé, mais créé : dès lors les apparences sont sauvées. Dans la phase actuelle de l'évolution universelle, l'homme n'est qu'un modeste automate, mais c'est un automate créateur. Tout cela ne mériterait pas une minute d'attention, si tout cela ne constituait la substantifique moelle de l'enseignement universitaire toutes catégories (public et privé, étatique et libre).

Sans doute, Dieu fait lever son soleil sur les justes et sur les injustes, il laisse aussi les peuples faire usage de leurs langues, et les penseurs de leurs pensées, et les calculateurs de leurs calculs, mais il reste que le progrès personnel comme le progrès collectif se mesure selon l'accès à la vérité ou l'éloignement de la vérité, et non pas seulement selon la capacité indéfinie d'élaborer des systèmes formels de plus en plus forts. On n'a pas le droit de réduire la vérité à des jeux compliqués de l'esprit ou à des jeux encore plus compliqués de la matière. Il y a une profondeur de la vérité, et cette profondeur n'est réductible ni à l'immanence de la matière, ni à l'immanence de l'esprit.

C'est ici que nous touchons la prégnance du schème opératoire de saint Bonaventure où la vérité intégrale se dégage selon les trois axes

de l'indivision du signifiant, de la raison de discernement, et de l'imitation. L'indivision du signifiant est toujours constituée par l'unité du divers (unité d'un terme, d'une proposition, d'une phrase, d'un récit); la raison de discerner se manifeste comme une expression particulière de la lumière intellectuelle au sein de l'obscurité environnante; le signifiant enfin et la signification apparaissent comme des imitations imparfaites, des ressemblances dissemblables d'un Modèle absolument pur de la réalité et de la lumière. C'est évidemment la relation d'imitation partielle et imparfaite, mais néanmoins immédiate, qui constitue la profondeur fontale de la contuition bonaventurienne, car elle est saisie et affirmée comme dépendance essentielle et cognitive à l'égard de la vérité absolue. Cette relation d'imitation est immédiate, car elle ne renvoie pas à des intermédiaires indéfinis, mais directement à la vérité absolue. La théorie de la connaissance rejoint ainsi la théorie de l'image de Dieu.

Louis PRUNIERES.

L'infini de l'amour de Dieu

Je voudrais proposer un essai d'étude sur ce sujet de l'infini de l'amour de Dieu, à partir de trois textes d'importance capitale de l'Évangile. Il s'agit de Mt. 22, 34-38, Mc. 12, 28-30 et Lc. 10, 25-27.

Mt. et Mc. comparés, les exégètes sont d'accord pour dire qu'il s'agit en l'un et l'autre d'un même épisode, mais Mc. est plus complet pour la citation du Deutéronome qui nous occupe. C'est lui que nous choisirons pour notre étude. Quant à Lc., il est permis de penser, avec certains exégètes, qu'il s'agit d'un fait différent. Son récit viendra en confirmation de ce que nous avons à dire sur la foi juive.

Voici donc ce que rapporte saint Marc. Le Christ fut prié un jour par un scribe de lui dire quel était le premier de tous les commandements de la loi mosaïque. Notre Sauveur répondit : le premier de tous les commandements le voici : Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur, et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force.

C'était la citation du célèbre Shema Israël du Deutéronome, bien connu des Juifs, puisqu'ils étaient tenus de le réciter deux fois par jour, matin et soir. Aussi le scribe questionneur approuve-t-il pleinement le Christ. Il ajoute même de son propre cru que cet amour de Dieu (et du prochain, dont nous ne traitons pas maintenant) valent beaucoup mieux que tous les holocaustes et tous les sacrifices. S'il y avait discussion entre les Juifs sur les principes fondamentaux de la loi, s'ils en venaient à distinguer entre grands et petits commandements et à en compter au total au moins 613, cette réponse du scribe montre bien que certains Juifs au moins y voyaient clair et savaient ce qui est principal dans la loi. Le récit de saint Luc confirme cette manière de voir, puisque là c'est un légiste, c'est-à-dire un maître de la loi, spécialement qualifié pour en parler, qui indique lui-même que le Shema Israël est le grand commandement dont l'observation conduit à la vie

éternelle. Le Christ dit de tels Juifs qu'ils n'étaient pas loin du royaume de Dieu.

Cette réponse du Christ donnant le Shema Israël comme le premier commandement de la loi mosaïque mettait en pleine lumière l'article fondamental de la religion du peuple juif, attendant de lui une attitude profonde de foi au Dieu unique et personnel, créateur et maître du ciel et de la terre, ainsi que d'amour total et inconditionné envers lui.

Pendant quarante années passées au désert du neguev, Moïse avait repris, retouché et mis à jour les divers points de la législation qui s'était formée peu à peu. L'ensemble de cette législation se retrouve groupé dans les discours que Moïse prononça dans les plaines du Moab, avant l'entrée des Hébreux en Canaan, et constitue le code du Deutéronome. C'est au début du deuxième discours qu'appartient notre texte.

Moïse l'avait médité et vécu personnellement depuis la révélation solennelle du Sinaï, où Dieu s'était fait connaître à lui comme Yahvé, Celui qui est, le Dieu du peuple d'Israël. Malgré une défaillance d'un moment, qui le fit punir et ne pas entrer en terre promise, tant est exigeant le respect dû au Très-Haut, Moïse resta l'homme de Dieu, son serviteur, son prophète.

Dans son essence la révélation mosaïque n'était pourtant pas un commencement absolu. La religion des Hébreux durant leur séjour en Egypte honorait Elohim, pluriel de majesté, ou El, nom auquel on accolait parfois l'épithète « Shaddaï » = Tout-puissant, ou Elyôn = Très-Haut. Selon la tradition Abraham lui-même, lorsqu'il avait reçu le premier appel divin l'invitant à quitter son pays et sa parenté, emportait avec lui sa foi monothéiste, reçue de la toute première révélation divine. Abraham avait la mission de la conserver, de la préserver de l'erreur et de la transmettre à sa descendance.

Cette foi au Dieu unique caractérise donc toute l'histoire d'Israël. Les Juifs ne sont pas appelés, comme le peuple grec, à constituer une sagesse humaine, faite de mesure et de discipline dialectique. Les Juifs ne cherchent pas une démonstration rationnelle du monothéisme. Selon les événements providentiels de leur histoire, interprétés par les prophètes et les maîtres de sagesse, ils acquièrent et professent une conception du Dieu unique très riche, où l'on peut discerner d'une part les attributs métaphysiques de toute-puissance, et d'autre part les attributs moraux de bonté, de miséricorde, de vérité, de fidélité et de justice. C'est en propres termes ou équivalamment affirmer l'infinité en perfection du Dieu unique. La sainteté même de Dieu, proclamée mille fois dans l'Écriture, et qui d'elle-même est un attribut moral, rejoint l'attribut métaphysique de l'infinité, en raison de son exclusion de toute imperfection et de la somme de tous les biens qui lui est propre.

Le caractère unique et personnel du Dieu infini invitait de lui-même

les Juifs à l'amour, à un amour réel, fait de respect envers sa transendance. Le mot hébreu correspondant à l'amour n'est employé que rarement. Il est question le plus souvent de fidélité, d'obéissance aux commandements divins, d'attachement irrévocable, renforcé par la crainte des châtiments, aidé aussi par la pénitence et la confiance en la divine miséricorde, en cas d'infidélité. On connaît le célèbre « éloge des Pères » de l'Éclésiastique des chapitres 44-50, où l'auteur, après avoir célébré la magnificence de Dieu dans le monde physique, chante les personnages qui se sont montrés fidèles au Créateur et servent d'exemples à leurs descendants. L'épître aux Hébreux relate d'une autre manière, au chapitre 11, les exemples de foi et de courage héroïque de tant de serviteurs du Très-Haut, « eux dont le monde n'était pas digne », est-il dit au verset 38.

Le Christ est venu, non pas, comme il dit lui-même, Mt. 5, 17, pour détruire ou abolir la loi et les prophètes, mais pour les porter à leur ultime perfection. Le Nouveau Testament achève, couronne et enrichit immensément l'Ancien Testament. Nous croyons au Dieu trois fois saint, Père, Fils et Saint-Esprit, qui nous a été révélé. Le Credo chrétien exprime notre foi et l'enseignement de l'Église le conserve, le développe, l'explique et le défend au gré des circonstances. Toute la théologie biblique qui a précédé la foi chrétienne et que nous venons de synthétiser, reste valable pour nous et continue à nous éclairer. Mais, pour revenir au précepte de l'amour de Dieu, c'est toujours l'affirmation du Dieu unique et infini qui lui donne sa force obligatoire.

Ce précepte, non pas dans sa forme solennelle et développée, telle que Moïse la présente, mais dans sa substance première, nous l'avons fait remonter jusqu'à Abraham et, par lui, jusqu'à Adam. L'épître aux Hébreux 11, 6, formule assez bien cette substance. lorsqu'elle dit à propos d'Hénoch : « Sans la foi on ne peut plaire à Dieu, car celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il est le rémunérateur pour ceux qui le cherchent ». L'épître commence à Abel l'énumération des exemples de foi. Il n'est pas question d'Adam. Par contre le livre de la Sagesse, au chapitre x, commence ainsi : « C'est la sagesse qui garda le premier homme formé par Dieu, le père du genre humain, tant qu'il était seul dans la création ».

Les exégètes s'accordent à dire que cette sagesse est une sagesse de foi, accompagnée d'amour. Cela nous reporte à la révélation primitive qui fut faite aux premiers parents. Ne peut-on pas conjecturer que le texte minimal de l'épître aux Hébreux s'y rapporte aussi et qu'il représente ce que les premiers hommes avaient conservé de la révélation primitive ? La tradition et les théologiens pensent qu'Adam innocent eut la connaissance explicite du mystère de la Sainte Trinité et de l'incarnation et qu'il en vécut spirituellement avant le péché. Mais après le péché, cette foi si élevée au Dieu trinitaire s'obscurcit vite, et elle devint la foi au Dieu unique qu'Abraham eut la mission de conserver et de transmettre à sa descendance.

Il suit de là que le premier commandement de l'amour de Dieu est à rattacher à la révélation primitive et à la foi des premiers parents. Le monothéisme, ne contenant plus qu'implicitement dans son intelligibilité totale, le dogme trinitaire, dérive d'un premier acte de foi, accompagné d'amour.

