

ETUDES FRANCISCAINES

TOME XXIV - N° 71

TROISIÈME TRIMESTRE 1974

DIEU PRÉSENT, DIEU CACHE
FRANÇOIS AU LIVRE DE LA NATURE

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 :	35 F.	45 F.
de soutien, à partir de :	50 F.	

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 XXIV - N° 71

Revue trimestrielle

3^e trimestre 1974

SOMMAIRE

LIMINAIRE		231
ENCART		234
DIEU PRESENT, DIEU CACHE	Jérôme Prunières	235
— Rapport de causalité et rapport de vérité		239
— Rapport de vérité et réalité		254
— Immédiation et médiation		262
— Raison d'être et raison d'expression		269
— Contuition et expressivité de l'être		281
FRANÇOIS AU LIVRE DE LA NATURE	Dominique Gagnan	289
Le Chevalier (suite)		

LIMINAIRE

Le philosophe, particulièrement le philosophe chrétien, ne peut pas plus renoncer à la philosophie de l'esprit qu'à la métaphysique de l'être. Il ne peut même pas faire comme s'il tenait les deux bouts d'une chaîne sans saisir les maillons intermédiaires, car il n'y a pas d'un côté, une métaphysique du Premier Moteur, et de l'autre, une philosophie du Soleil des esprits. Si la métaphysique de l'être ne se donne pas d'elle-même comme une philosophie de l'esprit, la vérité n'est plus que la lettre morte d'un langage sans objet. Ce n'est pas d'une physique de l'impetus que l'on tirera une philosophie de l'esprit, pas plus que d'un système fataliste on ne fera surgir une philosophie de la liberté.

Il n'y a pas deux logiques de l'être universel, mais une seule. Et c'est d'elle que la réflexion doit partir, non d'une autre qui serait censée la mettre en place. Ainsi une fois posé en postulat que la création renvoie à sa cause comme à une raison d'être totalement inexpressive, aucune dialectique ne permettra de discerner en ce point de départ quelque esquisse d'une psychologie de la présence, même en appelant à la rescousse le désir naturel de voir Dieu. Si ce désir ne prend pas appui sur une connaissance positive de l'Être lui-même, il ne peut certainement pas se donner pour un authentique désir de la béatitude : il restera le fruit d'une attraction aveugle, elle-même soumise au fatalisme aveugle de l'impulsion initiale.

Certes, il faut une habileté tactique consommée pour substituer le point de vue de la finalité à celui de l'efficience. Mais enfin, cela ne donne toujours pas l'ombre d'une philosophie de la connaissance. Pour ce faire, il faut d'abord occuper le point stratégique, il faut s'installer au point de vue du véritable métaphysicien. Saint Bonaventure, à la suite de saint Augustin et de sa lignée, nous en avertit : le point de vue propre au métaphysicien n'est ni celui du physicien ni celui du moraliste, ni celui de la cause efficiente ni celui de la cause finale.

On n'élabore pas une psychologie de la connaissance indépendamment d'une philosophie de la présence, et cette philosophie restera exsangue, sans contenu signifiant, si elle ne procède pas à partir de l'universelle expressivité de l'être.

L'épistémologie ne sera jamais qu'une logique formelle incapable d'interpréter correctement le fait de l'illumination si elle ne reçoit son modèle d'interprétation de cette expressivité de l'être. Ce n'est pas notre science, même qualifiée d'épistémologique, qui rendra l'être expressif à nos yeux et lui donnera de percer le voile de la créature. Ou, plus exactement, ce n'est pas la science épistémologique qui confèrera à notre connaissance une force d'expressivité quelconque dans l'ordre de l'être.

Que notre Dieu soit un Dieu caché, c'est l'évidence même. Mais il est tout aussi évident qu'il n'est un Dieu caché que parce qu'il est aussi un Dieu présent. Or, que serait une présence totalement inexpressive de soi ? Le mystère de l'expressivité se confond avec le mystère de la présence, mystère qui appelle l'humble méditation du philosophe mais ne le laisse nullement aux prises avec la contradiction. DIEU PRESENT, DIEU CACHE, mais non : Dieu présent, Dieu absent ! Même la démonstration par l'absurde ne peut réduire le mystère aux dimensions d'un problème de la raison raisonnante. L'existence de Dieu ne fait pas problème. Il serait contradictoire qu'elle soit pour nous problématique. Elle est plus simplement et plus profondément mystérieuse. C'est pourquoi personne n'a jamais résolu le problème de l'existence de Dieu, alors que beaucoup ont eu accès au mystère de la présence divine en tournant leur attention vers le mystère de la vérité. Présence lumineuse qui fait voir sans être vue, en même temps que Vérité qui laisse discerner sa présence latente, l'Être se manifeste positivement à nos yeux et ne témoigne de la vérité de sa créature que parce qu'il témoigne de sa Vérité propre.

Toute la réflexion philosophique se situe à l'intérieur de ce témoignage divin, et les querelles sur la manière d'entendre notre « intuition » de l'Être ne finiront pas dès là qu'on veut la situer en dehors de cette perspective et, témérement, la « définir » selon le critère du tout ou rien, du sic et non. On n'éclairera pas mieux le mystère créé de notre intuition que l'on n'a su élucider celui de notre libre arbitre. Il est vrai que nul n'est à l'abri d'un orgueil d'école et qu'il n'est pas toujours clair que la manière d'entendre le fait de l'illumination dérive essentiellement d'une patiente méditation sur notre condition de créature vue dans la lumière de l'Être. S'agit-il d'imposer un système d'explication qui se veut exhaustif et exclusif, ou s'agit-il de proposer une voie d'accès à la réalité du mystère d'où jaillit la lumière ? Certes, la philosophie n'est pas dépourvue de fonction explicative, mais cette fonction s'exerce toujours à la lumière du mystère. C'est pourquoi elle procède d'abord par mode d'explicitation et selon le point de vue propre au métaphysicien d'où dérive celui du physicien. aujourd'hui dénommé logicien ou épistémologiste.



Il est assez piquant de constater que l'historien soucieux de comprendre saint François d'Assise de l'intérieur se voit, lui aussi, contraint de récupérer une philosophie de l'esprit. Et pas n'importe laquelle, mais

celle même de l'augustinisme en sa splendeur ! Le fait est piquant, mais non surprenant, puisque le siècle de saint François fut celui d'une efflorescence prodigieuse de la pensée augustinienne. Bien plus, c'est non seulement en fait mais aussi en droit, pourrait-on dire, qu'en pèlerin et étranger en ce siècle François emprunta tout naturellement le véhicule de cette pensée.

La pauvreté franciscaine serait un non-sens, si elle n'était d'abord une sagesse, l'acuité d'une intelligence, l'ardeur d'une volonté et la concentration d'une mémoire, bref, l'élan d'un esprit, d'un cœur et d'une âme vers sa Patrie. Tout comme le Fils de l'homme, le Poverello n'a pas où reposer sa tête sur cette terre où les maisons sont faites de mians d'homme, parce qu'il aspire d'ores et déjà au repos du septième jour dans la terre promise. François n'est pas un quelconque chevalier errant en quête d'aventures humaines dont il n'a plus rien à attendre. Il est LE CHEVALIER, c'est-à-dire le chevalier chrétien, celui qui sait où il est parce qu'il se souvient d'où il vient et discerne parfaitement où il va.

C'est pourquoi saint François n'a jamais été le pacifiste invertébré qui renonce à combattre pour la Vérité. S'il ne combat pas avec les armes de ce siècle, ce n'est pas qu'il renonce au combat, tant s'en faut ! Mais il a revêtu les armes de lumière pour affronter directement l'Ennemi, le menteur et l'Homicide par excellence. Aussi, n'est-ce pas par hasard que le pain du Miles Christi n'est autre que l'eucharistie elle-même, récapitulatrice de toute la sagesse créatrice et rédemptrice, selon la triple dimension du temps et des vertus théologiques. Nous serions donc tentés d'ajouter au terme de cette présentation du Pater paraphrasé de François : comprenez qui pourra.

Le présupposé de toute vie déterminée par l'esprit est l'obéissance à la vérité, la volonté de correspondre à son essence. C'est par là seulement que le regard est juste, que l'action se situe dans l'ordre, que l'œuvre est créée comme elle doit l'être. Si ce présupposé fait défaut, tout prend finalement une fausse direction. Or, quelque chose dans l'homme veut non l'obéissance, mais la domination, et non pas celle qui est elle-même soumise à l'obéissance au Maître de la création, mais la puissance absolue sur le monde : la dictature. Cette volonté pénètre tout et agit en tout ; c'est pourquoi il peut se faire qu'une quantité incalculable de savoir, de capacité de réalisation, une œuvre de dimensions énormes s'accumule, alors que l'ensemble est pourtant faussé de l'intérieur. Et c'est ainsi que les choses se passent. L'homme des temps modernes sent — consciemment s'il est réfléchi, sous forme d'un profond mécontentement s'il ne l'est pas — qu'il souffre partout d'un préjudice dans son corps, son âme, son cœur, son esprit. Il sent que le sens donné aux choses, et qui se justifie, est absent, qu'on ne peut se fier aux rapports d'homme à homme, que les mots se vident de sens, que l'œuvre n'est pas ce qu'on attend. Il éprouve une détresse croissante.

Ce n'est là ni le pessimisme de la culture, ni du romantisme, mais simple vérité, et il serait bien insensé de faire comme s'il devait en être ainsi. L'homme ne peut plus simplement « continuer » sans s'interroger sur les présupposés d'une vie bien fondée. L'état du monde depuis la première guerre mondiale est caractérisé par le fait que le champ de l'existence humaine s'est fermé, peut être embrassé du regard, exige partout une planification. Or, celle-ci ne signifie pas seulement que les possibilités politiques, économiques et sociologiques sont exactement déterminées et utilisées, mais aussi que l'on s'inquiète des présupposés de tout ce qui est juste. Le premier réside dans cette vérité fondamentale que l'homme, en tant qu'image de Dieu, est certes capable de régner sur le monde (Gen., I, 26), mais dans l'obéissance au Maître de tout le créé. L'autonomisme des temps modernes dit le contraire : Ce qui précédemment était honoré comme le privilège suprême — la souveraineté sur le monde, la Providence, la détermination du bien et du mal, le fondement des valeurs — tout cela passe maintenant à l'homme, au monde, à la terre. « Dieu » a été un certain temps nécessaire parce que l'homme n'était pas mûr. Il était la forme sous laquelle l'homme encore enfant contemplait sa propre puissance parce qu'il n'aurait pu autrement la supporter. Maintenant l'homme a atteint sa majorité ; ainsi, « Dieu » constitue pour lui l'obstacle absolu sur la voie de la pleine autonomie. Mais qu'advient-il si c'est là mensonge et orgueil ? Si Dieu reste Dieu et si l'homme reste homme ?

Romano Guardini,
LIBERTE, GRACE ET DESTINEE,
trad. J. Ancelet-Hustache,
Seuil, 1949, pp. 82-83.

Dieu présent, Dieu caché

SE donner une épistémologie située à mi-chemin du criticisme et de l'ontologisme, tel est l'un des buts majeurs que s'est fixés la philosophie chrétienne depuis plus d'un siècle. À l'inverse de l'agnostique, le philosophe chrétien révère la noblesse native de l'esprit humain dans sa capacité naturelle d'atteindre Dieu au fondement des êtres et de l'ordre universel : « En effet, la colère de Dieu éclate du haut du ciel contre toute impiété et injustice des hommes qui, par leur injustice, retiennent la vérité captive, car ce qui se peut connaître de Dieu, ils le lisent en eux-mêmes : Dieu le leur a manifesté. En effet, ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres ». ¹ Par contre, si ce philosophe éprouvait le vertige de ce que l'on a fort maladroitement décoré du nom d'ontologie, le bon sens de la foi lui rappellerait que, Dieu, personne ne l'a jamais vu, si ce n'est le Fils qui est dans le sein du Père, ² à supposer que le plus simple bon sens n'y suffise pas : de quelle poussée de fièvre illuministe faudrait-il être victime pour oublier que nous ne contemplons Dieu que dans le miroir de sa création et par l'intermédiaire des créatures qui font office d'écran révélateur !