Les théologiens, lorsqu'ils étudient ce qu'il faut croire de nécessité de moyen pour être sauvé, recourent au texte de Hb xi, 6. Ils éprouvent alors le besoin de préciser que l'existence de Dieu qui est objet de foi doit s'entendre sur le plan surnaturel. Une vieille question existe aussi, connexe à la précédente, pour savoir si les premiers parents ont immédiatement fait l'acte de foi à la révélation divine, ou s'ils s'y sont préparés par une démarche rationnelle. Saint Bonaventure, par exemple, est de cette dernière manière de voir, in Sent. II, 29, 2, 2. Selon lui, l'ordre de la sagesse, de la bonté et de la justice paraît le demander. L'ordre de la sagesse et de la bonté veut en effet que ce qui est gratuit soit conféré après ce qui est naturel, afin qu'on les distingue mieux l'un de l'autre et qu'on apprécie mieux ce qui est meilleur. L'ordre de la justice aussi requiert une disposition de la part du sujet pour recevoir un si grand don.

Adoptons cette hypothèse d'Adam, sorti adulte des mains du créateur, sans avoir reçu la grâce sanctifiante et les vertus qui l'accompagnent. Son intelligence, dans sa spontanéité native, libre de toute obscurité provenant du péché, contemple le monde comme un livre ouvert et, dans un jugement rapide et facile, affirme l'existence de Dieu, cause première créatrice et providente et fin ultime de toutes choses. Dieu est dès lors perçu par Adam comme l'être infini, en présence duquel il reconnaît sa dépendance essentielle d'être fini, fait acte de révérence envers sa majesté et se dispose à lui obéir et à faire tout ce qu'il lui demandera. L'infini de l'amour de Dieu a déjà exercé son attrait tout-puissant, irrésistible, sans pourtant faire violence à la volonté libre du premier homme, mais secondant bien plutôt son inclination la plus naturelle.

Survient l'élévation à l'ordre de la grâce. Son caractère de don gratuit est saisi clairement par le premier homme, puisqu'il y a pour lui passage de l'état naturel à l'état surnaturel, et que ce passage s'effectue en premier lieu par la réception d'un nouveau mode de connaître, qui est le mode de la foi. La révélation divine et la grâce suscitent en Adam les premiers actes de foi, d'espérance et de charité. Ces actes sont à la fois libres et obligatoires, et ils commanderont tout le reste de son activité morale et responsable. Leur aspect libre vient du fait que les vérités de foi, tout en apparaissant d'origine divine et raisonnablement acceptables, n'ont pas une force contraignante enlevant tout pouvoir de dissentiment. L'aspect obligatoire de ces actes vient de ce qu'ils apparaissent impérés à la conscience du premier homme par l'infini de l'amour de Dieu. Ce n'est pas leur côté surnaturel, c'est l'infinité divine, l'infinité de Dieu, connue par l'être fini de la créature, c'est ce qui, dans tous les états et dans toutes les conditions pos-

sibles de cette créature, détermine son obligation d'aimer, d'un mot son devoir d'aimer et de servir Dieu.

Dans l'opinion thomiste tout est connu en même temps et tout se passe en même temps. Mais la surnaturalité de la grâce apparaît moins clairement. L'existence de Dieu et avec elle son infinité n'est connue qu'indirectement, dans la mesure où Dieu révélant fait connaître par le fait même son existence.

Je préfère l'explication bonaventurienne, qui permet de mettre en relief aussi nettement que possible le point de départ absolument premier du grand commandement moïsien de l'amour de Dieu. Nous tenons là le fondement ultime de tout devoir humain, infiniment au-dessus de toutes les considérations de bonheur ou d'intérêt personnel ou de caractère sociologique qui peuvent être invoquées. C'est ce que les apôtres du Christ auront le courage de dire devant le sanhédrin de Jérusalem : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » L'opinion thomiste sauvegarde certainement cela aussi. Nous n'insisterons pas davantage sur la divergence, qui comporte un accord sur le principal. Ce qu'il faut par contre noter comme absolument indispensable, c'est ce qui arrive lorsque la créature raisonnable, faisant un mauvais usage de sa liberté, se refuse sciemment au service divin et rompt les relations d'amitié avec Dieu. Elle abuse alors honteusement de l'attribut d'infinité divine. En effet, ayant besoin de cette infinité pour finaliser son action perverse, elle ose la conférer à la créature, qu'elle préfère alors au créateur. Telle est, métaphysiquement parlant, la malice profonde du péché mortel. Dieu miséricordieux a prévu et préparé le remède pour le pécheur repentant. C'est l'infinité des mérites du Christ rédempteur, appliquée à tous ceux qui en font humblement la demande. Mais que le pécheur meure dans son péché, c'est-à-dire qu'il finisse ses jours terrestres dans sa volonté pécheresse, il y reste, et rien ne peut plus le libérer des peines de l'enfer éternel, lesquelles participent à leur manière de l'infinité divine offensée.

Il nous reste un autre aspect de la vie humaine, commandé lui aussi par l'infinité de l'amour de Dieu. Lorsqu'on caractérise cette vie humaine, rien n'est plus adapté que de dire avec saint Pierre : nous sommes des pèlerins et des voyageurs en ce monde, ou bien : nous sommes ici-bas dans l'état de voie, en attendant l'état de terme de la vie future. Ou bien encore : reprenons notre idée d'infinité divine, qui est tellement riche et féconde en face de notre finitude de créatures.

Demandons-nous : comment faut-il aimer Dieu ? Comment et pourquoi Moïse veut-il que nous aimions Dieu de tout notre cœur, de tout notre esprit, de toutes nos forces ? Il y a une manière statique d'aimer Dieu en disant : j'observe les commandements, je suis en règle avec ma conscience, je n'ai rien à me reprocher. Ce n'est pas nécessairement l'attitude hautaine et orgueilleuse du pharisien de l'Évangile. C'est cependant méconnaître la loi véritable de notre existence de créature raisonnable, son dynamisme vital. Nous l'expliquerons maintenant.

Dieu étant infini en perfection est digne d'un amour infini. Dieu seul est donc capable de s'aimer soi-même comme il le mérite. Une méditation trinitaire nous amènerait à contempler Dieu le Père se connaissant et se louant dans le Fils qui est son Verbe, et l'un et l'autre s'aimant dans le Saint-Esprit. C'est ce que nous avons fait à plusieurs reprises, par exemple dans notre article sur l'Operatum amoris et le Saint-Esprit, aux E.F. 1969, pp. 246-250. L'infini y règne partout, caractéristique de la divinité. C'est le domaine inaccessible de l'incréé.

Aucune créature, si parfaite qu'elle puisse être, soit en ce monde soit en l'autre, n'est capable de donner à Dieu un amour infini. Dans la vision béatifique elle-même, le bienheureux, élevé par la grâce sanctifiante, la lumière de gloire et la charité fructifère, voit, loue et aime le Dieu infini d'une manière finie. Etant donné pour nous cette impossibilité radicale de glorifier Dieu comme il le mérite, étant donné par ailleurs cette exigence d'amour total qui nous vient du Dieu infini aussi bien que de notre nature spirituelle, nous devons aimer Dieu au moins de la manière qui pour nous se rapproche davantage de l'amour infini : de tout notre cœur, de tout notre esprit, de toutes nos forces, dit le commandement de Moïse. Cela comporte qu'à chacune de nos actions nous devons être en mesure de dire, pour être en règle avec Dieu : je fais actuellement tout ce que je peux, de la meilleure manière, pour aimer Dieu comme il le mérite. Et je suis disposé à faire toujours mieux, en profitant de toutes les occasions et de tous les moyens dont je puis me servir.

Celui qui parle ainsi est un juste et un ami de Dieu. Nous sommes habitués à tout considérer sur le plan surnaturel. Nous parlons de l'état de grâce, de la filiation divine adoptive, de l'habitation des personnes divines dans l'âme justifiée. Nous ne nous arrêtons pas à préciser d'où vient l'aspect obligatoire en tout cela. Or, il faut toujours remonter au même point de départ. L'obligation fondamentale, la base première et indispensable de tout devoir humain, c'est le rapport fini-infini chez la créature raisonnable.

Ce rapport se précise d'abord positivement par l'obligation du progrès spirituel jusqu'à la mort, jusqu'au passage de l'état de voie à l'état de terme. C'est ce progrès que décrivent les auteurs spirituels dans les trois voies purgative, illuminative et unitive. C'est ce que nous pouvons concrétiser encore davantage par l'obligation du plus parfait, l'obligation d'être toujours sous tension pour faire mieux, de se donner davantage. Nous n'avons pas l'intention d'entrer dans les particularités des traités spirituels. Il est cependant nécessaire de signaler la distinction entre le plus parfait « en soi » et le plus parfait « pour moi ». Le plus parfait « en soi » s'obtient par la seule considération de l'objet de l'action à poser. Est plus parfait en soi ce qui vise à plus de prière, de sacrifice, de renoncement, à la chasteté parfaite par exemple. Le plus parfait pour moi est ce qui tient compte non seulement de l'objet, mais aussi de la fin et des circonstances. Après un long effort ou un gros travail, il est plus parfait pour moi de me reposer, de me

divertir même. plutôt que de m'appliquer à la méditation où je divaguerais sans pouvoir fixer mon attention.

Du point de vue négatif l'obligation d'aimer Dieu « totaliter » demande en premier lieu d'éviter la faute grave qui serait une rupture d'amitié avec Dieu. Il faut aussi éviter la faute légère ou vénielle, celle qui, sans rompre les bonnes relations avec Dieu, empêche de l'aimer, « totaliter », et s'oppose ainsi à la loi du progrès spirituel jusqu'à la mort.

Le R.P. Adrien Pépin a écrit en 1952, aux Nouvelles Editions Latines, un livre intitulé « La charité envers Dieu ». Il note ceci aux Préliminaires de la page 15 : « La charité est la plus haute et la plus mystérieuse des réalités spirituelles qui constituent les rapports de l'homme avec Dieu [...]. C'est pourquoi on ne peut s'étonner que les théories théologiques de la charité offrent des obscurités et des divergences dans la plupart des questions relatives à cette vertu, jusque dans la fixation et l'explication de ses éléments constitutifs ».

Impressionné à mon tour par ces divergences, j'ai essayé, non pas de construire une synthèse complète, à l'exemple du P. Pépin, synthèse qui me paraît de grande utilité, mais de traiter de l'amour de Dieu à partir de l'infinité de cet amour, d'un point de vue suffisamment nouveau et peu étudié. Nous tenterons d'analyser l'acte d'aimer.

L'acte d'aimer est un mouvement de la volonté vers l'objet aimé. Il est établi que la sensibilité et même la sexualité accompagnent toute attitude affective humaine. Ceci est présupposé à notre étude, qui se meut sur le plan spirituel où domine la liberté, force directrice responsable de tout l'être humain.

Pour essayer de préciser en quoi consiste l'acte d'aimer Dieu, divers actes d'amour nous sont connus et nous mettent sur la voie. Écartons d'abord l'amour intéressé qui aime l'objet pour soi comme un bien propre. Appliqué à Dieu, cet amour appartient plutôt à la vertu d'espérance, en tant que cette vertu inclut le désir de notre propre bien, ou bien à l'amour de soi, qui est légitime, s'il est finalisé par le zèle de la gloire de Dieu.

D'autres formes d'amour paraissent plus adaptées : l'amour désintéressé entre diverses personnes, lequel cherche le bien d'autrui, sans penser à son bien propre. L'amour de dilection, qui ajoute au précédent un choix et une préférence. L'amour de charité, qui se porte vers une personne estimée de grande valeur et de grand prix. L'amour d'amitié, qui réalise entre ceux qui s'aiment une union affective mutuelle, consciente, de soi durable et pleine de concorde.

Toutes ces formes sont valables et employées avec fruit en spiritualité. Pour approfondir davantage, considérons en premier lieu l'amour envers Dieu dans l'état où il serait le plus simple et le plus parfait. Supposons que Dieu ait créé l'homme dans l'état de béatitude surnaturelle immédiate. La grâce sanctifiante inonde son âme

et se diffuse en son intelligence en lumière de gloire et en sa volonté en charité fruite. Tandis que l'intelligence ainsi confortée entre en la vision de Dieu et le présente à la volonté comme le souverain bien infiniment aimable dans sa vie intime et dans la trinité des personnes divines, dans sa pure libéralité admettant l'être humain à jouir de la familiarité divine, la volonté, avec tout l'élan d'une faculté élevée par la charité, se porte affectivement vers son créateur et sanctificateur en un mouvement de simple et totale complaisance. Complaisance en l'infinie amabilité divine, voilà, semble-t-il, la note caractéristique de l'amour de Dieu à l'état le plus pur et le plus parfait, état qui n'est pas seulement hypothétique, puisqu'il se réalise en fait pour les bienheureux du ciel, encore que dans des conditions toutes différentes de notre hypothèse, que nous n'avons pas à examiner ici.

Mais nous n'entrons pas directement au ciel. Il faut le préparer et le mériter dans l'obscurité de la foi et par les bonnes œuvres. Lorsque l'âme est libérée du péché et justifiée devant Dieu, la grâce sanctifiante vient l'orner et se répandre dans les facultés cognitives et affectives en vertus de foi, d'espérance et de charité. Le premier acte de foi nous fait connaître Dieu plus ou moins clairement, ainsi que son plan providentiel, ce qu'il a fait et préparé pour nous en ce monde et dans l'éternité, par amour et par miséricorde, et enfin ce qu'il attend de notre libre coopération.

En effet, lorsque nous méditons l'action de Dieu dans le monde et l'œuvre de notre divin rédempteur, nous voyons que tout cela n'est pas achevé, que tout l'ensemble du créé se déroule et se développe dans l'espace et dans le temps et fait appel à notre bon vouloir pour une coopération consciente et consentie. Bien plus, notre obéissance est exigée, comme nous le fait connaître d'ailleurs la loi divine et le message évangélique. « Si vous m'aimez, dit le Christ (Jn. 14, 15 ; 21), observez mes commandements. Qui a mes commandements et les observe, celui-là m'aime. »

On a ainsi une autre forme d'amour de Dieu. L'amour de conformité ou de bienveillance, par lequel, au sens propre du mot, nous voulons le bien de Dieu. Ce bien ne peut consister dans un accroissement de ses perfections qui sont infinies, mais dans sa glorification extérieure accidentelle. L'amour de complaisance, étant de soi repos et jouissance dans la contemplation, a pour motif formel l'amabilité infinie de Dieu qui ravit l'âme et l'unit fruitivement à son créateur et sanctificateur. Il est le plus élevé et le plus parfait, il sera l'amour de l'éternité.

L'amour de bienveillance, étant de soi désir, souhait et décision de bien, a pour motif le droit infini de Dieu à être servi et glorifié par ses créatures. C'est, je crois, le cardinal Mercier qui proposait la formule suivante pour marquer la différence qui existe entre l'un et l'autre amour. En récitant le « Gloria Patri », l'amour de complaisance dit : « *Gloria est Patri et Filio et Spiritui Sancto* », contemplant,

admirant, se plongeant fruitivement dans la beauté et l'amabilité infinies des trois personnes divines. L'amour de bienveillance dit : « Gloria sit Patri et Filio et Spiritui Sancto », souhaitant et décidant de promouvoir le bien extérieur de la Sainte Trinité, infiniment digne d'être glorifiée par les créatures.

D'autre part il n'y a pas lieu d'insister sur les différences de ces deux amours, parce que dans la pratique ils s'unissent souvent et se confondent. Dans l'amour de complaisance, les mêmes choses qui réjouissent le cœur de Dieu, réjouissent aussi l'âme qui l'aime. Dans l'amour de bienveillance, le zèle que Dieu a pour sa gloire, inspire aussi l'âme qui lui est unie.

L'amour de complaisance donne origine à l'adoration, à la louange de Dieu pour ses perfections, à la reconnaissance et à l'action de grâces. L'amour de bienveillance suscite les vœux ardents de sanctification personnelle, la prière de demande et d'intercession pour l'Eglise, la bienveillance envers le prochain, la bienfaisance effective qui se prodigue et se sacrifie pour ceux qui sont dans le besoin, l'accomplissement de toutes les formes de justice particulière et générale pour le bien commun, l'ordre et la paix. En un mot l'amour de bienveillance demande l'accomplissement du devoir personnel pour le motif le plus parfait qui est de collaborer à l'œuvre de Dieu sur terre, en vue du royaume céleste.

Nous voyons naître ce double amour dans le cœur de Notre-Seigneur dès le premier moment de son existence terrestre. Amour de complaisance très parfait, réglé par la vision béatifique, et qui ne cesse jamais, même sur la croix. Amour de bienveillance : saint Paul, Hébr. 10, 5-9, nous montre le Christ entrant en ce monde en conformant pleinement sa volonté à celle de son Père : « Alors j'ai dit : voici que je viens pour accomplir, ô Dieu, ta volonté. »

Cet amour fut l'aliment de toute l'activité terrestre du Christ. Il eut son sommet sur le calvaire, où il offrit son sacrifice. C'est là. disions-nous dans un article précédent, E.F. 1970, p. 36, l'acte sauveur par excellence, acte par lequel le Christ a d'abord la volonté de se sauver lui-même de la mort par la résurrection, et de sauver ensuite tous les hommes du péché et de la mort. Et cet acte sauveur du Christ, ajoutions-nous, n'a pas été interrompu à sa mort. Il l'a gardé dans son âme qui avait le pouvoir de reprendre son corps pour la résurrection. Le Christ ressuscité et monté au ciel est ainsi non seulement le souverain Prêtre glorifié, mais aussi le souverain Sacrificateur, toujours en acte d'intercéder pour nous, *semper ad interpellandum pro nobis*, peut-on dire avec saint Paul, Hébr. 7, 25, de ce même acte sauveur perdurant jusqu'à la fin du monde, duquel dépend le salut universel.

Le Christ au ciel est toujours prêt à intercéder en faveur des hommes. L'amour de bienveillance n'aura plus de raison d'être pour lui qu'à la fin du monde, quand il aura achevé la plénitude de son corps

mystique, et remporté une victoire totale et définitive sur tous ses ennemis. Alors, après le jugement universel, il n'y aura plus place en son cœur que pour l'amour de complaisance et, pour présenter un objet et un sens à cet amour, la louange splendide qui glorifiera Dieu dans ses perfections, dans ses œuvres de justice et de miséricorde envers les créatures intelligentes et dans la coopération amoureuse qu'auront donnée ces créatures au gouvernement divin.

Voilà les deux formes principales de l'amour de Dieu en cette vie ; l'amour de complaisance et l'amour de bienveillance. Saint François de Sales les a longuement étudiées du point de vue spirituel dans son traité de l'amour de Dieu. Ces deux formes d'amour ont entre elles une mutuelle dépendance. L'amour de bienveillance tire logiquement origine de l'amour de complaisance, en ce sens que les perfections et les œuvres de Dieu que nous contemplons, constituent une invitation à vouloir le bien de Dieu en procurant sa gloire. Par ailleurs l'amour de bienveillance, en tant que disposition fondamentale à conformer notre volonté à celle de Dieu, commande l'amour de complaisance, qui est certainement notre premier devoir envers Dieu.

Ainsi notre vie terrestre d'amour de Dieu doit être une alternance de complaisance et de bienveillance, d'une fréquence respective variable selon les circonstances, les tempéraments spirituels et les vocations. Tous les hommes doivent pratiquer dans une certaine mesure l'amour de complaisance envers Dieu, spécialement dans ses manifestations religieuses d'adoration, de louange et d'action de grâces, puisque, dit le psalmiste, ps. 92, 2, il est bon de louer le Seigneur et de célébrer son nom. Cet amour est dirigé par la contemplation, à l'exemple des chérubins du monde angélique, chez lesquels on admire la profondeur de l'intelligence et le repos fruitif de la volonté dans l'infinie amabilité divine. Nous parlons alors de contemplation, au sens propre du mot, non pas seulement de vie intérieure et d'union à Dieu, mais précisément comme exercice des fonctions spéculatives de l'esprit et de l'amour de complaisance qui y répond.

Malgré tout, dans l'état de voie où on est en marche vers le ciel et où on prépare l'éternité, c'est l'amour de bienveillance qui doit dominer, et il commande deux genres de vie distincts. Dans le premier genre il faut mettre ceux qui pratiquent l'amour de bienveillance principalement dans la vie active. La bienveillance devient alors bienfaisance, au sens étymologique de faire le bien. Ceux-là cherchent à réaliser un bien extérieur, pour eux-mêmes, pour leurs familles, pour la société, pour le bien et le progrès de l'humanité, les œuvres de miséricorde corporelle et spirituelle, les œuvres de justice particulière et générale sous toutes ses formes, l'apostolat pour le motif suprême de la gloire de Dieu, de son règne sur terre en préparation de son règne céleste. Ceux qui vivent ainsi ont compris que le véritable amour de bienveillance se manifeste par les œuvres. Mt. 7, 21 : « Ce ne sont pas tous ceux qui me diront : Seigneur,

Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieus, mais celui qui fera la volonté de mon Père qui est dans les cieus. »

Mais la volonté de Dieu, on ne la fait pas seulement dans les œuvres extérieures, d'autres personnes s'adonnent à l'amour de bienveillance dans la vie intérieure, par les vœux pour la sanctification personnelle, la prière d'intercession pour la conversion des pécheurs et l'amélioration des bons, l'esprit de réparation, d'expiation, le zèle missionnaire de personnes consacrées à Dieu qui, tout en restant dans la solitude de leurs cloîtres, soutiennent vigoureusement l'apostolat de l'Église.

On assimile parfois ces âmes aux anges de l'ordre des séraphins, chez lesquels on admire la ferveur et l'intensité du désir pour la gloire divine. Il est clair que cette division des âmes selon l'attitude de complaisance et de bienveillance n'est pas exclusive. La vie chrétienne, qui doit être une imitation de la vie du Christ, unit harmonieusement ces deux formes d'amour, avec d'innombrables variations.