Certes, Dieu n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être ; et pourtant, c'est comme à tâtons que nous le cherchons et le trouvons. ³ Présent en toutes créatures et spécialement en l'homme, à portée de notre toucher spirituel, l'Hôte intérieur se dérobe à nos regards et se retranche derrière sa création au moment où il nous fait signe en elle et par elle : « C'est pourquoi Dieu a voulu, par le principe de la nature, n'être ni totalement manifesté ni totalement caché à la conscience hu-

1. Rom., I, 18-20, trad. Crampon 1905.

2. Jn, I, 18.

3. A.A. XVII, 25.

maine, car, s'il était entièrement manifesté, ni la foi n'aurait de mérite ni l'infidélité n'aurait de place ; en effet, de ce qui est manifesté l'infidélité serait convaincue tandis que la foi n'aurait pas à s'exercer au sujet de ce qui est caché. Par contre, si Dieu demeurait totalement caché, la foi ne trouverait pas l'aide de la science alors que l'infidélité serait excusée de son ignorance. Dieu, par conséquent, devait et se montrer et se cacher ; il ne devait ni se cacher totalement pour ne pas rester absolument inconnu, ni se manifester totalement pour préserver quelque chose à montrer et faire connaître ; ainsi, connu, il alimentait l'esprit humain, et, caché, il provoquait sa recherche ».⁴

« Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé », mais « Tu ne me trouverais pas si tu ne me cherchais vraiment ». Un Dieu caché qui ne se laisse pas ignorer et un Dieu présent qui ne se donne pas à voir, ce paradoxe a rythmé et structuré la méditation des penseurs de tous les temps, à la recherche de son harmonie, de son unité et de sa vérité. Oublier la Présence ou, au contraire, en forcer l'évidence revient à détraquer le rythme respiratoire de l'âme religieuse. La pédagogie divine maintient l'homme terrestre en situation de pèlerin, car ce Dieu tout proche et bienveillant est identiquement le Dieu très haut et souverainement indépendant, à qui il revient d'être ardemment désiré et, pour autant, de ne répondre que librement à ce juste désir. Sa sagesse et sa tendresse ont conçu la nature créée comme une propédeutique à la vie de la foi, à l'union mystique et à la vision béatifique, mais il convient que cette nature s'impose à l'homme comme la limite de ses prétentions en lui rappelant que, de sa noblesse première d'image de Dieu à Dieu lui-même, il y a la disproportion du fini à l'infini, l'abîme qui sépare l'ordre des esprits de l'ordre de la Charité et de la vie intra-trinitaire.

C'est donc le visage d'un Dieu très haut et d'un Dieu très proche, suprêmement saint et infiniment actuel, parfaitement transcendant et réellement immanent, que reflète le paradoxe d'une Présence qui ne se donne pas à voir et d'un Mystère qui ne se laisse pas ignorer. Un rien nous sépare de Dieu : « Entre nous, et l'enfer ou le ciel, il n'y a que la vie entre deux, qui est la chose du monde la plus fragile »,⁵ mais ce rien fait beaucoup puisqu'il engendre la négation et diffracte à nos yeux l'unité originelle et irréductible de l'Être. Certes, qu'est-ce que l'épaisseur de nos artères pour nous séparer de l'éternité ? Cela suffit néanmoins : tant que nous sommes dans notre corps, nous cheminons loin de Lui. À peine l'unité des extrêmes se laisse-t-elle deviner qu'elle échappe au mouvement par lequel nous réunissons laborieusement la longueur à la largeur et la profondeur à la hauteur. Leur coïncidence s'exprime pour nous dans la succession et ne transparaît clairement à l'origine de notre visée qu'après avoir été réfléchie laborieusement au terme de nos raisonnements. A la loi de l'immédiation

4. S. BONAVENTURE, citation de Hugues de Saint-Victor, *De Trin.* q. 1, a. 2, ad 14 (V, 51).

5. PASCAL, *Pensées*, t. I, p. 190, éd. J. Chevalier.

se joint celle de la médiation simultanément conductrice et distanciatrice, ne proposant la continuité d'intelligibilité qu'en imposant la discontinuité des centres d'observation.

Telle est la loi de la genèse qui veut que nous naissions à Dieu en naissant au monde et à nous-mêmes et que nous connaissions Dieu par et dans notre co-naissance au monde et à nous-mêmes. Lorsque les yeux de notre corps se fermeront pour le sommeil de la mort, c'est alors que s'ouvriront tout grands les yeux de notre esprit, mais ceux-ci ne s'exercent présentement qu'en un rapport étroit aux premiers. Bien plus, aveuglée autant que confortée par sa présence au monde, notre conscience s'éblouit encore elle-même à sa propre lumière et ne perçoit la présence de son Soleil intérieur qu'à la faveur d'un rayonnement dont le foyer lui est masqué. L'explosion cosmique et l'implosion de sa vie spirituelle l'enveloppent et l'habitent comme une nuée ardente en laquelle Dieu se manifeste à l'évidence et comme une nuée obscure dont il se voile la face. Plus nous scrutons la nuée, plus son foyer se fait merveilleusement proche et désespérément inaccessible, car, si la créature ici-bas ne nous sépare de Dieu qu'en nous livrant à sa présence, elle ne nous délivre la transcendance de l'Être et de sa Vérité qu'en liant notre connaissance au monde de la finitude et à la mesure de ses déterminations. Plus la créature nous dévoile sa splendeur, splendeur des corps et splendeur des esprits, plus elle exprime la magnificence de son Modèle, d'autant plus se manifeste l'incommensurabilité de l'être créé et de l'être divin. Comment la créature n'apparaîtrait-elle pas aussi trompeuse que véridique, elle dont l'éclat est emprunté et ne peut resplendir à l'égal de sa Vérité première et de sa Raison d'être et d'expression ?⁶

En effet, infailliblement guidés par l'héliotropisme de notre esprit, invinciblement attirés par la Lumière de l'Être, c'est d'emblée que nous traversons l'univers de la théophanie pour nous attacher à sa Vérité même et nous en nourrir : « Oui, le métaphysique ne serait qu'un ressort de la pensée, isolé par analyse, s'il n'était avant tout *vie*. On le vit dans les deux sens qu'implique le rapport ici étudié, comme transition du relatif à l'absolu et manifestation de l'absolu dans le relatif ». ⁷ Comme Moïse devant le Buisson ardent, nous restons perplexes en présence de cet Absolu qui nous parle, dont nous comprenons le langage, mais sans jamais pouvoir lui faire rendre raison de son être. Nous n'en avons jamais fini de sonder les abîmes de la divinité : « C'est, nous dit saint Grégoire de Nysse, comme si quelqu'un se tenait près de cette source, qu'on dit avoir jailli de la terre à l'origine et qui était si abondante qu'elle couvrait le visage de la terre. Celui qui approchera de la source, admirera cette infinie étendue d'eau qui sourd de tout côté et qui se répand hors d'elle, il ne dira pas néanmoins qu'il a vu toute l'eau. Comment, en effet, verrait-il ce qui est caché dans le sein

6. S. BONAVENTURE, *Hexaëmeron*, C. III, 8 (V. 344).

7. MASSON-OURSSEL P., *Le fait métaphysique*. p. 118, P.U.F. 1941.

de la terre ? ».⁸ La connaissance mystique elle-même, selon le témoignage de ses privilégiés, pousse au suprême degré ce paradoxe d'un Dieu tendrement penché sur le berceau de sa création et radicalement retranché dans le mystère de son être, d'un Dieu qui répand abondamment sa présence et préserve l'intimité d'un face à face auquel l'homme terrestre, devenu pécheur, n'est pas admis : « Moïse dit : Faites-moi voir votre gloire. — Yahvé répondit : Je ferai passer devant toi toute ma bonté, et je prononcerai devant toi le nom de Yahvé ; car je fais grâce à qui je fais grâce, et miséricorde à qui je fais miséricorde. — Il dit encore : Tu ne pourras voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre. — Il dit encore : voici une place près de moi ; tu te tiendras sur le rocher. Quand ma gloire passera, je te mettrai dans le creux du rocher, et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que j'aie passé. Alors je retirerai ma main et tu me verras par derrière ; mais ma face ne saurait être vue ».⁹

Ce qui est vrai de l'extase mystique l'est, à plus forte raison, de notre connaissance naturelle. Loin donc que l'épistémologie obéisse à la loi du tout ou rien, c'est d'abord en raison de la primauté absolue et de la parfaite actualité de Dieu, de la simplicité et de l'immensité de son essence, de sa transcendance et de son immanence, qu'elle trouve son équilibre. Si la transcendance dérobe l'essence divine à la curiosité de notre regard et nous contraint de recourir à la médiation des créatures, l'immanence impose l'immédiateté de la présence créatrice et donne à l'être essentiellement relatif d'accomplir sa fonction médiatrice en amenant notre conscience au contact de l'Absolu. Réduire l'amplitude de cette logique divine à l'un de ses aspects, c'est transformer la coïncidence des contraires en une alternative purement anthropomorphique et substituer à la logique de l'Être une logique conceptuelle où le principe d'identité s'oppose contradictoirement à la fécondité divine et annule la signification ontologique de la relation. Dès lors, l'immédiation et la médiation tendent à s'exclure tandis que l'épistémologie s'enferme dans une problématique inextricable où les aspects explicites et implicites de notre vie consciente sont dissociés puis interprétés indépendamment les uns des autres, et toujours comme si la perception et l'illumination, l'abstraction et la contuition relevaient de principes non hiérarchisés, se disputant donc le rôle d'objet fontal de notre acte cognitif.

A cette logique déconcertante de la transcendance et de l'immanence de l'Être, à laquelle correspond ici-bas la conjonction de la médiation et de l'immédiation, s'ajoute la difficulté de transcrire fidèlement les caractéristiques d'un acte spirituel s'accomplissant non seulement dans sa condition charnelle, mais aussi dans sa condition pécheresse, condition qui affaiblit notre puissance réflexive, émousse l'acuité de notre regard spirituel et dévie étrangement la pointe de notre attention. La proximité même de l'Être, rendant inadéquates nos mesures les plus

8. DANIELOU J., *Platonisme et théologie mystique*, p. 301, Aubier, 1944.

9. Exode, XXXIII, 31.

familiales, nous laisse en présence de l'incommensurable, de l'insondable et de l'inaccessible : « Quoique Dieu nous soit présent, à cause de la cécité et de l'obscurité de notre esprit, nous le connaissons comme absent ».¹⁰ A peine le fondement de la vérité et la vérité du fondement se dévoilent-ils, que notre attention reflue vers l'être fini comme vers son support habituel et sa norme d'expression. L'Être échappe aux prises de notre mouvement réfléchi qui retombe sur lui-même à la recherche d'un point d'appui et d'un étalon de l'être moins déconcertant : « C'est alors que j'aperçus « ce qui est invisible en vous, devenu intelligible, grâce à vos œuvres », mais je n'y pus fixer mon regard ; ma faiblesse se sentit refoulée, je retombai à mon ordinaire ».¹¹ L'évidence de la créature corporelle devient le piège où se complait un regard dont la myopie favorise l'illusion d'optique et la confusion des ordres. Le terme le plus explicite de notre acte cognitif s'impose comme son objet exclusif, voire comme son principe radical, car nous éprouvons autant de peine à discerner clairement la Présence au cœur de notre vie consciente qu'à contrôler volontairement les battements de notre cœur. Le témoignage des princes de la philosophie, d'un Platon à un Bergson, vient ici corroborer l'enseignement des théologiens et soutenir la faiblesse de ses tâcherons.

RAPPORT DE CAUSALITE, RAPPORT DE VERITE

Ainsi peut-on comprendre, sinon excuser, l'idolâtrie qui s'extasie devant l'œuvre jusqu'à oublier l'Ouvrier, voire jusqu'à confondre l'œuvre et l'Ouvrier : « Ceux-ci pourtant encourent un moindre reproche ; car ils s'égarent peut-être en cherchant Dieu et en voulant le trouver. Sans cesse occupés de ses œuvres, ils en font l'objet de leurs recherches, et ils s'en rapportent à l'apparence, séduits par la beauté de ce qu'ils voient ».¹² L'essentielle signification du Nom nous demeure bien connaturelle, mais nous avons perdu notre facilité tant à l'épeler intégralement qu'à l'articuler d'une seule traite. Notre balbutiement se fait parfois incohérent à un point tel qu'il évoque, non plus la présence et la plénitude du Signifié, mais un manque d'intelligibilité et une absence de vérité : « Le doute survient au point de vue de l'acte d'appréhension, lorsque la signification de ce nom *Dieu* n'est pas droitement et pleinement comprise, mais l'est seulement selon quelque une de ses notes ; ainsi les gentils, pensant Dieu comme quelque chose qui était au-dessus de l'homme et pouvait prévoir l'avenir, ont cru que leurs idoles étaient des dieux et les ont adorées comme des dieux, parce qu'elles leur donnaient des réponses exactes concernant le futur. — Le doute survient au point de vue de l'acte de conférer, lorsque la collation se fait partiellement, comme lorsque l'imbécile s'aperçoit que la justice ne frappe pas l'impie de façon manifeste ;

10. S. BONAVENTURE, II Sent., D.X, a. 1, q. 1, ad. 1 (II, 260).

11. S. AUGUSTIN, Confessions, L.VII, éd. P. de LABRIOLLE, t. I, p. 167.

12. Sagesse, XIII, 6.

inférant de là qu'il n'y a pas de gouvernement de l'univers, il en conclut à l'absence d'un recteur premier et suprême, lequel est le Dieu excellent et glorieux. — Semblablement, le doute survient au point de vue de la résolution, lorsque l'intellect charnel ne sait résoudre, si ce n'est jusqu'à ce qui apparaît aux sens, c'est-à-dire jusqu'aux phénomènes corporels ; pour cette raison, certains ont pensé que ce soleil visible, qui tient le sommet parmi les créatures corporelles, était Dieu, car ils ne savaient pas remonter jusqu'à la substance incorporelle ni jusqu'aux premiers principes des choses ».¹³