On dit de saint François qu'il fut un séraphin d'amour. C'est absolument justifié, en raison de l'immense amour de bienveillance envers Dieu qu'il manifesta, tant dans la vie intérieure que dans l'apostolat. Mais ne peut-on pas dire aussi que l'auteur des *Laudes* et du *Cantique des Créatures* a largement pratiqué l'amour de complaisance qui faisait de lui un chérubin de l'adoration et de la louange ?

Nous concluons par un récit du Frère Barthélémy de Pise, tiré de son *Liber Conformitatum* (*Analecta Franciscana*, t. V, p. 255). Parfois le bienheureux François passait toute la nuit jusqu'au matin sans dire autre chose que ces mots : « Deus meus et omnia », ce qu'on traduit d'ordinaire par : « Mon Dieu et mon tout ». De même pendant toute la nuit il ne disait pas autre chose que : « Très saint Seigneur, je voudrais t'aimer; très doux Seigneur, je voudrais t'aimer ». N'est-ce pas, dans une formule simple et condensée, tout ce que nous avons essayé de dire sur l'infini de l'amour de Dieu ? Saint François en sentait l'attraction toute puissante. Il la concrétisait dans le Christ béni qui était vraiment pour lui son Dieu et son tout.

Une nuit qu'il priaît ainsi, le Christ lui apparut. Le bienheureux François se jeta à ses pieds et lui dit : « Domine mi, ego vobis totum cor meum et corpus meum dedi, et vehementer desidero, si tamen scire possem, pro vestri amore plura facere ». Ce qui signifie : « Mon Seigneur, je vous ai donné tout mon cœur et tout mon corps, et je désire ardemment faire davantage pour votre amour, si toutefois je pouvais savoir comment. » Nous voyons là, énoncée clairement, la loi du progrès spirituel jusqu'à la mort, qui dérive des exigences de l'amour infini. Saint François percevait cette loi, en même temps qu'il demandait humblement à savoir comment s'y prendre. La grâce

lui fut concédée par le Seigneur. A la suite de cela saint François voulut choisir le frère Ange comme gardien et custode, et penser, dire ou faire le bien en sa dépendance.

P. Marie-Benoît PETEUL.

Des ennemis à l'Ennemi

Voici qu'on vient de faire, en certains milieux de pointe, une découverte stupéfiante : les psaumes ne sont pas chrétiens. Il aura donc fallu deux mille ans à l'Eglise pour s'apercevoir que l'Ancien Testament contenait des erreurs, et des erreurs graves. S'étonnera-t-on alors, que la Bible ait été, aux siècles derniers, presque mise à l'Index ?

Comment tant de générations chrétiennes ont-elles pu avaler, sans résistance, un pareil poison ? Comment l'autorité ecclésiastique a-t-elle pu maintenir imperturbable, le dogme de l'Inerrance de l'Écriture ?

En ces temps où l'impertinence sotte et ignorante tend à passer pour du génie, certains n'hésiteraient pas à répondre que nos pères dans la foi n'avaient pas l'avantage, eux, de lire le texte en langue vernaculaire, dans une traduction qu'une bruyante propagande suffit à mettre au-dessus de tout soupçon.

Ne pourrait-on pas, plus humbles, se demander si nous n'avons pas laissé perdre en chemin quelques-uns de ces principes traditionnels, pour une lecture chrétienne de la Bible, que le Père de Lubac a magistralement rappelés :

Toutes les anciennes Écritures ouvrent le mystère de la Croix ; mais elles sont en revanche ouvertes par lui, par lui seul. (L'Écriture dans la Tradition, p. 53).

L'Ancien Testament est repris, relu, réinterprété d'une manière définitive dans l'esprit du Nouveau. (Idem, p. 54).

Si le christianisme est un « Judaïsme accompli », c'est parce qu'il est en même temps un « Judaïsme transfiguré » (Idem, p. 232).

Pour n'avoir pas haussé le débat à ce niveau — comme savent encore le faire les théologiens tels que L. Bouyer et Guardini —,

la masse des articles se rapportant au sujet des ennemis dans le psautier, ne fait qu'encombrer inutilement nos fichiers. Aucun psaume n'est chrétien, mais tous sont christianisables : les ennemis du psalmiste sont appelés à devenir l'Ennemi de l'Évangile.

Parler par exemple de « l'inégale valeur des psaumes », c'est se placer sur un fort mauvais terrain. Nul n'est en droit de juger les textes anciens, sacrés ou non, du haut de sa superbe d'homme du xx^e siècle, au nom de slogans à la mode, d'une pruderie de la charité qui n'a pas grand-chose à voir avec la délicatesse de l'amour inspiré par l'Esprit.

Pour jauger le prix des psaumes, l'on doit considérer le rôle que chacun joue dans l'économie de l'Ancien Testament, puis celui qu'il prend dans celle du Nouveau, une fois qu'on lui aura fait subir sa nécessaire métamorphose.

1. *La place des ennemis dans l'Ancien Testament.*

On a, fort légitimement d'ailleurs, retranché de la lecture officielle, les textes les plus durs, les plus difficiles à faire accepter à un public non préparé. Le problème des ennemis n'est pas résolu pour autant, car ces ennemis sont partout présents dans le psautier. Les gens mêmes qui ne voudraient conserver de la prière d'Israël que les cantiques d'action de grâce, seront vite obligés de reconnaître que ces chants sonnent, le plus souvent, comme des bulletins de victoire.

On s'étonnera certes que la révélation n'ait pas davantage affiné la conscience morale du peuple élu. Celui-ci semble se complaire scandaleusement en des sentiments de vengeance dignes des religions les moins évoluées. Il encombre sa prière d'imprécations, demandant sans vergogne à son Dieu d'entrer dans le jeu de ses rancunes ; les Arabes de Mahomet eux-mêmes se garderont bien de tels excès.

Une première remarque s'impose. Les ennemis qu'on rencontre ainsi à chaque page du psautier sont moins les ennemis personnels de tel ou tel psalmiste que les ennemis de la nation, et de ce qui en constitue l'ossature essentielle, la dynastie davidique par exemple — d'où de fréquentes allusions, dans les titres, à la rivalité entre Saül et David. Le drame des individus, quant à lui, tend à s'insérer dans celui de la communauté.

Or, en vertu des principes de l'Alliance, les ennemis d'Israël deviennent, de plein droit, les ennemis de Yahvé : « Je serai l'ennemi de tes ennemis et l'adversaire de tes adversaires » (Ex. 23, 22). Aussi, ceux qui s'opposent à l'existence d'Israël, œuvre de Yahvé dans l'histoire, sont-ils volontiers assimilés aux monstres orgueilleux que le Créateur dut vaincre à l'origine des temps (Ps. 87, 4). Ce sont des « rebelles », des « artisans d'iniquité », on pourrait dire : des « suppôts du mal ».

Le Dieu de l'Alliance, en effet, s'est engagé à prendre en charge la vie de son peuple, c'est-à-dire que, tel un berger son troupeau (Ps. 95, 7 ; 100, 3), il doit le défendre et assurer sa subsistance. Ces deux aspects de la sollicitude divine demeurent naturellement inséparables car il n'est point de vie qui ne soit une lutte :

Ah ! si mon peuple m'écoutait...
ses ennemis en peu de temps seraient domptés ;
ma main se tournerait contre ses adversaires...
et je le nourrirais de la fleur du froment ;
du miel pris au rocher, je le rassasierais. (Ps. 81, 14-17).

Si Dieu, ainsi, ne s'engageait pas concrètement dans le combat de l'existence, il ne serait plus le Dieu vivant, le Dieu qui fait vivre ; ce ne serait qu'un Dieu mort, le Dieu mort dont on parle tant aujourd'hui. Car, ou Dieu fait vivre, et vivre c'est se battre, ou bien c'est nous qui l'avons inventé, il n'est plus que « l'œuvre de nos mains ». (Ps. 115, 4).

Bien sûr, en assumant la responsabilité de la lutte, le Dieu de l'Alliance ne saurait devenir esclave du caprice des hommes, complice de leur mal. Aussi, par toute la Bible, Yahvé ne cesse-t-il de bien préciser, comme dans le texte cité plus haut, qu'il ne fera justice à Israël que dans la mesure où ce dernier sera juste, c'est-à-dire dans la stricte mesure où il gardera sa loi.

2. *L'Ennemi dans l'économie du Nouveau Testament.*

L'Evangile ne parle plus d'ennemis, mais de l'Ennemi. L'engagement de Dieu dans l'histoire n'en apparaît pas moins comme une lutte que devra clore une victoire décisive : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, le Royaume de Dieu est parvenu jusqu'à vous » (Mt. 12, 28).

Seulement, le mal ne s'identifie pas avec ses protagonistes humains. Ces derniers s'avèrent tous convertissables, et seul se trouve condamné le Prince de ce monde (Jn. 16, 11). Ce ne sont plus les méchants, publicains et adultères qu'il faut tuer, mais le mal qui est en eux.

Ce radical changement de perspective ne résulte pas d'un simple affinement de la conscience morale, il est bien plutôt la conséquence de la dimension nouvelle qu'a prise l'Alliance, une Alliance avec l'homme et non plus avec des hommes. L'adversaire de l'action vivificatrice du Père n'a plus visage humain ; il faut l'identifier avec le Malin qui habite le cœur de chacun.

Loin donc de repousser avec horreur l'idée du combat, il suffit, pour s'élever d'un Testament à l'autre, de donner à la lutte engagée un caractère plus radical, de faire passer le mot ennemi du pluriel au singulier.

On ne manquera pas cependant, de se demander s'il ne s'agit pas là d'une futile gymnastique de l'esprit. Pourquoi se servir d'une prière à christianiser plutôt que d'une prière directement chrétienne ?

La réponse est des plus simples. L'attitude chrétienne ne se crée pas avec de simples formules, elle demeure le fruit d'une conversion de tous les instants. C'est un idéal vers lequel on tend et qui n'est jamais parfaitement atteint. Personne n'a l'Évangile dans la peau, comme le disait de la jeunesse actuelle tel aumônier de lycée.

Prier avec les psaumes, c'est donc prier tels que nous sommes. mais le regard tourné vers ce que nous devrions être.

Il ne semble d'ailleurs pas que la Bible ait jamais émoussé la délicatesse de la charité chez ses lecteurs les plus assidus. Si le danger existe, il serait moins grave que celui de leur voir perdre la conscience du combat qu'ils doivent soutenir, de les voir renoncer à l'espoir d'une victoire finale sur les forces du mal.

La tendance de nos vigoureux « militants » — les jocistes des années 40 par exemple —, à se transformer en d'insipides et inutiles « témoins », appartient au processus de dégradation du christianisme en une religion d'évasion où l'on préfère irrésistiblement le sucre au sel.

3. *Un exemple de double lecture : le psaume 17.*

A l'aide d'un court commentaire de type synthétique, nous voudrions montrer comment l'on passe, sans trop d'effort, d'une lecture qui ne va pas au delà des visées originelles de l'écrit, à une lecture spirituelle profitable. Le texte étant en assez mauvais état, nous prions le lecteur de nous faire confiance pour la reconstitution que nous présentons sans pouvoir ici en justifier le bien-fondé.

- 1 Je crie ! Entends, Seigneur, la voix de la justice ;
écoute la requête de qui ne ment pas.
- 2 Ta face, à la lumière, produira mon droit ;
tes yeux verront où est l'équité.
- 3 Tu peux scruter mon cœur et, la nuit, le sonder ;
ton feu peut m'éprouver : de crime il n'en est point.
- 4 Quoi qu'on puisse m'offrir, point ne forfait ma bouche :
je m'en tiens aux paroles sorties de tes lèvres.
- 5 Sur le sentier... mon pied tient ferme :
je suis tes pas sans trébucher.
- 6 Je t'appelle, ô Dieu, sûr de ta réponse ;
je parle : tends l'oreille, écoute-moi !
- 7 Sauve en un geste insigne de tendresse
qui face à l'assaillant s'abrite à ta droite.

- 8 Garde-moi comme la prunelle de tes yeux ;
dérobe-moi sous l'ombre de tes ailes,
- 9 au regard du sans-loi prêt à tout dévaster,
à l'avidité des ennemis qui m'entourent,
- 10 La graisse leur bouche le cœur ;
ils discourent avec superbe.
- 11 Ils sont là à me cerner du regard,
cherchant à m'étendre par terre,
- 12 comme un lion qui va déchirer sa proie,
comme un lionceau tapi dans son fourré.
- 13 Debout ! fais front, Seigneur, et courbe-les !
Arrache-moi au pouvoir du sans-loi.
- 14 Etends la main, Seigneur, et de ton glaive,
tranche la vie qu'en partage ils ont ici-bas.
Comble tes protégés, rassasie-les ;
qu'il reste à leurs fils de quoi nourrir leurs enfants !
- 15 En toute justice, moi, je verrai ta face,
me rassasiant de ton image à mon réveil.

Sens originel de l'écrit.

Un triple mouvement anime ce psaume : le cri vers Dieu que soutient une confession négative (les deux premiers sextains), l'exposé de la requête (les deux sextains suivants), l'adjuration finale (le dernier sextain), que l'on peut considérer comme une amplification liturgique de l'invocation du nom divin.

Les formules traditionnelles d'appel à Dieu (vv. 1 et 6) encadrent ici une confession négative. Yahvé ne peut intervenir en faveur des méchants ; aussi le psalmiste commence-t-il par affirmer que son parti est celui de la justice ; il est même assez sûr de lui pour se prêter à une vérification en règle (vv. 2 et 3).

Le Dieu de l'Alliance, cependant, n'exige pas seulement une justice négative. Il entend pour s'occuper des siens, que ceux-ci cheminent avec lui, qu'ils observent sa loi ; ce dont l'orant s'empresse de se vanter.

Où veut-il donc en venir ; qu'attend-il du Dieu qu'il affirme servir si parfaitement ? Que Yahvé tranche son cas en reconnaissant pleinement son bon droit. Plus précisément, qu'il l'accueille chez lui et le fasse vivre sous son ombre protectrice.

Le lien entre les deux idées a son origine dans le droit d'asile, qu'offraient à ceux que poursuit la vengeance du sang, les temples égyptiens en particulier. Ainsi l'ombre des ailes rappelle les ailes

de l'Horus protecteur qui figurait à l'entrée des sanctuaires de Haute-Egypte.

Ce qui apparaît comme plus spécifique de la prière biblique c'est l'alternative qui s'impose à l'esprit du psalmiste : ou la vie chez Dieu, ou la mort au dehors. Dès qu'il quitte, en effet, la protection des ailes de Yahvé, il se trouve face à la haine implacable du monde extérieur.

La religion d'Israël n'était jamais religion d'évasion, le psalmiste ne saurait se satisfaire d'un salut qui ne serait que protection contre le mal. Si le juste vit, le méchant doit mourir. Le premier sera donc comblé chez Dieu au delà de toute espérance, tandis que le second verra avorter ses rêves.

Lecture chrétienne

Un chrétien peut-il prendre ainsi Dieu à témoin de son bon droit ? Il sait très bien que la justice n'est pas d'un seul côté, et qu'il est lui aussi un pécheur. « Nous sommes tous des assassins », telle pourrait être la conclusion d'une simple lecture de l'épître aux Romains.

A vrai dire, cette constatation n'a jamais empêché personne de continuer à plaider énergiquement sa cause dans la pleine conscience de son bon droit. Sans doute, la prudence qui empêche de porter le débat devant Dieu porte-t-elle la marque d'une mauvaise conscience. Mais la vérité de notre prière, son authenticité dirions-nous aujourd'hui, interdit de porter ainsi un voile pudique sur la réalité, pour faire comme si l'on vivait dans un monde sans procès ni luttes.

Le Nouveau Testament nous recommande, au contraire, de remettre à Dieu le soin de juger la justice de notre cause, et de la purifier de tout ce qu'elle comporte nécessairement d'injuste :

En paix avec tous, autant qu'il dépend de vous, sans vous faire justice à vous-mêmes, mes bien-aimés, laissez agir la colère, car il est écrit : « C'est moi qui fais justice, moi qui rétribuerai », dit le Seigneur (Rm. 12, 18-19).

Saint Pierre ajoute même, que telle fut l'attitude du Christ : Lui qui, insulté, ne rendait pas l'insulte, souffrant ne menaçait pas, mais s'en remettait à celui qui juge avec justice (1 P. 2, 23).

L'opposition entre la chaude intimité de l'hospitalité divine et la haine implacable du monde extérieur, fait songer à la porte qu'ouvre Judas, au Cénacle, sur la nuit du dehors (Jn. 13, 30).

Le visage grimaçant de l'ennemi ne sera plus cependant celui d'hommes toujours appelés à devenir fils de Dieu ; c'est le masque plus subtil de la présence des ténèbres qui hantent le cœur d'un chacun :

Soyez sobres, veillez, votre parti adverse, le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer (1 P. 5, 8).

Quant au geste de tendresse qu'appelle le psalmiste. il est pour nous celui du Père :

qui nous a mis en mesure de partager le sort des saints dans la lumière. Il nous a en effet arrachés à l'empire des ténèbres et nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé (Col. 1, 12-13).

Le dernier sextain du psaume a une saveur d'apocalypse. Il fait songer à la victoire du cavalier, champion de la justice (Ap. 19, 11 s), qui prélude à la paix finale de la Jérusalem céleste (ch. 21).

La résonance chrétienne de notre psaume est donc facile à trouver. Tout est christianisable dans ce texte, où rien pourtant n'est chrétien. Sans doute, pareil thème convient-il aux temps de crise. Mais l'Eglise doit-elle organiser sa prière, comme si elle était définitivement entrée dans une ère de « tassement », analogue à l'ère quaternaire de nos géologues ? Les réveils pourraient être durs. Et quelle serait alors la nourriture des chrétiens ?

Evode BEAUCAMP, *o.f.m.*

Université Laval
Québec.

Les congrès nationaux du Tiers-Ordre franciscain en Belgique (1897 et 1899) et le problème social¹

L'histoire du Tiers-Ordre franciscain au XIX^e siècle est à peu près inconnue. Vu les profonds changements qui illustrèrent ce siècle, spécialement en ce qui concerne le problème social, on peut se demander quelle était l'attitude du Tiers-Ordre franciscain face à ce problème ? Nous croyons que cette attitude se manifeste plus particulièrement au cours des congrès nationaux. Après que déjà en France et en Italie des congrès

1. Sources. — LEON XIII, l'encyclique *Auspicato concessum est* du 17 septembre 1882, dans *Acta Leonis XIII*, 1884, vol. 3, pp. 142-156; ID., la constitution *Misericors Dei Filius* du 30 mai 1883, dans *Acta Leonis XIII*, 1884, vol. 3, pp. 225-238; SS.D.V. *Leonis PP XIII Acta ad Tertium Franciscalem ordinem spectantia*, collect. par P. Fr. MARIANO FERNANDEZ GARZIA, Quaracchi, 1901; *Actes de l'Assemblée nationale du Tiers-Ordre franciscain tenue à Bruxelles les 21 et 22 septembre 1897*, Bruxelles, 1898; *Actes du deuxième congrès du Tiers-Ordre franciscain tenu à Bruxelles les 6, 7 et 8 août 1899*, Bruges, 1899.

Travaux principaux. — F. CALLAËY, *Le Tiers-Ordre de saint François d'Assise*, Paris, 1923; D. DE KOK, *Sint Franciscus' wereldlijke Derde Orde in onze tijd*, Leiden, 1911; A. DELASSUS, *La chrétienté restaurée par le Tiers-Ordre*, Toulouse, 1919; A. GÖTZ, *Geschichte des Dritten Ordens des heiligen Franciskus*, Altötting, 1956; P. LAPEYRE, *Le Catholicisme social, le Gallicanisme et le Tiers-Ordre franciscain*, Paris, 1899; A. LISMONT, *Godsdienstige en maatschappelijke invloed der Derde Orde van St. Franciskus. Bij haren oorsprong en op onze dagen*, Turnhout, 1908; P. PEANO, *Histoire du Tiers-Ordre*, Paris, 1952; PROSPER de MARTIGNÉ, *Le Tiers-Ordre de*

du Tiers-Ordre eurent lieu² les tertiaires franciscains belges organisèrent leurs deux premiers congrès nationaux à Bruxelles en septembre 1897 et en août 1899.

Dans les actes de ces congrès on constate que les orateurs citent à plusieurs reprises l'encyclique « *Auspicato concessum est* » du pape Léon XIII ainsi que la « charte » du Tiers-Ordre. Afin de mieux faire saisir l'atmosphère de ces congrès, il nous semble indispensable du point de vue social de faire une analyse sommaire de l'encyclique « *Auspicato concessum est* ». Il faudra en outre que nous esquissons la situation concrète du Tiers-Ordre franciscain en Belgique à cette époque.

LE TIERS-ORDRE FRANCISCAIN EN BELGIQUE.