Les articulations qui permettent au courant de la conscience d'assurer pleinement sa réflexion en remontant de l'expression verbale à l'expression mentale et de celle-ci au signifiant radical, sont comme sclérosées. Les mots et les concepts se détachent de la présence d'esprit d'où ils émanent et qui les porte encore, au point d'obnubiler de leur logique partielle la logique intégrale, celle de la présence d'esprit précisément. Si l'homme conserve irrémédiablement le sentiment d'une présence rectrice et judicatrice, il sombre à son égard dans une léthargie et une distraction congénitales qui l'empêchent de rentrer en lui-même pour pénétrer sa propre énigme. Ayant perdu de son aptitude à reconnaître le foyer supérieur d'émanation d'où son acte reçoit sa luminosité et son objectivité absolue, à son tour notre conscience perd de sa transparence et ne discerne que difficilement la nature de son propre esprit. L'évidence massive de la médiation du monde sensible aveugle l'évidence plus fine de l'immédiation spirituelle, de la présence de l'esprit à soi-même par et dans son acte cognitif intégral. Les mots et les concepts semblent renvoyer à la créature corporelle comme au signifiant primordial : ce n'est plus à la lumière du Nom que l'homme s'essaie à se nommer soi-même et à nommer toutes choses, mais c'est en raison d'une dénomination plus ou moins extrinsèque imposée aux créatures corporelles qu'il s'efforce de se définir et de définir Dieu. Parce qu'il a laissé s'obnubiler son sens de la présence divine, l'esprit n'a plus la claire conscience de sa présence à Dieu et de sa présence à soi-même. Même sa présence au monde est absorbée dans la présence massive du monde, présence d'où il prétend recevoir et extraire l'intelligence de tous les ordres de l'être. Bref, la matière se substitue à l'Être comme lieu de la communion et de la communication des esprits, et l'homme terrestre, devenu l'homme charnel de saint Paul, nie la coïncidence des opposés, rejette la communication du ciel à la terre, éprouve le vertige devant une profondeur dépourvue de sens puisqu'elle ne lui apparaît plus dans son essentielle corrélation à la hauteur : *altius*.

Jugeant de tout sur l'apparence, confondant l'ordre de la nature avec celui de la concupiscence, l'homme charnel se ferme à l'ordre de l'esprit, et l'on peut dire de sa philosophie ce que Pascal a dit de sa théologie : « Il sait si peu ce que c'est que Dieu, qu'il ne sait pas ce qu'il est lui-même ; et, tout troublé de la vue de son propre état, il ose dire

13. S. BONAVENTURE, de *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1 (V, 49).

que Dieu ne le peut pas rendre capable de sa communication ». ¹⁴ Car, cet orgueilleux pessimisme se ferme à l'ordre de la charité pour s'être déjà fermé à l'ordre de l'esprit ; il finit par s'élever contre la grâce et la miséricorde divines parce qu'il a choisi de se murer dans une conception pessimiste de l'ordre de la nature indûment réduite à l'ordre de la concupiscence. Arguer de la bassesse de notre condition pour mieux dresser notre fallacieuse autonomie contre la puissance créatrice, c'est adopter le point de vue de la concupiscence de l'esprit qui préfère le suicide et l'abjection plutôt que de se rendre à Dieu en acceptant de lui son nom et son salut : « Il y a donc sans doute une présomption insupportable dans ces sortes de raisonnements, quoiqu'ils paraissent fondés sur une humilité apparente, qui n'est ni sincère, ni raisonnable, si elle ne nous fait confesser que, ne sachant de nous-mêmes qui nous sommes, nous ne pouvons l'apprendre que de Dieu ». ¹⁵ Il y a un orgueil satanique qui ne se voile sous une apparence d'humilité et d'objectivité scientifique que pour mieux triompher en faisant de Dieu, principe suprême et immédiat de l'être et de la connaissance, le dérivé de la matière soit dans l'ordre de la connaissance soit même dans l'ordre de l'être. Oui, le métaphysique est avant tout vie ; il demeure, envers et contre tout, l'expression du cœur humain dans ses rapports à Dieu. C'est pourquoi, serré de près dans ses significations premières, poursuivi jusque dans sa logique de l'être, un système philosophique se juge ultimement à la lumière de la Parole divine dont le glaive à deux tranchants discerne les intentions de la concupiscence de celles de la nature pour les amener expressément à la louange ou au blasphème.

Néanmoins, certains théologiens ont cru bien faire d'en appeler à l'aristotélisme pour justifier cette priorité accordée à l'ordre des corps, priorité qui renforcerait notre sens de la transcendance divine. Reprenant la célèbre formule selon laquelle le Nous en acte touche le monde sans en être touché, ils n'ont gardé, de la doctrine de l'illumination, que sa signification métaphysique. A l'omniprésence divine dans l'ordre de l'être répondrait son absence dans l'ordre de la psychologie, de notre vie consciente et de notre savoir proprement scientifique. C'est donc la logique de l'immanence qui est évacuée d'emblée au point de vue épistémologique, puisque la signification de la présence créatrice est exclue de l'intrinsèque intelligibilité de l'être créé. Ainsi, la Nature ne serait plus un livre de sagesse, l'écran immédiatement révélateur de la Présence et de son Nom, la médiatrice de la Vérité et le véhicule de notre connaissance adoratrice. La vérité de la créature, sa vérité formelle, s'interposerait premièrement tel un facteur de dissociation entre l'homme et son Dieu, de sorte que l'immédiateté de la présence créatrice et illuminatrice ne saurait se conjuguer, de notre point de vue, avec la réalité propre de la créature s'imposant immédiatement à notre connaissance. L'épistémologie, dès lors, devrait chercher son

14. PASCAL, *Pensées*, t. I, p. 286.

15. IDEM, p. 287.

équilibre dans une oscillation entre le singulier sensible et l'universel abstrait qui resteraient seuls comme ses principes premiers et immédiats. Entre le schéma atomiste où la répulsion des contraires ventile et juxtapose la multiplicité des substances selon la loi du hasard, et le schéma idéaliste qui déploie les significations conceptuelles selon la logique linéaire de l'implication des contradictoires, le philosophe chrétien devrait se frayer un chemin en passant par l'évidence du principe de causalité susceptible d'inverser la hiérarchie des principes de l'ordre intentionnel au bénéfice des principes de l'ordre réel. Rectifiant en un temps second les significations immédiates des données de la conscience, la causalité réalignerait notre psychologie tronquée sur la vérité absolue de la psychologie divine et de l'ordre de création. A la vérité formelle qui suit la ligne de l'être pour aboutir à l'universel abstrait s'ajouterait une vérité transcendantale qui serait celle de la cause, de la pure relation d'effet à cause donnée comme une signification extrinsèque à celle de l'être. Il s'ensuivrait que la voie négative prendrait une portée immédiate et absolue, puisque les mouvements d'ascension et de descente de notre connaissance ne pourraient plus discerner la coïncidence de leur principe suprême, c'est-à-dire ne pourraient plus épouser tant soit peu la logique de l'exitus et du redivus, qu'en laissant hors circuit tout principe véritablement signifiant pour nous. Située au-delà de l'être qui reste notre irréductible principe signifiant et notre grille décisive d'interprétation du réel, une telle cause ne parlerait pas notre langage et son témoignage nous resterait à jamais inaudible.

Comment en serait-il autrement, si l'idée même de cause transcendante n'inclut d'autre vérité que celle d'une efficience informelle ? Où emprunterions-nous un modèle valable d'interprétation de cette cause, puisque l'exemplarisme n'apparaît à son tour que comme une vérité dérivée, un produit de nos fonctions interprétatives, et non plus comme leur principe premier et immédiat ? Se surajoutant après coup à la vérité informelle de l'efficience, l'exemplarisme arrive trop tard pour que le témoignage que Dieu se rend à lui-même puisse se répercuter dans notre psychologie de façon consciente et intelligible, si bien que l'ordre du vestige et de l'image, c'est-à-dire de l'expression divine, vient orner aussi inutilement qu'aimablement un monde fermé sur lui-même et franchement hostile à une relativité qui menace son autonomie au lieu d'en être la source. Cosmologie et psychologie entretiennent avec la théodicée les rapports correspondant à son point de vue qui est manifestement celui de Sirius. Dans ces conditions, l'honnêteté demanderait que l'on démystifie la théodicée en faisant droit aux exigences de la critique : « On voit aisément que le principe de causalité ainsi compris répond bel et bien à la définition kantienne d'un principe synthétique a priori, et, ce qui est plus grave, d'un principe synthétique a priori dont la déduction objective, à partir de l'expérience, est déclarée d'avance impossible. Que répondre à un philosophe critique qui contesterait l'évidence objective d'un pareil principe, tout en en concédant peut-être la certitude subjective ? Lui montrera-t-on la nécessité objective d'une relation qui pourrait être négligée, voire niée, sans que l'exercice objectif de la pensée fût rendu par là logiquement impossible ?

Pour discerner les véritables évidences objectives d'ordre rationnel, possédons-nous d'autre pierre de touche que la « réduction à l'absurde » de leurs contradictoires ? »¹⁶ Si l'intelligence de l'être n'inclut pas immédiatement le rapport de causalité, et si celui-ci se surajoute au rapport de vérité dont dépend notre connaissance, en vertu de quel critère supérieur se porteraient-ils garants l'un de l'autre ? La réciprocité de ces deux rapports n'a de sens que si elle est donnée comme une coïncidence immédiate et donc que si elle apparaît comme le principe d'unité de l'acte connaissant. Que signifie un principe dans l'ordre ontologique, s'il ne se dessine au cœur même de la réalité affirmée, comme l'immédiate expression de son être et de sa nécessité ? Et que vaut la conception de ce principe, si elle n'éclôt au sein d'une conscience immédiate des lois de l'être saisies à même l'être et réfléchies à la lumière de sa nécessité absolue ?

La réduction à l'absurde ne saurait guère émouvoir le philosophe critique qui se demande, précisément, sur quel fondement repose notre intelligence de l'être et au nom de quelle insaisissable nécessité absolue elle nous impose ses interprétations. Car le concept ne devient l'instrument indispensable de notre connaissance que parce qu'il est déjà le résultat d'une interprétation du réel : « L'énoncé doit emprunter sa conformité à l'ouverture du comportement. Car ce n'est que par celle-ci que ce qui est manifeste peut devenir, d'une manière générale, la mesure directrice d'une appréhension adéquate. Mais le comportement ouvert lui-même doit se laisser guider par cette mesure. Cela signifie que le comportement doit accepter le don préalable de cette mesure directrice de toute appréhension. Ceci est inhérent à l'apérîté du comportement. Mais si c'est seulement par l'apérîté du comportement que la conformité (vérité) de l'énoncé devient possible, alors ce qui rend possible la conformité possède un droit plus originel d'être considéré comme l'essence de la vérité ».¹⁷ Si la cause transcendante ne laisse pas apparaître le dessein inhérent à son acte — et donc la vérité de son être — au principe de l'expérience originelle d'où dérive cette interprétation, il est vain de prétendre à la validité objective d'un raisonnement qui ne sera jamais qu'un dérivé de ce pouvoir d'interprétation, incapable donc d'en élaborer une théorie explicative qui soit autre chose qu'une pétition de principes. Si notre comportement abstracteur n'est pas guidé dans son mouvement ascensionnel par une inspiration dont il reçoit son modèle de construction et d'interprétation, il reste suspendu entre terre et ciel sans autre point d'appui que la contingence de l'être sensible et la relativité de ses principes subjectifs : « Mais il est impossible que Dieu soit jamais la fin, s'il n'est le principe. On dirige sa vue en haut, mais on s'appuie sur le sable : et la terre fondra, et on tombera en regardant le ciel ».¹⁸

16. MARECHAL, *Mélanges*, t. I, pp. 114-115.

17. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, trad. A.D.W. et W.B., p. 78, Vrin 1948.

18. PASCAL, *Pensées*, t. I, p. 239.

Certes, le matérialiste ne soulignera jamais trop la consistance du monde qui engage notre personne en investissant notre sensibilité, et il n'aura jamais fini de s'étonner devant la participation de l'homme à l'ordre macro-cosmique qui fait de lui une nature au sein de la nature, un micro-cosme reflétant le macro-cosme. Inversement, l'idéaliste n'insistera jamais assez sur l'irréductible dynamisme de la connaissance et de la certitude. Quel vertige, lorsque l'homme découvre que sa pensée mesure le monde davantage encore qu'elle n'est mesurée par celui-ci : « Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée je le comprends ».¹⁹ Cependant l'un et l'autre fourbissent les armes du sceptique qui a vu que la clé de l'antinomie se prend de la conjonction des ordres en raison d'un ordre supérieur, et non d'une priorité totale de l'un sur l'autre aboutissant à une résorption de l'un par l'autre. Kant demeure l'inoubliable témoin de cette contre-épreuve. Si notre pensée ne s'apparaît à elle-même mesurée par l'Être qui mesure le monde extérieur, le rapport entre le monde et notre pensée s'abîme dans la contradiction, et la certitude liée à un rapport de conformité relève de l'opinion : impression subjective ou projection objectivante, cela revient au même. L'absoluité du fait contingent et particulier ne suffit pas à fonder l'universalité de son énoncé, lequel, à son tour, s'avère impuissant à rendre compte de la richesse du fait. Le monde sensible impose effectivement ses mesures à la connaissance humaine qui, davantage encore, s'impose comme la mesure de la vérité du monde, mais notre esprit n'est pas plus la pleine mesure du monde que celui-ci n'est susceptible de fonder en droit l'universalité du moindre jugement d'existence. Du seul point de vue de l'immanence de l'homme au monde, la conjonction du concret et de l'intentionnel s'accomplit à la manière d'un fait brut et inexplicable en droit.

S'il fallait donc choisir entre la brutalité du fait et la spontanéité de la conscience, ne serait-il pas préférable de sauver l'homme en sauvant la conscience ? Plutôt que d'accentuer l'antinomie jusqu'à la contradiction, ne serait-il pas raisonnable de tracer la ligne démarquant nettement l'ordre intentionnel de l'ordre réel, en laissant à une conscience infinie le soin d'unir ce que notre conscience finie s'avère inapte à réunir ? Si les principes premiers de l'ordre intentionnel ne coïncident pas d'emblée avec ceux de l'ordre réel, il faut dresser un constat d'apparente absurdité, le meilleur parti que l'on en puisse tirer consistant à fermer la porte au sensualisme et à l'idéalisme en vertu même de l'antinomie, c'est-à-dire en mettant en lumière l'impuissance où nous sommes de réduire l'une par l'autre la réceptivité et la spontanéité de notre connaissance. Le philosophe critique ne prétend à rien d'autre qu'à témoigner de notre condition finie, sa modestie et son honnêteté lui interdisant de suivre le dogmatiste qui franchit témérairement les bornes de cette condition, surtout lorsque ce dernier semble ignorer jusqu'à la nature du problème épistémologique et se

19. IDEM, p. 142.

contente d'exposer sa théorie de l'abstraction pour expliquer comment la quiddité sensible devient un principe ontologique de notre acte cognitif, sans donc soupçonner, apparemment, que l'abstraction se présente déjà comme un redoutable pouvoir d'interprétation du réel. Car, le véritable philosophe critique ne songe même pas à mettre en doute la valeur de représentation de nos constructions mentales, puisqu'il reconnaît la réceptivité de la sensation comme une donnée fondamentale de la conscience ; il nie seulement, au nom même de la vérité transcendante, qu'une telle représentation puisse recevoir une interprétation valide dans l'ordre de l'être, de la raison absolue de l'être. Aussi n'est-ce pas sans motif qu'il parle de « chosisme » quand on lui propose ce type de réceptivité comme garantie première et fontale de notre pouvoir d'interprétation du réel.

Au fond, il est aussi ridicule de prétendre construire notre connaissance de Dieu que de prétendre construire Dieu lui-même, et la première prétention conduit tout droit à la seconde. Notre esprit aime à dominer son objet, il se complait à analyser les choses et les actes les plus explicitement présents à son attention habituelle et les mieux susceptibles d'entrer dans une définition d'où il peut tirer toutes sortes de conséquences *more geometrico*. Partant de ces évidences sur lesquelles nous avons largement prise, nous aimerions que notre science se soumette les principes mêmes de son savoir et se constitue juge et partie dans le procès de l'être et de la connaissance. Malheureusement — et heureusement, on ne démontre pas Dieu. On ne démontre pas plus son existence au terme d'un raisonnement qui devrait être admis par tout esprit droit, qu'on ne se le démontre à soi-même. Tout ce que l'homme peut faire, c'est d'indiquer aussi précisément et clairement que possible le mode selon lequel la Présence se manifeste, en explicitant l'expérience au sein de laquelle lui-même la discerne et la reconnaît : « Alors averti de revenir à moi, j'entrai dans l'intimité de mon cœur, et c'était vous mon guide ; je l'ai pu parce que « vous m'avez donné votre aide ». J'y entrai et je vis avec l'œil de mon âme, si trouble fût-il, au-dessus de l'œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable. Ce n'était pas cette lumière ordinaire qui est visible à toute chair, non plus qu'une lumière de même nature, mais qui eût semblé seulement plus puissante, avec un éclat bien plus vif, projetant sur toutes choses la force de ses rayons. Non, cette lumière n'était pas cela, elle était autre chose, tout autre chose. Elle n'était point au-dessus de mon esprit, comme l'huile se tient au-dessus de l'eau, comme le ciel se développe au-dessus de la terre. Elle était au-dessus de moi, parce qu'elle m'a créé ; j'étais au-dessous d'elle, parce que j'ai été créé par elle. Celui qui connaît la vérité, la connaît, et celui qui la connaît, connaît l'éternité. C'est l'amour qui la connaît ». ²⁰ C'est l'amour qui recueille en esprit de fidélité le témoignage de la Parole créatrice, témoignage qui porte sur la vérité des créatures parce qu'il porte sur la Vérité même de l'être divin : « Et vous m'avez crié de

20. S. AUGUSTIN, *Confessions*, L.VII, éd. P.d.L., t. I, pp. 161-162.

loin : « Mais c'est moi qui suis Celui qui suis ! » Et j'ai entendu cela comme on entend avec le cœur, et je n'avais plus de motif de douter, et j'eusse plutôt douté de ma vie que de l'existence de la vérité « rendue visible à l'intelligence à travers la création ». ²¹

L'agnostique témoigne donc d'une fidélité plus fine à l'esprit de la métaphysique en refusant de faire intervenir la cause transcendante après coup et comme le *deus ex machina* de l'épistémologie. Il rappelle au chrétien qu'il faut l'épaisseur du matérialisme pour transformer le vestige en modèle, quelle inintelligence radicale de l'être et de l'ordre universel recouvre le dualisme consacrant l'opposition de l'ordre de la connaissance à l'ordre réel, et combien dérisoire apparaît le projet de reconstruire l'ordre réel jusqu'en son principe suprême à partir d'une vérité devenue relative parce que tronquée. Il rappelle finalement qu'un tel dualisme canonise l'ordre de la concupiscence où l'impatience du désir et l'orgueil de la conquête se substituent à la patience de l'amour et à l'humilité de la vérité : « Aux formes sur lesquelles mes yeux avaient l'habitude de se promener, correspondaient les images parmi lesquelles se mouvait mon esprit ; je ne voyais pas que cette activité intellectuelle, grâce à laquelle je formais ces images mêmes, était d'une tout autre nature qu'elles, et cependant si elle n'eût été elle-même quelque chose de grand, elle n'aurait pu les former ». ²² Ce qui est vrai du phantasme n'est pas moins vrai, dans le cas présent, du concept et du raisonnement qui ne nous reconduiraient jamais à la Vérité ou Raison de l'ordre réel si celle-ci ne se présentait à notre pensée comme son objet aussi bien que comme son principe, autrement dit si elle ne se présentait comme son objet fontal. Conscient de l'impuissance du concept et de nos catégories ou principes réduits à eux-mêmes, le philosophe critique témoigne encore de l'omniprésence de la vérité : « Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le pyrrhonisme ». ²³ Incapable de rendre compte de cette idée qui l'anime, du moins la respecte-t-il en évitant de céder à nos penchants idolâtres : « Notre esprit, il est vrai, a une tendance malheureuse à ériger les objets créés, une fois qu'ils ont passé le seuil de l'existence, en autant de petits absolus, subsistant en eux-mêmes : en réalité pourtant, leur indigence ontologique et leur exigence d'un principe d'être sont aussi radicales au second moment de leur existence qu'au premier ». ²⁴ Affirmer Dieu en un temps second et sur la base d'une affirmation première portant totalement sur son objet sensible, c'est faire de celui-ci l'objet fontal de toutes vérités, y compris de la vérité divine, c'est lui attribuer les caractéristiques propres à la vérité divine puisque c'est y chercher le critère absolu de notre connaissance. Admettre, par contre, l'essentielle relativité de nos connaissances et notre

21. Ibidem.

22. IDEM, p. 146.

23. PASCAL, *Pensées*, t. I, p. 146.

24. MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V, p. 253.

impuissance à rejoindre leur portée absolue, c'est reconnaître l'essentielle relativité de ses objets et de nos fonctions intellectuelles, c'est, du moins, savoir distinguer le relatif de l'absolu, le contingent du nécessaire : « La relation constitutive de chaque être créé, tant comme essence que comme existence, le rapporte à l'être divin immédiatement et non point par l'intermédiaire d'agents créateurs subordonnés. La raison en est très simple : l'être créé, ne possédant pas l'être en propre, ne saurait en devenir une source, même extensivement ou intensivement limitée ».²⁵ La transcendence divine elle-même, sinon, ne serait plus qu'un mot vide de sens : si le principe parfaitement transcendant n'est pas de ce fait le principe le plus actuel et donc l'être le plus immédiat, qu'en reste-t-il ? La logique de la transcendence implique la logique de l'immanence : « Relation constitutive de la créature dans sa totalité ; relation immédiate de chaque être créé au Créateur ; relation qui n'entraîne, en se multipliant, aucun partage ni aucune diminution de son terme supérieur ; la relation analogique, que nous étudions, ne pouvait s'exprimer — ontologiquement — qu'en termes de causalité *absolument transcendante* ».²⁶ Si donc l'être créé est le seul objet qui nous soit directement accessible, et si, contradictoirement, il faut entendre par là que l'être créateur ne se présente pas comme l'objet immédiat de notre intelligence, à tout le moins cette contradiction doit-elle se transcrire en termes d'absence et forcer notre connaissance à se replier sur une raison qui ne saurait, sans ridicule, se prendre pour une raison d'être, pour une raison absolue. Bref, si la cause transcendante ne se présente ni ne s'exprime positivement par et dans cette relation, il est aussi abusif de prétendre construire une ontologie qui poserait le fondement de l'épistémologie, que contradictoire d'attendre d'une semblable épistémologie qu'elle dévoile et garantisse la vérité de son fondement.

Pour autant, il s'en faut que le criticisme renouvelle la problématique « chosiste », puisque, s'il en souligne les limites, il n'en conserve pas moins son postulat en accordant à l'objet abstrait — ou à ses équivalents — la priorité dans l'ordre de la connaissance. Une connaissance réglée essentiellement sur ce type d'objet ne peut évidemment se tourner vers la voie réflexive ou contuitive sans se dérégler du même coup. Elle doit donc se contenter d'un constructivisme dont le type d'objectivité reste celui de la conscience extravertie, et dont la logique s'inspire du principe d'identité considéré dans sa relation à l'ordre quantitatif. Le criticisme consacre, lui aussi, l'antinomie de l'être et de l'esprit. Il préserve le sens de la transcendence et de l'essentielle relativité de la création, mais il ne reconquiert ni le sens de l'intériorité objective ni, conséquemment, celui de l'intériorité et de l'expressivité de l'être.