Bien qu'il n'existe point une étude d'ensemble sur l'histoire du Tiers-Ordre en Belgique pour la période du XIX^e siècle, le frère mineur H. Roggen nous a livré néanmoins quelques précieux traits généraux concernant la situation concrète des fraternités du Tiers-Ordre franciscain.³

Pendant la seconde moitié du XIX^e siècle les trois obédiences des frères mineurs, des conventuels et des capucins comptaient 16 à 17 000 tertiaires, des deux sexes, répartis sur environ 200 fraternités. en outre, un certain nombre de tertiaires isolés.⁴ Mais le Tiers-Ordre était à peu près inconnu. Un grand nombre de prêtres séculiers n'en connaissaient que le nom et plusieurs parmi eux ne savaient pas le distinguer des autres associations pieuses; d'aucuns en ignoraient jusqu'à l'existence.⁵ La vie d'une fraternité consistait à se réunir périodiquement pour assister aux exhortations pieuses du directeur spirituel et à gagner les indulgences accordées aux membres. Depuis 1870, les petites publications franciscaines ne dépassaient guère le caractère d'un rappel-mémoire qui indiquait les jours des indulgences à gagner. La spiritualité du Tiers-Ordre était caractérisée par la « fuite du monde ». A tous les égards les tertiaires devaient se mettre en garde contre les choses du monde. La pratique la plus importante se ramenait à la « *redding van de eigen ziel* » (sauver sa propre âme).

saint François d'après Léon XIII, Le Mans, 1896; H. ROGGEN, *De franciskaanse lekenbeweging. Een historich-pastorele studie*, Malines, 1966, 2 vol.; TH. AZAREMBA, *Franciscan Social Reform. A study of the Third order secular of St Francis as an agency of social reform according to certain papal documents*, Wisconsin, 1947.

2. Les congrès français du Tiers-Ordre franciscain se tinrent à Paray-le-Monial (1894); Limoges (1895); Reims (1896); Nîmes (1897); ceux d'Italie à Novare (1894) et Assise (1895).
3. H. ROGGEN, *De franciskaanse lekenbeweging*, vol. 1, Turnhout, 1966, pp. 117-118.
4. *Actes...* 1897, p. 127.
5. *Ibid.*, p. 169.

C'est dans ce climat aussi que Léon XIII publia le 17 septembre 1882 l'encyclique « *Auspicato concessum est* ». Un document que les tertiaires belges prirent comme base de leurs deux congrès à Bruxelles.

L'ENCYCLIQUE « AUSPICATO CONCESSUM EST ».

Elle fut promulguée à l'occasion du septième centenaire de la naissance de saint François (1182-1882). Le pape y exprime sa profonde vénération du « Poverello ». Après une longue considération sur la personne de saint François en son temps ainsi que sur la fondation du Tiers-Ordre, Sa Sainteté insista sur l'influence sociale que peut réaliser le Tiers-Ordre et fit ressortir l'actualité et l'efficacité de l'esprit franciscain face aux maux du siècle. Aux dires de Léon XIII la paix familiale, la tranquillité publique, tout aussi bien que l'intégrité des mœurs, le bon usage et la préservation de la fortune privée,⁶ tant de choses qui constituent les fondements réels de la civilisation, émanent comme d'une seule source, c'est-à-dire du Tiers-Ordre franciscain.⁷ « Comme au XIII^e siècle, il existe de nos jours un grand relâchement dans l'accomplissement des devoirs chrétiens. La plupart des hommes passent leur temps à la cupidité recherche du bien-être et du plaisir. Nous voyons les fauteurs et les propagateurs du naturalisme se multiplier à l'heure actuelle ». Il y a en outre une foule de personnes qui nient le pouvoir de l'Eglise et attaquent le pouvoir civil. Ils approuvent la violence, les émeutes du peuple et favorisent la haine entre les diverses classes, toutes choses qui constituent au fond les principes et les armes du socialisme.

Dans cette situation, quelle est pour le moment la mission du Tiers-Ordre franciscain ? Il faut d'abord, selon le jugement du pape, que les tertiaires s'appliquent à imiter les vertus de saint François, qui ne sont rien d'autre que la volonté de « vivre selon l'Evangile ». Poursuivi par cet idéal, le tertiaire manifesterait cet esprit dans sa propre vie et profession et dans son attitude vis-à-vis des autorités civiles et ecclésiastiques. La question des rapports entre les riches et les pauvres, qui préoccupe tant les hommes politiques, sera parfaitement résolue si l'on se persuade que *la pauvreté n'est pas exempte de dignité, que*

6. Contre la doctrine du socialisme marxiste sur la propriété privée. Bien qu'il soit difficile de déterminer d'une manière précise la position de Marx sur la propriété privée d'après les textes, on peut la dégager de ses idées sur l'aliénation de l'homme dans son travail, dans le contexte de l'économie libérale au XIX^e siècle. La propriété privée était l'expression des antagonismes des classes, de l'exploitation des uns par les autres. Par conséquent, la propriété privée doit être supprimée, surtout la propriété sans le travail, c'est-à-dire la propriété des moyens de productions, le capital. Pour une étude plus détaillée voir : G. WETTER, *Le matérialisme dialectique*. Bruges, 1962 ; J.-Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*. Paris, 1966, pp. 251-262 et passim.

7. *Acta Leonis XIII*, p. 151.

*le riche est appelé à être compatissant et généreux, et que le pauvre s'attache à être content de son sort et de son travail, parce que ni l'un ni l'autre ne sont créés pour les biens périssables de cette terre, mais pour mériter le bonheur du ciel, celui-ci par sa patience, celui-là par sa bienfaisance.*⁸

Telles furent aussi les idées maîtresses des congrès du Tiers-Ordre franciscain en Belgique.

LE CONGRES DES 21 ET 22 SEPTEMBRE 1897.

L'idée de convoquer un congrès de ce genre fut émise pour la première fois en 1895. En cette année, une réunion était projetée par les trois branches franciscaines du premier ordre en vue d'élaborer un plan d'action commune tendant à favoriser une plus ample diffusion du Tiers-Ordre.

Durant les délibérations, l'idée de réunir un congrès franciscain général se manifesta plutôt à l'imprévu. Les directeurs des trois ordres franciscains se montrèrent d'emblée favorables à pareille idée, mais ils durent en l'occurrence se contenter d'en référer à leurs supérieurs

8. *Acta Leonis XIII*, pp. 152-154. Dans son livre *De franciskaanse lekendeweging*, tome 1, p. 131-136, le P. H. Roggen constatant d'une part que le pape soutient ici l'idée de la bienfaisance envers les pauvres et, de l'autre, que le même Pontife émet des principes opposés dans l'encyclique *Rerum Novarum* (15 mai 1891), expose les idées de Léon XIII sur l'action sociale du Tiers-Ordre sous le titre de : *Leo XIII contra Leo XIII ?* Disons que, au moment de l'encyclique « *Auspicato concessum est* », le pape se trouvait encore sous l'influence de la mentalité paternaliste. C'était encore l'attitude normale du clergé et des classes supérieures catholiques durant la seconde moitié du XIX^e siècle. Serait-ce trop affirmer si nous disions que, pendant l'espace de temps qui sépare ces deux documents, Léon XIII a pu subir une évolution dans ses conceptions sociales ? De plus, l'encyclique « *Auspicato concessum est* » venait de la main du pape, tandis que l'encyclique « *Rerum Novarum* » n'avait pas été rédigée par lui-même. N'oublions pas qu'en 1882, l'année de la promulgation d'« *Auspicato concessum est* », le pape, pour étudier le problème social, crée le *Cercle romain d'études sociales*. Ici, les différentes expériences sociales du passé dans les divers pays faisaient l'objet des investigations. Notamment les congrès de Liège (1886-1887-1890), l'Union de Fribourg (en 1884 fondée par Mgr Mermillod). A tout ceci Léon XIII s'intéressait vivement, et il ne manqua pas d'encourager ces enquêtes. Mentionnons l'influence exercée par le cardinal Manning (1807-1892) ainsi que par le cardinal Gibbons (1834-1921), le protecteur des « Chevaliers du Travail » en Amérique. Bref, on constate que Léon XIII, placé au confluent des divers courants sociaux, au cours des années 1882 à 1891, s'avance, pas à pas, vers les grandes lignes d'une morale sociale que doivent observer les Etats modernes face aux problèmes de l'époque. Voici sur cette question : T. SERCLAES, *Le Pape Léon XIII, sa vie, son action religieuse, politique et sociale*, Paris, 1906, 3 vol. ; A. CASTELEIN, *Léon XIII et la question sociale. Mise au point*, Bruxelles, 1914 ; E. LECANUET, *La vie de l'Eglise sous Léon XIII*, Paris, 1930 ; ID., *Les premières années du Pontificat de Léon XIII, 1878-1894*, Paris, 1931 ;

respectifs.⁹ Quelques mois s'écoulèrent. Mais entre-temps, en février 1896, la réunion de Bruxelles exprima le désir de donner suite au projet d'un congrès national. A la suite d'une délibération, les intéressés présentèrent à l'archevêque de Malines, Son Eminence le cardinal Goossens, une requête en même temps que le programme du futur congrès.

Dans une lettre du 11 mars 1896, le Père Odulphe Tilkin, custode des frères mineurs, exprima comme suit les vœux de la réunion de Bruxelles :

« Nous avons la ferme conviction qu'une assemblée nationale de tertiaires franciscains, ...assurerait au Tiers-Ordre une large diffusion et créerait un puissant moyen de pacification et de régénération sociales. Dans cette assemblée, qui ne devrait tout au plus durer qu'un jour et demi, *on ne discuterait aucune question sociale*;¹⁰ on s'appliquerait à mettre en lumière la souveraine efficacité du Tiers-Ordre contre les maux actuels, les avantages procurés par cette institution là où elle existe, favorisant toutes les œuvres paroissiales sans nuire à aucune. On ferait voir combien le Tiers-Ordre est accessible aux individus, ...De cette façon ils parviendraient à grouper en corps les personnes pieuses, mais isolées, et par là même

E. SODERINI. *Il Pontificato di Leone XIII*, vol. 1^o: *Il conclave, l'opera di ricostruzione sociale*, Milan, 1932; MARIA DE PESCHINA, *P. Montalchini e la Questione sociale*. (inédit), P.U.G. Rome, 1957; G. JARLOT, *Doctrine Pontificale et Histoire. L'enseignement social de Léon XIII, Pie X et Benoît XV vu dans son ambiance historique* (1878-1922), Rome, 1964; A. SIMON, art. « *Le Vatican* », dans *150 ans de mouvement ouvrier chrétien*, Louvain-Paris, 1966, pp. 19-31 avec une plus ample bibliographie.