Il est exact et par trop évident que l'esprit humain ne passe à l'acte et ne devient conscient de soi qu'en se réfléchissant dans le monde

25. IDEM, p. 254.

26. IDEM, p. 255.

extérieur et en le reflétant en lui-même, mais une telle réflexion se cantonne bien en-deçà d'une conscience raisonnable si elle ne trouve pas en elle-même l'objet susceptible de l'ouvrir à la mesure de l'être universel : « Si nous n'avions, en fait d'opération intellectuelle, que l'appréhension de l'essence, nous serions doués seulement d'une sorte de sensibilité supérieure, et nous ne serions pas libres, non plus que l'animal ; car, ainsi que ce dernier, nous ne ferions qu'éprouver, et ne pourrions donc être maîtres ». ²⁷ Le philosophe chrétien ne peut réduire la connaissance ni à un décalque du monde sensible, à un processus de dématérialisation et d'assimilation de ses formes, ni à un constructivisme qui ne privilégie la forme de l'esprit que pour mieux l'aveugler à la réalité de l'être. Il poussera donc la dialectique de l'acte et de la puissance au delà de l'antinomie de la matière et de la forme en faisant du jugement le lieu par excellence de la manifestation de l'être : « La vérité n'est pas, directement, un rapport de nous aux choses : c'est un rapport de nous à nous, en correspondance d'équation avec les choses. Le sujet de la vérité, c'est le jugement, et le jugement est tout entier en nous, au lieu que l'appréhension simple a l'un de ses termes en nous, l'autre au dehors. La relation *vérité* est donc une relation purement intérieure ». ²⁸ La dialectique de l'acte et de la puissance se prête à ces renversements de priorité puisque, cherchant à rendre compte du continu et du discontinu, elle ne maintient la discontinuité des instances qu'en les immobilisant dans une négation réciproque et n'obtient la continuité qu'en absorbant l'instance intérieure dans l'identité formelle de l'instance supérieure. Ainsi, du point de vue de la vérité, l'objectivation absolue de l'être s'oppose à l'objet réel comme l'acte à la puissance : « L'être que nous posons quand nous disons : cela *est*, ce n'est pas l'être réel, c'est un être de raison, un lien de concepts, une copule subjective ». ²⁹ Conformément au mécanisme mis en place par la dialectique, il y a rupture entre le concret et sa vérité en acte selon qu'est signifiée la discontinuité des ordres, et il y a absorption de l'intelligibilité du concret dans la vérité en acte selon qu'est signifiée la continuité : « Il suit de là que dans la formule *veritas est adequatio intellectus et rei*, de même qu'il faut entendre par *intellectus* l'intellect en acte du jugement, ainsi il faut entendre par *chose* le connu non en tant que *chose en soi*, mais comme cohérent à lui-même sous les deux formes qu'on en exprime ; donc en tant que *chose en nous*. C'est proprement cette cohérence « objective », c'est-à-dire relative à ce qui est objectivé en nous (*secundum quod obijcitur intellectui*), qui est la vérité. Le jugement en est l'expression ; la réalité extérieure en est seulement le fondement ». ³⁰ Entre le rapport de vérité et son fondement en réalité, le fossé demeure béant. Il faut à nouveau recourir à l'inversion dialectique des points de vue pour

27. SERTILLANGES, S. Thomas d'Aquin, t. II, p. 182.

28. Ibidem.

29. IDEM, p. 182-193.

30. Ibidem.

éviter cette fois l'idéalisme impliqué par les propriétés d'un tel être de raison. Il faut que la conversion ad phantasmata opère la synthèse au sein d'un rapport de causalité dont le terme réel est l'objet sensible et dont le fondement en vérité a été préalablement instauré par le concept.

La connaissance se présente alors comme un au-delà du réel et de la vérité, selon un raccordement artificiel des points de vue ou des instances, c'est-à-dire sans pouvoir s'inscrire à l'intérieur de l'unité essentielle de l'être réel et de sa vérité. Car, faute de se définir immédiatement et positivement en raison de la relation de création, le mouvement dialectique se contente de juxtaposer des points de vue absolus sans jamais trouver leur harmonie et leur unité réelles. Il mime de l'extérieur cette harmonie essentielle, mais n'y communique pas. Il esquive les problèmes plutôt qu'il n'y pénètre, et il ne réduit l'antinomie qu'en apparence, au prix d'une perpétuelle oscillation entre le sensualisme et l'idéalisme : « La *veritas* comme *adequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garantit la *veritas* comme *adequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. *Veritas* signifie partout et essentiellement la *convenientia*, la concordance des étants entre eux, laquelle se fonde sur la concordance des créatures avec le créateur, « harmonie » (Stimmen) déterminée donc par l'ordre de la création. — Mais cet ordre, détaché de toute idée de création, peut aussi être représenté de manière indéterminée et générale comme l'ordre du monde. Au lieu de l'ordre de la création conçu théologiquement, surgit l'ordination possible de tous les objets par l'esprit qui, comme *mathesis universalis* (Weltvernunft), se donne sa loi à lui-même et postule ainsi l'intelligibilité immédiate des démarches qui constitue son procès (ce que l'on considère comme « logique »). Il n'est plus nécessaire alors de justifier spécialement que l'essence de la vérité du jugement réside dans la conformité de l'énoncé. Même là où l'on s'efforce avec un remarquable insuccès d'expliquer comment cette conformité peut s'établir, on la présuppose déjà comme l'essence de la vérité. Pareillement la vérité de la chose signifie-t-elle toujours l'accord de la chose donnée avec son concept essentiel tel que « l'esprit » le conçoit. Ainsi naît l'apparence que cette conception de l'essence de la vérité est indépendante de l'interprétation relative à l'essence de l'être de tout étant ; cette dernière inclut pourtant nécessairement une interprétation correspondante touchant l'essence de l'homme comme porteur et réalisateur de l'*intellectus* ». ³¹

Accepter, avec la philosophie du sens commun, le rapport au monde sensible comme point de départ et critère absolu d'une métaphysique de la connaissance, c'est s'interdire l'accès à une réflexion proprement spirituelle en donnant comme contradictoire la présence de l'esprit à soi-même et au monde puisque cette présence est, par principe, dépourvue de fondement immédiat. Il est vrai que ce type de présence ne

31. HEIDEGGER, idem pp. 71-72.

se prête guère à une démonstration. Même la démonstration par l'absurde et le grossissement des antinomies ne communiquent l'intelligence des principes qu'en invitant l'esprit à se retourner vers eux dans un effort pénible : « On les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit ; on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes ». ³² Ainsi l'évidence du monde sensible, médiatisée par l'abstraction et la représentation, renvoie-t-elle à une intelligence pré-conceptuelle de l'être comme à une évidence moins accessible et cependant plus fondamentale car elle détient la clé de nos interprétations dans le registre de l'être en imposant son dessein à nos comportements abstraiteurs : « Pourtant, qu'on les interprète comme anté-prédicatifs ou comme prédicatifs, ces comportements seraient incapables de nous rendre l'existant accessible en lui-même, si la révélation qu'ils provoquent n'était d'ores et déjà illuminée toujours et guidée par une compréhension de la structure de son être : essence (*quid*) et modalité (*quomodo*). C'est seulement parce que l'être est dévoilé qu'il devient possible à l'existant de se manifester. Ce dévoilement entendu comme vérité sur l'être, tel est ce que nous désignons du nom de *vérité ontologique*. Sans doute les termes d'« ontologie » et d'« ontologique » recèlent bien des équivoques, à tel point que l'authentique problème d'une ontologie reste précisément caché. Discours (*logos*) de l'existant (*on*) veut dire : l'acte de poser une demande (*légein*) à l'existant en tant qu'existant, mais en même temps cela désigne ce *au sujet de quoi* l'existant subit une demande (*légomenon*). Mais poser une demande à quelque chose *en tant que* telle ou telle chose, cela ne veut pas dire encore nécessairement que l'on *conçoive dans son essence* la chose à laquelle une demande est ainsi posée. La *compréhension* de l'être, celle qui éclaire et qui guide en la précédant toute relation avec l'existant (*logos* en un sens très large), ne signifie elle-même ni que l'on saisisse l'être comme tel, ni même que l'on forme un concept de ce qui est ainsi saisi (*logos* en son sens le plus précis, concept « ontologique »). A cette intelligence de l'être qui n'est pas encore arrivée au rang de concept, nous donnons donc le nom de pré-ontologique, ou même celui de compréhension ontologique, mais en un sens plus large. Former un concept de l'être, cela suppose que l'intelligence de l'être se soit elle-même élaborée et qu'elle ait pris expressément pour thème et pour problème l'être qui en elle est déjà compris, esquissé en un projet général et dévoilé d'une façon ou d'une autre. Entre une compréhension pré-ontologique de l'être et une problématique expressément formulée de l'être, il y a de multiples degrés ». ³³

Il n'est pas faux de dire : connaître, c'est être l'objet connu selon sa forme participable ; il est même possible d'entendre une formule aussi intrépide que celle-ci : la connaissance est l'acte commun du connu

32. PASCAL, P. t. I, p. 14.

33. HEIDEGGER, Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou raison. in *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. H. Corbin, pp. 56-57, NRF. 1951.

et du connaissant ; mais une telle identité, si immatérielle et translucide qu'on la suppose, laisse intact le problème de l'intentionnalité. Une connaissance qui procéderait exclusivement par voie d'assimilation resterait à un type d'explication biologique et d'une biologie qui ignorerait que l'assimilation implique la fonction d'identification. La connaissance humaine n'est pas d'abord une identité, mais une identification ; elle se présente comme une réponse à la question que se pose l'esprit et s'inscrit donc en raison du sens essentiel à l'interrogation. La fonction d'assimilation est commandée, dirigée et orientée par le besoin essentiel de l'esprit qui cherche l'Être jusque dans ses œuvres : « Qu'est-ce donc que ce Dieu que j'aime ? J'ai interrogé la terre et elle m'a répondu : « Ce n'est pas moi ton Dieu ». Tout ce qui vit à sa surface m'a fait la même réponse. J'ai interrogé la mer et ses abîmes [...]. Alors j'ai dit à tous les êtres qui entourent les portes de mes sens : « Parlez-moi de mon Dieu puisque vous ne l'êtes point, dites-moi quelque chose de Lui ». Et ils m'ont crié de leur voix puissante : « C'est Lui qui nous a faits ». C'était par ma contemplation même que je les interrogeais, et leur réponse c'était leur beauté ».³⁴ La participation de l'esprit au monde sensible resterait ensevelie dans le silence de l'inconscience si elle ne s'accomplissait dans un acte de discernement, à moins qu'inversement la participation de la forme sensible à l'immatérialité de l'esprit ne supprime la possibilité même de la question, du doute et de l'erreur : une connaissance exclusivement modelée sur le type de l'identité formelle n'évite le sommeil du végétal que pour en appeler à un mode d'auto-transparence proprement divin. Certes, il y a bien des clivages et des instances dans le champ de notre vie consciente ; de l'intelligence pré-conceptuelle de l'être ou de sa conscience implicite au dialogue d'un saint Augustin avec le monde et avec lui-même, il y a toute la distance qui sépare une conscience embryonnaire d'une conscience adulte. Néanmoins, la possibilité d'un tel dialogue implique une véritable conscience pré-conceptuelle dont la signification germinale transparait à travers la question que nous adressons à l'être : « Car le moi ne peut se poser autrement qu'en posant le tout de l'être, de telle sorte que ce tout de l'être est non pas postérieur à la question du moi par lui-même, mais supposé et impliqué par elle comme la condition de sa propre possibilité. C'est une présence à laquelle je participe ; et même on peut dire que je découvre la présence toute pure, qui est la présence de l'être au moi, avant de découvrir la présence subjective, qui est la présence du moi à l'être. Celle-ci apparaît comme étant un effet de la réflexion ; c'est elle qui me permettra de pénétrer dans l'intimité même de cet être qui n'était d'abord pour moi que l'immensité d'une chose ».³⁵ Provoquée et actualisée par la présence du monde sensible, notre attention à l'être s'éveille par et dans notre présence à nous-mêmes et comme l'écho affaibli du témoignage que Dieu se rend à lui-même en appelant notre esprit à la vie consciente. C'est la nature sensible qui

34. S. AUGUSTIN, Conf., t. II, p. 246.

35. LAVELLE, de l'Être, p. 12, Aubier, 1947.

nous rend visible et exprimable la vérité de l'être, mais c'est notre esprit qui la discerne et se l'exprime en s'exprimant par le moyen de son rapport à la nature sensible.



On ne saurait imposer telle ou telle systématisation de l'illumination au nom de la foi. Mais il paraît encore plus difficile d'exclure son interprétation spiritualiste au nom de cette même foi, car, outre ses titres de haute et vieille noblesse chrétienne, avant même qu'elle soit confrontée à la menace de l'ontologisme, une expérience désormais séculaire nous apprend que son exclusion conduit logiquement au scepticisme ou à l'athéisme : « Supposons, avec Kant, que l'objet d'expérience puisse être intelligiblement représenté sans que, dans l'implicite au moins de notre acte aperceptif, l'intelligibilité de cet objet se fonde sur une relation à l'Être absolu. Que s'ensuivrait-il ? Qu'il ne saurait y avoir de contradiction logique entre penser cet objet *en lui-même* et nier une relation qui viendrait *s'ajouter* à lui, sans le constituer aucunement dans notre pensée. Comment alors démontrer la dépendance de l'objet d'expérience par rapport à l'Être absolu ? ». ³⁶ Sans un minimum d'impact psychologique et, faudrait-il ajouter, immédiatement conscient, la doctrine de l'illumination reste lettre morte, première victime d'un fidéisme larvaire dont il est trop aisé de constater présentement les ravages. La pensée chrétienne, quelle que soit l'école à laquelle elle se rattache, possède la certitude et devrait conserver l'évidence claire de la réalité du monde sensible, de la spiritualité du sujet connaissant et de la pensée créatrice de Dieu, Cause suprême et immédiate. Elle ne peut s'infléchir sérieusement et systématiquement vers les extrêmes sans contredire sa foi et sans menacer sa propre cohérence. Dans ces conditions, qui sont celles de l'expérience intégrale du philosophe chrétien, arguer d'une réelle difficulté d'interprétation technique pour ignorer ou rejeter jusqu'au fait de l'illumination en cherchant ailleurs le principe fontal de la connaissance, n'est-ce pas déjà substituer l'esprit de système à la fidélité aux données de l'expérience ? Est-ce au nom de l'expérience ou bien d'une orientation philosophique préconçue qu'est menée l'enquête scientifique ? Toute lecture d'un fait suppose un modèle d'interprétation, mais lorsque ce modèle mutile la signification essentielle du fait, c'est le modèle qui demande à être critiqué.

Et que dire des maîtres chrétiens qui ont tiré les conséquences extrêmes de ce rejet et posent au principe de la civilisation un humanisme neutre, c'est-à-dire athée ou panthéistique selon que leur dialectique est d'inspiration matérialiste ou idéaliste : « Se vantant d'être sages, ils sont devenus fous ; et ils ont échangé la majesté du Dieu incorruptible pour des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles ». ³⁷ Car, quelles que soient les difficultés d'une formulation « scientifique » de notre connaissance

36. MARECHAL, Mélanges, t. I, p. 114.

37. Romains, I, 23.

naturelle de Dieu, matérialisme, idéalisme et agnosticisme n'en demeurent pas moins une erreur contre nature, une violence inouïe faite à Dieu et à la création, une faute de soi pire que le parricide, le principe et le prototype de toutes les perversions de l'esprit et du corps : « Aussi Dieu les a-t-il livrés, au milieu des convoitises de leurs cœurs, à l'impureté, en sorte qu'ils déshonorent entre eux leurs propres corps, eux qui ont échangé le Dieu véritable pour le mensonge, et qui ont adoré et servi la créature de préférence au Créateur, lequel est béni éternellement. Amen ! ».³⁸ Quel effroyable engrenage peut conduire un penseur chrétien à la folie d'appeler bien ce que Dieu exècre comme un mal intrinsèque ? Ils ont osé établir en norme de notre nature ce qui en est l'essentielle corruption aux yeux de Dieu : « Insensés par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu, et qui n'ont pas su, par les biens visibles, s'élever à la connaissance de Celui qui est ; ni, par la considération de ses œuvres, reconnaître l'Ouvrier ».³⁹ La création elle-même fait écho à la protestation divine, car elle ne s'interpose entre l'esprit et son Dieu qu'en se proposant comme une fidèle messagère : « Si, charmés de leur beauté, ils ont pris ces créatures pour des dieux, qu'ils sachent combien le Seigneur l'emporte sur elles ; car c'est l'Auteur même de la beauté qui a fait toutes ces choses. Et s'ils en admiraient la puissance et les effets, qu'ils comprennent combien est plus puissant celui qui les a faites. Car la grandeur et la beauté des créatures fait connaître par analogie Celui qui en est le Créateur ».⁴⁰ Notre Dieu est un Dieu caché et il ne se laisse trouver que par qui le cherche, mais sa présence est si manifeste qu'elle condamne celui qui ne le cherche pas : « D'autre part, ils ne sont pas non plus excusables ; car, s'ils ont acquis assez de science pour chercher à connaître les lois du monde, comment n'en ont-ils pas connu plus facilement le Seigneur ? ».⁴¹

Oui, le métaphysique est avant tout vie, vie de l'esprit et sens de la vie du corps. Et sa négation, loin de rester un thème pour clercs ratiocineurs, s'en prend haineusement à la vie jusque dans l'ordre des corps. Trompeur trompé, celui qui tient sa science pour la mesure du monde et n'hésite pas à révoquer en doute la parole de Dieu en vertu de son savoir. Humaniste fielleux, celui qui se régale au « spectacle inégalable de l'orgueil humain ». Suppôts de l'Homicide et du Menteur, ces hommes qui citent Dieu et son Verbe au tribunal de leur inhumaine justice et de leur vérité tronquée ; faussaires de l'être et de la connaissance, ceux qui poursuivent le procès de Jésus, soit à la façon de Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? », soit à la façon des scribes interprétant les Écritures à leur convenance, soit à la façon d'une autorité pharisaïque par trop soucieuse de ses intérêts politiques pour tolérer la vérité intégrale : « Mais d'où vient que « la vérité engendre la haine » ?

38. Id. 24 sq.

39. Sagesse, XIII, 1.

40. Id. 2 sq.

41. Ibidem.

D'où vient qu'ils voient un ennemi dans l'homme qui l'annonce en votre nom, alors qu'on aime la vie heureuse qui n'est que la joie de la vérité ? C'est que la vérité est tant aimée que ceux qui aiment autre chose qu'elle veulent que ce qu'ils aiment soit la vérité ; et comme ils n'admettent pas qu'ils se trompent, ils n'admettent pas non plus qu'on leur démontre leur erreur. Voilà pourquoi ils haïssent la vérité, par amour de ce qu'ils prennent pour la vérité. Ils en aiment la lumière ; ils en détestent les reproches ; voulant, sans être trompés, tromper eux-mêmes, ils l'aiment quand elle se décèle, ils la haïssent quand elle les décèle. Et la sanction qu'elle leur inflige est celle-ci : ils ne veulent pas être dévoilés par elle, elle les dévoile tout de même, et reste pour eux voilée ».⁴²

RAPPORT DE VERITE ET REALITE

Nous n'abordons à la connaissance de Dieu qu'en passant par la connaissance de la créature, mais nous ne pouvons nous donner celle-ci sans recevoir celle-là au moins implicitement. La créature conduit à Dieu plus qu'à toute autre chose et désigne son Créateur plus qu'elle ne se désigne elle-même puisqu'elle le désigne selon tout elle-même, selon tout son être et toute sa réalité. L'ordre de nature veut que nous allions de la créature à Dieu, mais la nature ne serait pas un ordre si elle ne s'ordonnait et n'ordonnait notre vie consciente premièrement à la connaissance et à la louange de Dieu.

Sur ce point du moins, Malebranche inscrit sa méditation dans le droit fil de la tradition chrétienne et augustinienne : « Enfin il n'est pas possible que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions que lui-même ; c'est une notion commune à tout homme capable de quelque réflexion, et l'Écriture sainte ne permet pas d'en douter. Il est donc nécessaire que non seulement notre amour naturel, je veux dire le mouvement qu'il produit dans notre esprit, tende vers lui, mais encore que la connaissance et que la lumière qu'il lui donne nous fassent connaître quelque chose qui soit en lui ; car tout ce qui vient de Dieu ne peut être que pour Dieu ».⁴³ Un ordre de connaissance où la créature s'arrogerait une priorité de fait et de droit serait un non-sens et une perversion. Un non-sens, car la connaissance intellectuelle s'accomplit par mode d'être et n'accède à l'ordre de l'être, de la raison d'être, qu'en accédant à la relation transcendante, c'est-à-dire au fondement de la créature en Dieu comme à la mesure immédiate de sa réalité ; une perversion, car l'objet premier de notre conscience ne peut qu'être sa mesure définitive et son objet fontal, le principe et la norme de toutes nos autres connaissances, en sorte qu'octroyer ce rôle à la créature c'est en faire le dieu de notre esprit et de notre cœur : « Si

42. Confessions, t. II, p. 266.

43. MALEBRANCHE, De la recherche de la vérité, éd. G. Lewis, t. I, p. 251, Vrin 1946.

Dieu faisait un esprit et lui donnait pour idée, ou pour l'objet immédiat de sa connaissance le soleil, Dieu ferait, ce semble, cet esprit et l'idée de cet esprit pour le soleil et non pas pour lui. Dieu ne peut donc faire un esprit pour connaître ses ouvrages, si ce n'est que cet esprit voie en quelque façon Dieu en voyant ses ouvrages. De sorte que l'on peut dire que si nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous ne verrions aucune chose». ⁴⁴ On pourrait dire, se laissant aller à une formule grandiloquente mais rigoureusement exacte, que l'ordre de nature est immédiatement théocentrique ou qu'il n'est pas, et qu'il ne peut l'être en droit sans l'être en fait. Nous ne pouvons naturellement remonter des créatures à Dieu que par la voie de la causalité, mais nous n'empruntons cette voie que parce que nous en discernons immédiatement le terme, la créature témoignant de la réalité de sa Cause parce que celle-ci témoigne de sa propre Vérité en témoignant de la vérité de sa créature.

Nous n'intelligons le monde du devenir et de la finitude, comme tel et en lui-même, qu'en référence immédiate à une norme fixe et absolue, c'est-à-dire échappant radicalement au flux de la contingence tout en lui assignant son sens —, en même temps qu'infinie, c'est-à-dire débordant et dominant de sa plénitude toutes les significations partielles et indéfinies dont elle est la condition de possibilité et de réalisation. Si cette mesure transcendante était elle-même finie, elle ne saurait assurer la raison du devenir qui resterait contradictoire dans son indéfini développement ; si cette mesure enveloppante et signifiante n'était fixe et transcendante, elle varierait et perdrait sa raison de norme. Nous ne pénétrons la logique interne de l'être fini qu'en puisant à la logique de l'Être infini où la compréhension égale l'extension qui s'identifie elle-même à la compréhension. Nous ne comprenons l'extériorité que par l'intériorité de même que nous ne comprenons la succession que par la simultanéité, l'absence par la présence et le possible par le réel ou acte, parce que nous n'intelligons l'être que par l'idée, l'idée comme une pensée et la pensée comme intérieure à un esprit, à une conscience universelle, à une présence immédiate de l'Être à soi-même : « Et je portais mon regard vers les choses qui sont au-dessous de vous et je reconnus que ni elles ne *sont* absolument, ni elles ne *sont* pas absolument. Elles *sont*, puisqu'elles viennent de vous ; elles ne *sont* pas, puisqu'elles ne sont pas ce que vous êtes. Car cela *est* qui demeure immuablement. « Ce qui est bon pour moi, c'est de m'attacher à Dieu », car, si je ne demeure en lui, je ne pourrai non plus demeurer en moi-même. Mais lui « demeure en soi-même et renouvelle tout », et « vous êtes mon Seigneur, puisque vous n'avez pas besoin de mes biens ». ⁴⁵

Nous ne discernons l'être extériorisé et successif comme réel, c'est-à-dire comme étant pour nous une source d'intelligibilité jusque dans son devenir, qu'en l'appréhendant dans sa présence à lui-même à travers

44. IDEM, pp. 251-252.

45. Confessions, t. I, p. 162.

et par delà l'extériorité et la succession ; et nous ne l'appréhendons ainsi que par la présence de ce que l'on a dénommé, d'un mot devenu ambigu, son « Idée », idée qui resterait impuissante à fonder la vérité et à rendre raison de l'unité propres à l'être fini si elle ne signifiait la pensée et la vérité de l'Être dans la plénitude de sa présence à soi-même : « Et cherchant sur quoi je me fondais pour apprécier la beauté des corps, soit célestes, soit terrestres, et ce qui me rendait capable de jugements équitables sur ces choses muables, quand je disais : « Ceci doit être ainsi, cela ne doit pas être ainsi », cherchant, dis-je, sur quoi je me fondais pour juger quand je jugeais de la sorte, j'avais découvert l'éternité immuable et véritable de la vérité, au-dessus de mon esprit changeant ».46 L'intelligibilité de la créature s'offre à nous comme le miroir de la parfaite réciprocité de l'Être et de l'Esprit en nous renvoyant à la Vérité de l'Être comme à son principe radical et immédiat de discernement et d'identification.