9. *Acte...* 1897, p. 9.
10. Le premier congrès du Tiers-Ordre belge se tint six ans après les congrès sociaux de Liège et de Malines. Ici, les idées corporatives lancées en France et à l'Union de Fribourg et de l'école interventionniste allemande faisaient furcur. L'idée fondamentale fut celle du corporatisme mais d'un corporatisme qui « découle d'une conception du passé et d'un idéal d'avenir » (R. REZSOHAZY, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique*, 1842-1909, Louvain, 1958, p. 110). On y discuta sur les questions du salaire, sur les unions professionnelles mixtes ou uniques et sur la représentation politique des ouvriers. Bien que les démocrates chrétiens s'affirmassent de plus en plus, le paternalisme fut encore défendu à son tour; on assista d'ailleurs aussi à une scission entre démocrates chrétiens et démocrates conservateurs. L'exposé du P. Odulphe Tilkin illustre bien ce contexte historique. Sur les congrès sociaux de Liège et de Malines, voir : R. REZSOHAZY, *op. cit.*, pp. 103-130; P. GERIN, *Catholiques Liégeois et la question sociale* (1833-1914), Bruxelles, 1959, pp. 81-103; K. VAN ISACKER, *Averechtse Democratie. De gilden en de christelijke democratie in België*, 1875-1914, Anvers, 1959, pp. 56-66; 150 *jaar katholieke arbeidersbeweging in België* (1789-1939), sous la direction de S.H. SCHOLL, vol. 2 : *De christen-democratie* (1886-1914), Bruxelles, 1965, pp. 92-93, 270-272.

à les rendre plus puissantes pour l'action... Dès lors, on avancerait considérablement l'œuvre de la régénération sociale, œuvre sainte dont l'accomplissement n'est possible que par le retour aux enseignements et aux pratiques de l'Évangile ».¹¹

L'archevêque, dans une lettre du 2 mai 1896, approuva le projet de tenir un congrès national à Bruxelles. Encouragés par cette approbation, les provinciaux franciscains désignèrent les religieux chargés de l'organisation du congrès.¹² Aussitôt, le comité se mit à l'œuvre et publia le 9 mars 1897 la lettre de convocation et le programme. Celui-ci était énoncé comme suit : « Le moyen très efficace que le Souverain Pontife préconise en vue de la restauration sociale, dont l'urgence saute à tous les yeux, n'est autre que la diffusion du Tiers-Ordre ». C'est ainsi que le premier congrès fut le prolongement de la réunion de Bruxelles de 1895.¹³ Le congrès national fut convoqué à Bruxelles pour les 21 et 22 septembre de la même année.

A la date fixée, après une messe solennelle célébrée par le cardinal à l'église Sainte-Gudule, le congrès se réunit au Cercle Saint-Louis, rue du Boulet.

Il fut présidé par Mgr Goossens, primat de Belgique, et par Son Exc. Mgr Rinaldini, nonce apostolique à Bruxelles, en outre par les provinciaux des trois branches franciscaines belges, également par le P. Alfred, provincial des frères mineurs d'Angleterre, par le P. Vandeburgt, provincial des frères mineurs de Hollande, par le P. Jules du Sacré-Cœur, commissaire général du Tiers-Ordre en France, par Mgr Mercier, professeur à l'université de Louvain et futur primat de Belgique, par M. Helleputte, professeur à l'université de Louvain et membre de la Chambre des représentants, et par M. Léon Harmel,¹⁴ président d'honneur du Comité permanent des congrès franciscains en France.

11. *Actes...* EFPB, pp. 10-12.

12. *Ibid.*, p. 13.

13. *Ibid.*, pp. 13-21.

14. Léon Harmel (1829-1915), industriel français. En 1861 il était devenu tertiaire franciscain. C'était lui qui avait conçu le plan d'organiser les pèlerinages des ouvriers français à Rome (depuis 1887). C'est au cours de ces pèlerinages que Léon Harmel eut l'occasion de s'entretenir avec le ministre général des frères mineurs, le P. Louis de Parma, et d'engager celui-ci à organiser au Val-des-Bois une réunion des supérieurs provinciaux qui s'occuperait de la tâche du Tiers-Ordre selon les vœux de Léon XIII. Cette réunion eut lieu du 17 au 21 juillet de l'année 1893. On y élaborait un rapport qui fut publié sous le titre : « *Les Frères Mineurs, le Tiers-Ordre et le capitalisme* ». Il constituait un document de travail pour les congrès français du Tiers-Ordre franciscain. Le zèle et l'activité de Léon Harmel, en ce qui concerne le rôle social du Tiers-Ordre, ne restaient pas confinés à la France, mais eurent leur répercussion dans d'autres pays. Il était présent aux congrès de Novare et d'Assise où il prononça un discours. Sur

En lisant les actes du congrès, on est frappé par une atmosphère enthousiaste, entretenue par les discours des orateurs. Ceux-ci furent, du reste, maintes fois interrompus par les applaudissements et ovations de l'assemblée. On entendit des exclamations exubérantes : « Roma locuta est, c'est donc la volonté de Dieu » ; « le Pape a parlé, il n'y a plus ombre de contradiction ». On entendit affirmer de même que la papauté devait « sauver la civilisation et préserver le monde des assauts d'une nouvelle barbarie » et que les chrétiens devaient tourner les regards « vers le phare du Vatican et vers la Vigie qui le garde ; c'est de là que viennent les sûres directions et les claires doctrines du salut »,¹⁵ autant d'expressions qui trahissent manifestement l'ultramontanisme de l'assemblée. Sans doute, ces expressions doivent en partie s'expliquer par le style oratoire des conférenciers, mais elles ne révèlent pas moins l'existence d'un sentiment commun.

Ce premier congrès affirma hautement la nature du Tiers-Ordre franciscain. L'idée et le but du Tiers-Ordre ne sont autres que le retour à la pratique sincère de l'Évangile.¹⁶ Une adhésion par simple sympathie, par le secours des prières ne suffit pas. Être tertiaire signifie : rendre témoignage de sa foi en Jésus-Christ. Ainsi, le Tiers-Ordre est accessible à tous ceux qui veulent mener une vie vraiment chrétienne.¹⁷ Il s'ensuit que, pour relever la société, empoisonnée par la haine, la jalousie et la discorde, il faut absolument la pénétrer de l'esprit de l'Évangile, la ramener à l'observance du décalogue et des lois de l'Église. D'après Léon XIII il est parfaitement conforme au but du Tiers-Ordre, qu'on plante celui-ci dans la société afin d'y faire régner l'amour du Christ. Il est pourtant évident que, pour restaurer sur terre le règne de Dieu, chaque fidèle est tenu de commencer par lui-même. Il faut qu'il prenne conscience de la loi du Christ et la mette résolument en pratique. Et en quoi consiste cette pratique ? Les tertiaires sont instamment priés d'éviter rixes et discordes, d'observer les règles de la tempérance dans le boire et le manger, de fuir le luxe et la vanité, de s'opposer aux séductions de la danse et du théâtre.¹⁸

Léon Harmel et le Tiers-Ordre on peut consulter G. GUITTON. *Léon Harmel* (1892-1915). Paris, 1933, vol. 2, pp. 118-136.

15. *Actes...* 1897, p. 68, 115, 133.

16. *Ibid.*, p. 35, 156 et passim.

17. *Ibid.*, pp. 156, 170-171.

18. *Ibid.*, p. 173. C'est une répétition du deuxième chapitre de la règle sur la manière de vivre. Afin de favoriser l'entrée dans le Tiers-Ordre et d'en promouvoir la diffusion, Léon XIII adoucissait, par la constitution « Misericors Dei Filius » du 30 mai 1883, les prescriptions de la règle approuvée en 1289 par Nicolas IV (1288-1292). C'était la conviction de Léon XIII que les statuts de 1289 ne répondaient plus aux temps modernes. La constitution « Misericors Dei Filius » se présente comme une concrétisation des principes énoncés dans l'encyclique « *Auspicato concessum est* ». Sous cet aspect les deux documents pontificaux se complètent l'un l'autre.

Le pape insiste beaucoup sur la diffusion du Tiers-Ordre. Il engage les fidèles à travailler activement à la diffusion de cet institut, car « c'est lui qui doit régénérer le monde ». ¹⁹ Pour Léon XIII, le Tiers-Ordre signifie la rénovation et l'accroissement de la vie chrétienne dans les paroisses et dans la société ; c'est pourquoi il faut travailler à l'extension des fraternités. ²⁰ Recourant à cette idée fondamentale, le congrès finit par adopter successivement et par acclamations les quatre vœux suivants : que chaque localité du pays puisse en arriver à posséder une fraternité de tertiaires de saint François ; que tous les prêtres, séculiers et réguliers, s'engagent à favoriser l'extension du Tiers-Ordre ; que chaque tertiaire s'efforce de recruter, annuellement, au moins un nouveau membre pour la fraternité ; que les catholiques influents s'appliquent à donner l'exemple de la docilité à la parole du Souverain Pontife, en s'enrôlant ostensiblement dans le Tiers-Ordre. ²¹ Conformément au discours de M. Léon Harmel, qui avait souligné les avantages de la visite annuelle des fraternités, le congrès formula un cinquième vœu : que tous les directeurs d'une fraternité soient fidèles à solliciter, chaque année, l'envoi d'un Père chargé de faire la visite annuelle prescrite par la règle du Tiers-Ordre. ²²

Ainsi se termina le premier congrès national belge du Tiers-Ordre. Mais ce ne fut point sans exprimer en même temps le désir de convoquer un deuxième congrès dans le délai de deux ans et placé sous la présidence des Pères Capucins. ²³

LE CONGRES DES 6, 7 ET 8 AOUT 1899.

C'est en 1899, deux ans donc après le premier congrès, qu'eut lieu le deuxième congrès national des tertiaires à Bruxelles. Prévu d'abord pour les 23, 24 et 25 de juillet, il fut remis à cause de la réunion annuelle des évêques belges, aux 6, 7 et 8 août de la même année et confié à la présidence effective du Père Louis-Antoine, définitif général de l'ordre des frères capucins.

Le deuxième congrès prit connaissance de l'exécution des vœux du congrès précédent. Depuis lors, plusieurs nouvelles fraternités avaient été érigées et l'on put se réjouir, d'autre part, d'une augmentation considérable du nombre des membres dans les fraternités déjà existantes. Mais également un certain nombre de fraternités avaient cessé d'exister, du fait qu'elles avaient été érigées un peu à la légère, ou par manque de direction. ²⁴

19. Paroles adressées le 5 octobre 1891 aux rédacteurs de la revue belge « Le Messager de S. François d'Assise », dans *Acta ad Tertium Franciscalem ordinem spectantia*, Quaracchi, 1901, p. 47.

20. *Actes...* 1897, pp. 107-109.

21. *Ibid.*, p. 216, cf. aussi pp. 199-200.

22. *Ibid.*, p. 217.

23. *Ibid.*, p. 219.

24. *Actes...* 1899, pp. 157-162.

Nonobstant les progrès mentionnés ci-dessus, les membres du congrès prirent conscience des difficultés et des préjugés qui entravaient la diffusion du Tiers-Ordre.

Ces difficultés, on peut les réduire à trois : l'absence d'une connaissance suffisante du vrai caractère du Tiers-Ordre ; le manque de temps causé par les nombreuses œuvres dans lesquelles s'était engagée une foule de chrétiens, ainsi que la multiplicité des œuvres confiées à un trop petit nombre de prêtres zélés. La troisième difficulté, peut-être la plus importante, était le respect humain. En ce qui concerne les préjugés, les orateurs notifièrent les suivants : les membres du Tiers-Ordre doivent renoncer à tout plaisir, à tout amusement mondain, à tout ce qui est de nature à dilater le cœur. Les tertiaires sont une espèce de religieux dans le monde. En outre, le Tiers-Ordre est bon pour les femmes, pour les pauvres et les peu intelligents. Encore, les idées du siècle repoussent une telle société.²⁵

Après l'énumération de ces préjugés, le deuxième congrès se mit en peine de chercher ce qu'il y avait de neuf dans les aspirations du Tiers-Ordre, visant surtout à définir l'idéal social qu'il présentait au monde chrétien. C'est peut-être là que nous devons découvrir l'atmosphère caractéristique de ce deuxième congrès. L'enthousiasme y fut plus modéré, l'ultramontanisme moins prononcé, tandis que les discours furent plus concrets.

Reprenons ici les idées essentielles du congrès : la société actuelle souffre d'une grave maladie. Celle-ci se caractérise par l'irrégion, l'in-subordination²⁶ et le manchestérianisme.²⁷

« L'irrégion a envahi les doctrines et les mœurs ; l'in-subordination a envahi les peuples, les villes, les familles ; le manchestérianisme, c'est-à-dire cette doctrine qui met la production et l'accumulation de la richesse au-dessus de tout et pose

25. *Ibid.*, pp. 299-305.

26. Dénomination pour le socialisme marxiste, qui excitait les prolétaires à la révolte contre les gouvernements établis, afin de se libérer de l'exploitation de la haute bourgeoisie.

27. Le libéralisme économique a comme fondateur Adam Smith (1723-1790), auteur du livre bien connu « *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776). Le contexte historique de cette doctrine fut la faillite du Colbertisme, propagé par Colbert, premier ministre (1661-1683) de Louis XIV, pour qui la richesse d'un pays est la possession de l'or et de l'argent à côté d'une politique de commerce où l'exportation surpasse l'importation ; le système des physiocrates, pour qui la richesse était une agriculture intéressée. C'est par là que les physiocrates introduisirent le principe de la liberté. Pour Adam Smith la seule source du bien-être est le travail. La liberté du travail et la non-intervention de la part de l'Etat étaient à ses yeux les principes fondamentaux d'une économie bien comprise. Après lui se développa un mouvement qui érigea en système les principes d'Adam Smith. On appelle généralement ce système le manchestérianisme.

la loi de l'offre et de la demande comme une loi économique intangible,... a envahi tous les domaines du travail ».²⁸

Ainsi le libéralisme a fait son entrée dans la question sociale. Avec le libéralisme la société a été envahie par le goût de la morale indépendante, a invité l'homme à chercher son ciel sur la terre. En outre, le libéralisme proclame des lois économiques désastreuses pour la société. Il faut en plus qu'on ne détourne pas l'attention du socialisme, qui, prône la lutte des classes et la spoliation des propriétaires. Au fond, *la question sociale est en premier lieu un problème moral dont l'égoïsme est la véritable racine.*

C'est ici que le congrès trouva son point de départ pour souligner la réforme sociale du Tiers-Ordre. Avant tout, la sanctification personnelle par la foi, la fidélité à l'Eglise, la tempérance exercée dans tous les domaines, le renoncement aux biens matériels et la dignité à apprécier dans la vie d'un chacun.²⁹ Ce genre de sanctification doit se communiquer et se répandre. De ce point de vue le deuxième congrès met un accent bien différent de celui avancé par le premier congrès. Cela revient à dire que, sans méconnaître le rôle de la fraternité comme un soutien de la sanctification personnelle, les tertiaires, selon le congrès de 1899, sont instamment invités à favoriser l'amélioration de la condition matérielle des ouvriers par des œuvres déjà existantes ou à créer à cet effet les œuvres indispensables. Néanmoins il faut qu'on se garde de laisser de côté le caractère religieux dans les œuvres sociales. Autrement elles n'atteindraient que fort imparfaitement le but poursuivi. Elles manqueraient d'ailleurs de fond et de solidité.

« Les tertiaires sont, en vertu de leur règle, tenus de s'appliquer à la pacification sociale par les œuvres sociales; de travailler à améliorer le sort matériel et moral des ouvriers qui se trouvent dans un état de « misère imméritée », d'où leur haine farouche et leurs dispositions à la révolte. Ils doivent, pour faire cesser cette lutte fratricide, non seulement s'efforcer de fournir aux ouvriers nourriture, vêtements et occasion de travail, mais aussi le repos du dimanche, le loisir nécessaire pour ne pas dépasser dans le travail les forces normales, une rémunération suffisante de leur labeur, le moyen d'élever décemment leur famille et suffisamment de liberté pour participer à la vie chrétienne en assistant aux cérémonies de l'Eglise et en s'instruisant des vérités de la foi. Ils doivent donc, en vue de rendre la paix à la société, travailler à moraliser l'ouvrier et pour y arriver, s'efforcer d'améliorer son sort et d'augmenter la richesse sociale, conditions indispensables à réaliser ce progrès. Ils s'attacheront à créer des œuvres sociales appropriées au milieu, les soutenir et les développer si elles

28. *Actes...* 1899, p. 385.

29. *Ibid.*, pp. 384-392, 445-455.

existent, les munir de l'esprit chrétien de sacrifice et de généreux dévouement, les grouper dans une action commune en vue de prévenir les regrettables conflits actuels. Voilà esquissée à grands traits l'action du Tiers-Ordre telle que la conçoit Léon XIII ». ³⁰

Telles furent aussi les idées essentielles du deuxième congrès quant à la vocation sociale du Tiers-Ordre. ³¹ Pour terminer, disons un mot des résolutions finales du congrès. Ici également nous apprenons le souci des congressistes de faire œuvre de propagande pour la fondation de fraternités et plus spécialement par l'extension de celles-ci aux séminaires et aux collèges catholiques ainsi qu'au clergé en général. Après avoir ainsi parcouru les idées fondamentales qui ont présidé à ce deuxième congrès, nous remarquons, non sans étonnement, que dans aucune de ces résolutions finales mention explicite n'a été faite de l'élément social.

CONCLUSION.

Le point de départ de notre étude était la question : quelle a été l'attitude du Tiers-Ordre franciscain vis-à-vis du problème social comme tel ? Le résultat de notre analyse des deux congrès nationaux peut être dit positif.

Etant donné que les tertiaires belges avaient pris l'encyclique « *Auspicato concessum est* » de Léon XIII comme base de leur congrès, il était indiqué que nous fassions connaître avant tout ce document pontifical. Celui-ci montre assez clairement que l'intention du pape concernant l'action sociale à exercer par le Tiers-Ordre était bel et bien la sanctification personnelle : non pas une sanctification privée, renfermée en elle-même, mais bien le contraire. En modérant l'égoïsme, si néfaste aux rapports humains, les tertiaires, pour extirper la violence, les injustices et la haine dans le monde, s'efforceraient de faire régner l'amour du Christ, la foi et l'intégrité des mœurs, un chacun demeurant dans sa propre condition sociale. Telle paraît être la signification

30. *Ibid.*, p. 91, cf. aussi pp. 368-379. Les idées sous-jacentes sont celles de l'encyclique « *Rerum Novarum* » ainsi que la législation sociale en Belgique de ce temps. Voir : *150 jaar Katholieke arbeidersbeweging in België (1789-1939)*, sous la direction de S.H. SCHOLL, vol. 2 : *De christendemocratie (1886-1914)*. Bruxelles, 1965, pp. 157-203 ; S.H. SCHOLL, art. « *Belgique* », dans : *150 ans de mouvement ouvrier chrétien*, Louvain-Paris, 1966, pp. 144-145.

31. Ces idées furent émises dans les assemblées générales. A côté de ces réunions pour tous les participants, le congrès avait trois sections spéciales, l'une pour les frères, une autre pour les sœurs et une troisième pour les prêtres. Dans ces sections, on s'occupa plutôt de questions se rapportant au régime interne, comme les dévotions franciscaines, la communion générale, les pèlerinages, la visite canonique annuelle, l'admission des candidats, etc.

des paroles, bien souvent répétées par le Pontife : « Ma réforme sociale à moi, c'est la règle du Tiers-Ordre de saint François ».³² De ce point de vue les congrès du Tiers-Ordre belge avaient réellement compris l'enseignement du pape.

Les deux congrès prirent pour tâche fondamentale la sanctification personnelle, par l'intermédiaire de laquelle le Tiers-Ordre travaillerait à la régénération sociale. Une manière plus concrète d'atteindre ce but fut conçue au cours du premier congrès par l'extension des fraternités aux paroisses. Le deuxième congrès va plus loin dans cette direction, d'une part par la mise au point du problème social, et de l'autre par ses options concrètes, bien que ces dernières ne fussent point reprises dans les résolutions finales. Cela revient à dire que, face à la situation particulière des ouvriers, le deuxième congrès affirma que la bienfaisance ne suffit pas. Les tertiaires devaient s'engager à améliorer la condition matérielle des ouvriers en collaborant avec les autres classes au sein des œuvres déjà existantes ; ou bien, celles-ci faisant défaut, à créer eux-mêmes les œuvres nécessaires. Néanmoins, ils devaient avoir en vue non seulement la condition matérielle de la classe ouvrière mais en même temps la formation religieuse et morale de celle-ci.

Après cela, l'historien se demande comment ces idées des congrès belges furent réalisées dans les fraternités des trois obédiences franciscaines ou par les tertiaires isolés. Contentons-nous de dire que cela reste, pour le moment, une lacune. Nous nous trouvons ici devant un problème d'autant plus intéressant du fait que, quelques années plus tard, le pape Pie X, dans sa lettre apostolique « *Tertium Franciscalum Ordinem* » du 8 septembre 1912³³ désapprouve dans les fraternités la coutume d'organiser des œuvres sociales, bien qu'il permette aux tertiaires, en tant qu'individus, de se dévouer à ces œuvres.

Albert GITS.

Louvain.

32. PROSPER de MARTIGNÉ, *Le Tiers-Ordre de saint François d'après Léon XIII*, Le Mans, 1896, p. 23.

33. *Acta O.F.M.*, 1912, vol. 31, pp. 281-284.

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Le Directeur de la publication : Raymond Steindre

Imprimerie des Editions N.-D. de la Trinité - Blois
Dépôt légal Edit. n° 206 Dépôt légal Impr. n° 384

RÉDACTION : 26, rue Boissonade, 75014 Paris / tél. 333.94.40

ADMINISTRATION : 9, rue de Vauquois, 41000 Blois / c.c.p. La Source 726.38