Ainsi, nous ne pouvons pénétrer la réalité de l'être contingent sans le discerner selon sa vérité, et nous ne pouvons le discerner en vérité sans en référer nous-mêmes à la Raison nécessaire qui s'en porte garante. Autrement dit, nous ne distinguons l'être fini selon son irréductible unité que dans le même acte par lequel notre esprit discerne le Modèle de tout être actuel ou possible. La vérité de l'être fini et successif s'impose à nous comme une relation de conformité de la copie au modèle ; elle suppose que la vérité de notre jugement repose elle-même sur la conscience de cette conformité et implique aussi immédiatement la conscience du Modèle que celle de la copie : « C'est ainsi que, par degrés, je montai des corps à l'âme qui sent par l'intermédiaire du corps, et de là, à cette force intérieure à laquelle les sens corporels communiquent les perceptions extérieures et qui marque la limite de l'intelligence des animaux ; et de là encore à cette puissance rationnelle, au jugement de laquelle est soumis ce que les sens corporels ont perçu. Mais cette puissance elle-même, se reconnaissant en moi sujette au changement, s'éleva à l'intelligence d'elle-même ; elle entraîna ma pensée loin de la tyrannie de l'habitude, elle se déroba à l'essaim des fantômes avec leurs suggestions contradictoires, pour découvrir de quelle lumière elle était inondée quand elle clamait sans aucune hésitation que l'immuable doit être préféré au muable ; et d'où lui venait sa connaissance de l'immuable même, car si elle ne l'eût connu en quelque manière, elle ne l'eût pas préféré avec certitude au muable. Elle parvint enfin, dans l'éclair d'un regard frémissant à l'Être lui-même ».47



Il s'en faut toutefois de beaucoup que cet itinéraire de l'esprit *vers* Dieu soit, au sens fort du terme, un itinéraire de l'esprit *en* Dieu, une vision du monde en Dieu, dans les Idées divines. Ce n'est pas sans motif

46. IDEM, p. 166.

47. Id. p. 167.

que Gabriel Marcel préfère parler d'une intuition aveuglée et réagit contre une systématisation qui en ferait un décalque de l'intuition créatrice : « Mais lorsqu'on s'abandonne à la tentation du systématique, ne s'expose-t-on pas le plus souvent à oublier qu'une philosophie digne de ce nom n'est pas possible sans un approfondissement de notre condition d'êtres existants et pensants, et que nous sommes tenus précisément de nous demander si cette condition autorise l'acte par lequel le métaphysicien « prétend se transporter au cœur de l'être ou retrouver l'acte primitif dont dépendent à la fois mon être propre et l'être du monde » (Lavelle, de l'Acte, art. I) ? Quant à moi je demeure convaincu que le transcendant ne peut en aucune manière être assimilé à un point de vue où nous pourrions nous placer en imagination. Or, les mots « se transporter » et « retrouver » n'ont pas de sens s'ils ne se réfèrent à une opération de ce type, quelque intelligible que soit le plan sur lequel elle s'effectue. Aucune démarche ne me semble plus importante que celle par laquelle je reconnais que je ne puis sans contradiction penser l'absolu comme un observatoire central d'où l'univers serait contemplé dans sa totalité, au lieu d'être appréhendé d'une façon partielle et latérale, comme il l'est par chacun de nous. Car je ne puis concevoir l'existence d'un semblable observatoire sans m'y installer en quelque sorte idéalement ; c'est donc de cette notion elle-même que je suis tenu de dénoncer le caractère contradictoire ». ⁴⁸

C'est comme raison absolue de l'être relatif que nous discernons la présence de l'Être transcendant ; en ce sens, on peut dire que l'Être ne nous est pas donné si ce n'est comme le principe ou l'horizon de l'être et de la connaissance. Il faut donc bien maintenir que notre conscience de l'Être est la médiatrice de toutes nos connaissances : « En cette plénitude absolue, que nous avons la certitude de ne point posséder, nous sommes certains aussi (au moins de façon implicite et toujours réelle) que nous n'aurions pas le sentiment de nos déficiences sans la présence et la perception confuse de cette pure lumière éclairant toute intelligence ». ⁴⁹ Mais il faut également reconnaître que notre acte cognitif passe par la médiation de l'être fini et s'en trouve décisivement lié à l'immanence d'un point de vue qui l'empêche d'épouser purement et simplement celui de l'Être. L'expérience nous enseigne que nous ne tirons pas notre connaissance de l'être fini d'une connaissance préalable de l'Être infini, mais qu'au contraire nous induisons ou inférons la réalité du Principe premier et nécessaire à partir de l'être contingent qui s'impose immédiatement à notre conscience. Si donc l'Être rayonne au cœur de notre acte cognitif, celui-ci, loin de nous situer au centre de l'Être, nous laisse au seuil de son essence. Les « Idées divines » nous sont communiquées sur le mode d'un fondement de la contingence, telle une raison rejoignant l'universalité de l'Être nécessaire, et non sur le type d'une idée dans laquelle nous pourrions voir ou d'où nous

48. GABRIEL MARCEL, *Essai de philosophie concrète*, pp. 10-11, NRF, coll. Idées.

49. BLONDEL M., *La Pensée*, t. I, p. 154.

pourrions déduire la réalité de l'être créé dans ses déterminations essentielles et existentielles. Nous nous bornons à constater la réalité de l'effet sans coïncider avec le dynamisme divin de l'acte créateur, sans voir ni la cause ni comment l'effet procède de la cause. On pourrait dire que, si les Raisons éternelles se donnent immédiatement à nous comme principe d'interprétation et d'intelligibilité du fini, elles ne tiennent pas le rôle d'un principe de présentation de cet être, lequel se présente en lui-même pour nous renvoyer simultanément à ces mêmes raisons comme à son fondement en réalité. Notre intelligence pénètre tant soit peu le secret de l'être créé parce qu'elle discerne la présence du Modèle, mais elle ne rejoint celui-ci qu'en se laissant guider par la présence immédiate de l'être : « Pour être exact et complet dans cette démarche, il ne faut donc pas isoler l'un ou l'autre de ces deux aspects. Parfois on semble raisonner comme si les choses contingentes avaient intrinsèquement une consistance telle qu'elles offrent une stabilité capable de porter, si l'on peut dire, le poids de Dieu et de justifier son existence par leur existence propre. Inversement, on se tromperait si, pour mieux manifester le privilège et le rôle de la toute-puissance, on infirmait soit la réalité véritable des créatures, soit la valeur certaine des connaissances que nous acquérons d'elles ».⁵⁰

Il y a réciprocité. C'est de la Vérité de l'Être que s'inspire notre connaissance du monde et de nous-mêmes, mais c'est par et dans cette connaissance que nous discernons la présence de la Vérité. S'il est vrai que la création resterait pour nous une énigme indéchiffrable en dehors d'une référence consciente à la Mesure de toute vérité, il est non moins exact que nous n'atteignons le Premier Principe qu'en procédant selon l'être créé au point que notre connaissance de Dieu s'en trouve ici-bas décisivement située, marquée et mesurée. Nous ne sommes pas totalement dépourvus d'intuition intellectuelle, puisque chacune de nos affirmations partielles repose sur la conscience d'une parfaite coïncidence des extrêmes dans la Vérité unique et multiforme de l'Être créateur, mais cette intuition est trop aveuglée par l'immédiate présence de la créature pour saisir le Tout autrement que du point de vue de la partie ; aussi n'est-elle la faculté des extrêmes que comme elle est la faculté de l'Être, c'est-à-dire en rejoignant leur coïncidence comme elle rejoint l'Être, selon un mode négatif autant et, en un sens, davantage que selon un mode positif : « Comprendons bien ces vérités qui s'impliquent, mais qu'une réflexion incomplète ignore ou oppose si souvent. Si Dieu n'était que ce que nous concevons de lui et si notre affirmation ne le posait que d'après ses conceptions mêmes, c'est alors vraiment qu'il ne serait pas. Dieu n'est pas contenu ni défini par nos idées, pas plus que dans les sentiments de crainte et d'amour que peut inspirer le mystère où spontanément l'humanité a placé l'objet de ses terreurs, de ses adorations, de son culte ou de ses dépréciations. C'est ce mystère de l'Être en soi, qui n'est pas en nous, c'est cette obscurité d'une pensée pure, super-adéquate à la nôtre, qui abrite nos

50. IDEM, p. 171.

certitudes déficientes. Et, faisant écho dans un autre plan à l'âme populaire et religieuse, la plupart des métaphysiciens ont uni la « Grande Ténèbre » à la « Grande Lumière ». Non pas qu'il s'agisse seulement d'une déduction qui, à partir de principes abstraits et de données contingentes, nous conduirait du plein jour à la pleine nuit. Nous ne connaissons que Dieu est que parce que nous savons quelque chose de ce qu'il est ; et ce peu consiste surtout à nous procurer assez de discernement pour que nous puissions déclarer avec certitude ce qu'il n'est pas et pour prendre ainsi conscience du ressort capable de nous forcer à nous démentir indéfiniment nous-mêmes. Méthode de négation, d'élimination, de purification qui va plus loin que toute assertion directe et positive. Car elle tend à vider nos pensées de leurs contaminations anthropomorphiques ; et, par là, elle révèle, non certes le « Secret du Roi », du moins l'existence d'un fond ou d'un sommet naturellement inaccessible aux prises de toute pensée finie et de tout être en devenir. Du fait que notre pensée humaine ne subsiste qu'en participant à la lumière infuse en ce mystère, il n'en résulte nullement qu'elle l'atteigne dans son foyer ou qu'elle soit fondée à ériger notre mode de penser en condition normative de la Pensée en soi ». ⁵¹

Nous ne pouvons ignorer le mode négatif qui affecte notre connaissance de l'Être et de tout être sans prétendre que notre intuition coïncide avec l'intuition créatrice, c'est-à-dire sans réduire le processus créateur à celui de nos jugements d'attribution en faisant de la créature un simple phénomène, une pure limitation de l'univocité de l'Être. Nous ne pouvons nous figurer que l'illumination divine nous associe purement et simplement à l'intuition créatrice sans substituer à la fécondité créatrice la stérilité de nos procédés mentaux, sans donc annuler la réalité substantielle de l'être créé, parce qu'en fait nous ne pensons la coïncidence des extrêmes que de l'extérieur et selon le mode antinomique de nos catégories liées à la finitude et au morcellement de nos expériences successives : « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti. Que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin ? Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches ? L'auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne le peut faire ». ⁵²

Notre intuition ne saisit qu'une convergence des données et s'organise en raison d'un point central et suprême dont l'immédiate présence l'aveugle. Autrement dit, nous ne pensons correctement l'intégralité du donné qu'en raison de son principe radical, mais nous ne pensons

51. Id., pp. 177-178.

52. PASCAL, Pensées, t. I, p. 45.

correctement le principe radical qu'en fonction de l'intégralité du donné : « 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 ». ⁵³ Ainsi, révoquer en doute la validité de notre connaissance perceptive afin de reconquérir ses évidences à partir de notre seule expérience intérieure prête à calquer encore le dynamisme constructif de notre esprit sur l'intuition créatrice.

Sans nier que l'expérience du doute favorise chez certains esprits la confirmation des évidences spirituelles en dirigeant la pointe de l'attention sur leur signification critériologique et sur la Raison transcendante d'où irradie ce dynamisme réflexif, il reste qu'une telle démarche tronquerait l'intégralité du donné épistémologique dans la mesure où, précisément, elle n'aboutirait pas à retrouver la portée ontologique immédiate de nos perceptions. Or, si le doute universel et le Cogito ont finalement pour but de nous assurer de la validité de nos représentations, il s'en faut que Descartes ait assigné à la perception le rôle qui lui revient dans la vie de l'esprit. En effet, l'évidence intellectuelle attachée à la perception nous met immédiatement en présence de l'être du monde. Nous ne sommes présents au monde que parce que le monde se présente à nous par mode d'être et se trouve donc tout autant au principe qu'au terme de notre acte cognitif. Le problème du pont ne s'est posé que dans la mesure où le cartésianisme s'est trop exclusivement systématisé comme une reconquête sur le doute et en lui accordant une portée ontologique qui transforme un exercice d'ascèse en une entreprise de démolition. Chercher un joint d'appui décisif dans l'idée claire et distincte fondée en Vérité pour dissiper le doute en dissipant la confusion initiale de nos intuitions spontanées est une démarche hautement pédagogique, mais transposer cette démarche en une systématisation épistémologique, se laisser aller à reconstruire les objets de la perception à partir de l'idée claire et distincte, c'est bel et bien prétendre retrouver la richesse de l'être concret à partir de la pauvreté de nos schèmes et de nos procédés mentaux. Substituer ce type d'évidence mathématique aux lois d'expérience, c'est donner le pas au constructivisme sur la réceptivité de l'esprit, au point que d'aucuns reprocheront à Descartes d'avoir attribué aux Idées divines une valeur de représentation du monde. A la limite, c'est confondre le mode selon lequel Dieu se manifeste par et dans la réalité du monde extra-mental avec le mode selon lequel il se manifeste en nous comme Raison de discernement et d'interprétation de ce monde, ce qui revient encore à nous octroyer une intuition des extrêmes parfaitement unifiée et coïncidant avec l'intuition créatrice. Il ne semble donc pas que Descartes ait su exorciser cette pente idéaliste, alors même que sa démarche reste foncièrement existentielle puisque, chez lui, la pensée se saisit immédiatement comme l'expression d'un esprit dans sa relation à l'être absolu et que le monde conserve finalement l'irréductible signification d'une présence.

53. S. Bon., II Sent., D. 18, q. 3, a. 1 (II, 442).

Quoi qu'il en soit, en portant à exclusion du mouvement ascendant de l'inférence la médiation du monde sensible, le doute se retourne aisément contre le Cogito dont il met en question l'actualité du fondement. Présentées comme l'objet d'une intuition intellectuelle séparée ou dissociée du mouvement ascendant propre à la connaissance perceptive, les Raisons éternelles ne se font plus simultanément reconnaître au fondement immédiat de l'actualité du monde extérieur, et le risque est sérieux de ne plus leur accorder d'être que celui d'un principe d'intelligibilité et de construction ou de reconstruction mentale. Ces Raisons, qui ne peuvent que fonder des possibles, n'apparaissent plus elles-mêmes que dotées d'un être possible, en sorte que l'intentionnalité de notre acte cognitif oscille entre une diversité phénoménale et un centre d'intériorisation dépourvu d'actualité. Le Cogito, au terme de son mouvement réflexif, se retrouve désormais en présence d'un fondement illusoire, c'est-à-dire d'un être qui se définit contradictoirement par la pure possibilité de sa nécessité absolue. Dans cette perspective, qui n'est plus celle de Descartes, l'argument ontologique se vide de toute charge existentielle et se prête à une interprétation idéalisante où la métaphysique des possibles prend le pas sur la métaphysique de l'existant. Et si, comme l'a fait Kant, on interprète la spontanéité de l'entendement en fonction d'un tel modèle métaphysique, cette spontanéité ne peut plus se définir comme une intuition sans devenir créatrice ou du moins constitutive de son objet. Il faut alors se résigner à opposer contradictoirement notre faculté réceptive à notre faculté judicative comme la pure passivité à la pure activité, puis enfermer le rapport de vérité dans les limites de notre spontanéité stérile : « Mais, du même coup, toutes nos intuitions deviennent sensibles, c'est-à-dire infra-intellectuelles, en sorte que *notre connaissance, de par sa matière même, est bornée au monde phénoménal et ne saurait atteindre l'absolu, auquel seule une intuition supra-intellectuelle pourrait nous donner accès, — non pas en le créant, mais en le recevant.* Or précisément, Kant refuse à l'intelligence tout pouvoir de réceptivité, pour ne lui attribuer qu'un pouvoir de spontanéité constituante ».⁵⁴

Simultanément et indissolublement (sinon par artifice) sens du réel et sens de l'intelligible, notre sens de l'être s'accomplit comme relation à l'Être et dans l'intuition de sa Présence, mais cet accomplissement passe par la double médiation de l'objet sensible et de la conscience. Or, si ce sens de l'être se développe davantage comme sens de l'intelligible dans le mouvement réflexif de la conscience, il s'élabore davantage comme sens du réel au sein de la perception et au contact de son objet extra-mental. *Davantage*, tel est le qualificatif qui convient car il ne s'agit pas d'exclusive. Néanmoins, ignorer l'intériorité de la conscience conduit à opposer le réel à l'intelligible jusqu'à exclure l'exemplarité au nom de l'efficience, tandis que négliger la médiation de l'objet extra-mental induit en tentation d'idéalisme et d'ontologisme comme si la raison de cause exemplaire et la raison de cause efficiente

54. CHEVALIER J., Histoire de la pensée, t. III, p. 638, Flammarion 1961.

se manifestaient à nous selon l'intériorité de l'acte créateur et donc selon l'intime unité et fécondité de la vie divine. On ne saurait, par conséquent, télescoper l'une de ces médiations sans ouvrir la voie au criticisme qui veut, précisément, maintenir l'irréductibilité de l'antinomie et déboute de ses prétentions notre sens de l'être en l'opposant à lui-même c'est-à-dire en opposant l'un à l'autre sens du réel et sens de l'intelligible.

IMMEDIATION ET MEDIATION

En vérité, si la conscience immédiate de la Présence et la connaissance de Dieu médiatisée par l'être créé s'excluaient l'une l'autre, le cœur du philosophe chrétien serait attiré par la première voie tandis que sa raison opérerait pour la seconde.

Car il sait, par voie de constat et d'évidence, que l'homme conserve irrésistiblement le sens de sa dépendance essentielle. Qu'il le veuille ou non, qu'il sache ou non reconnaître la signification de ce rapport originel, l'homme est contraint de s'y soumettre et ne peut que le pervertir sans jamais l'anéantir : « Tout acte humain, connaissance ou vouloir, supposant au réel sur lequel il s'exerce une solidité et un sens, prend appui secrètement sur Dieu. Car Dieu est l'Absolu ; et l'on ne peut rien penser sans poser l'Absolu en le rattachant à cet Absolu ; on ne peut rien vouloir sans tendre à cet Absolu, ni rien estimer sans le peser au poids de l'Absolu. Ce n'est donc pas seulement dans les actes dits de religion ni selon une acception grossièrement pragmatiste que, suivant l'expression connue, *God is used*. Se servir de Dieu pour dominer le flux de l'existence immédiate, organiser le chaos, prononcer, juger, choisir, en un mot faire acte d'esprit et ne pas sombrer à chaque pas dans la contradiction, mais en même temps refuser de Le reconnaître ; écarter par la pensée Celui sans lequel la pensée ne serait que psychisme ; s'appuyer sur Lui dans l'acte même par lequel on le nie : telle est la contradiction suprême ».⁵⁵ Contradiction qui est encore la proclamation involontaire de la Présence illuminatrice : « Mais le pur sceptique ne soutient pas de thèse, ne formule point de système. Il se garde de prétendre certain que tout soit inévitablement incertain. Il se borne à douter pratiquement de tout, à chercher en toute chose par où il y a prise au doute pour n'en retenir que cela. Donc pas de paralogisme dans sa pensée. J'entends bien ; mais comment parvient-il à susciter, puis à entretenir en lui cet état ? Comment, sinon en acceptant par postulat sous-entendu, comme seul légitime, un certain idéal de preuve et de vérité, qu'il juge ensuite inaccessible, ou du moins non atteint, dans chacun des cas offerts à sa critique ? Pour dire que tout est erreur fatale ou insoluble problème, il faut d'abord que le sceptique avoue fondés et valables quelque type d'évidence, quelque modèle de démonstration, quelque

55. H. de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, p. 45. Aubier 1956.

principe de jugement. Une affirmation règne donc sourdement en lui, que cela seul doit être dit vrai et certain qui répond à telles et telles conditions ». ⁵⁶ De même que le néant n'est que l'expression invertie de l'Être absolu, la négation de l'affirmation absolue témoigne d'une présence immédiate de la Vérité absolue et s'inscrit à l'intérieur d'un sens inné de l'évidence. Nous sommes hantés par une expérience de la vérité dont la lumière tombe immédiatement dans notre esprit et l'irradie jusque dans ses actes les plus pervers : « L'immédiat, c'est ce qui reste nécessairement visible de tout point de vue et dont il n'y a aucune possibilité, aucun moyen de s'abstraire ; ce que nulle méthode réductrice ne peut dissoudre et faire s'évanouir, et qui reparait toujours présent par l'effet d'une irréductible invariance. au cours de toutes les opérations mentales ; ce qui, enfin, subsiste immanent aux actes mêmes de pensée qu'il faudrait accomplir pour le mettre en doute, et qui subsiste ainsi avec une fécondité toujours simple et toujours inépuisée ». ⁵⁷ Pas plus que l'Être absolu, la Vérité absolue ne saurait être affirmée en vertu d'un principe distinct d'elle-même ; aussi s'impose-t-elle comme le principe radical et immédiat de toutes nos affirmations : « L'idée de Dieu est indéracinable, parce qu'elle est en son fond la Présence même de Dieu à l'homme. Il n'est pas possible de se débarrasser de cette Présence. L'athée n'est pas celui qui y aurait réussi. C'est seulement l'idolâtrie qui, comme disait Origène, « rapporte à n'importe quoi plutôt qu'à Dieu son indestructible notion de Dieu ». ⁵⁸

Inversement, il est trop évident que nous ne connaissons Dieu qu'en tant qu'il est la cause des êtres. Notre connaissance de Dieu s'articule et s'exprime dans un jugement qui ne descend pas de la cause à l'effet mais remonte de l'effet vers sa cause : « C'est à partir du relatif que la raison s'élève à l'absolu. Ce qui soutient et oriente chacune de ses démarches est en même temps, sous un autre rapport, le terme de ses démarches. Ce qui explique et justifie la connaissance doit être établi par elle. Ce qui est à sa racine doit, pour être reconnu, apparaître à son sommet ». ⁵⁹ Ceci est tellement vrai que notre affirmation de l'Absolu ne peut s'actualiser indépendamment de sa référence intrinsèque aux créatures. Nous ne sommes capables de l'être que parce que nous sommes capables de Dieu, mais notre capacité divine ne se réalise que par et dans l'exercice de notre capacité de l'être : « Mais pour accéder à la conscience et devenir, à son rang, un jugement parmi les autres, cette affirmation fondamentale doit nécessairement s'objectiver. Elle le fait à travers mille formes imaginatives et s'exprime finalement dans la détermination d'un concept, instrument nécessaire de toute pensée humaine ». ⁶⁰ Ainsi, colligeant, unifiant et purifiant ses connaissances relatives à la multiplicité des êtres, notre sens de l'Être déploie ses virtualités et parvient à concevoir Dieu. Conception

56. LE ROY Ed., *La Pensée intuitive*, t. II, pp. 165-166.

57. IDEM, t. I, p. 131.

58. De LUBAC, p. 221.

59. Id., p. 50.

60. Id., p. 126.

paradoxe, évidemment, et qui n'a d'autre but que de nous faire prendre conscience de l'inadéquation totale de notre effort : « Tout élément saisissable, quel qu'il soit et par quelque filtre qu'il ait passé, sera donc toujours trop grossier pour exprimer cet Être dont l'essence est l'Être, Être pur, pur « Exister », Acte sans multiplicité ni détermination, Sujet qui ne peut être prédicat, qu'il faut poser « absolument », dont il faut écarter toute « qualification » comme une « restriction » sacrilège ». ⁶¹ Principe transcendant de notre processus d'objectivation absolue, Dieu lui-même reste pour nous inobjectivable. Nous comprenons que la profondeur et la hauteur de notre acte cognitif convergent à l'infini, mais cet infini, se dérochant dans la simplicité de son essence, renvoie notre connaissance discursive à la loi du tout ou rien : « La philosophie est œuvre de la raison. Elle est une « science ». Or Dieu, *en lui-même*, n'est pas pour l'homme naturel objet de science. Non seulement on ne peut Le comprendre, mais on ne peut même Le nommer. Comme le dit encore saint Thomas, on ne sait pas « ce qu'Il est ». ⁶² Agnosticisme radical, mais agnosticisme de rigueur s'il est vrai que notre connaissance de Dieu coïncide avec son expression judicative. Comment un acte essentiellement multiple et relatif pourrait-il *poser* quoi que ce soit *absolument* sans se détruire lui-même, c'est-à-dire encore sans poser un objet intrinsèquement contradictoire ? S'il est donc manifeste que « tout ce que nous disons de Dieu en termes positifs, déclare non sa nature, mais ce qui entoure sa nature », ⁶³ et si toute distinction réelle entre l'essence divine et ce que certaine théologie orientale dénomme « Energies divines » relève encore d'un pur anthropomorphisme, « n'est-on pas contraint d'avouer que « ce que Dieu est » nous est tout à fait inconnu ? ». ⁶⁴ Laissée à elle-même, la démarche discursive s'enferme dans la contradiction, puisqu'elle pose Dieu comme la cause sans laquelle le monde est impensable et comme la condition sans laquelle la pensée est impossible, alors qu'elle se reconnaît simultanément impuissante à poser et à penser un tel au-delà de sa pensée et de son jugement. Si la nature de notre connaissance se définit par la synthèse judicative, il faut admettre avec Sertillanges que l'universalité de l'être correspond à une extension sans compréhension, à une accolade sans contenu, et que son utilisation ne permet pas à notre connaissance de quitter le cercle de la dialectique. Anthropomorphisme pour antropomorphisme, mieux vaut donc qu'il soit clairement avoué : « Ne pouvant penser Dieu tel qu'Il est, nous prenons le parti sage autant qu'il est humble, une fois bien jugé, de Le penser tel que nous sommes. Nous le qualifions d'après nos relations avec Lui, et comme ces relations sont réelles, nous disons des choses vraies, bien qu'elles soient, en tant que valeur de définition, insuffisantes au point d'en être nulles ». ⁶⁵ Autrement dit, la dualité que nous projetons

61. Id., p. 127.

62. Id., p. 169.

63. Id., p. 300, note 17 du chap. IV.

64. Id., p. 128.

65. Id., p. 112, citation de Sertillanges.

en Dieu, entre son existence que nous affirmons et son essence que nous ignorons, invite le philosophe à reconnaître que le contenu intelligible de son affirmation est non seulement impuissant à égaler son Objet, mais que, de plus, il ne connote que notre expérience de l'être et de la vérité finis : « Nous rêvons toujours l'impossible. Nous voudrions une vérité qui ne fût point abstraite et une réalité qui ne fût point empirique ; un fait qui eût tous les caractères du droit ; une constatation qui fût en même temps la réponse à une exigence ; une satisfaction idéale qui fût aussi bien possession réelle. A ce prix serait obtenu l'apaisement de l'esprit. Mais nous oscillons toujours entre les deux pôles. A l'être double que nous sommes, la dualité reste insurmontable. A ce mélange de sens et de raison l'unité toujours se dérobe. Quand nous croyons la saisir, elle se dédouble aussitôt, et l'unité universelle n'est pas l'unité concrète. Ce qu'atteint notre marche n'est pas seulement, par son insuffisance, le principe d'une recherche nouvelle : il est toujours nouvelle déception ».⁶⁶

Entre l'ontologisme et le criticisme, la voie est étroite. Si la problématique, explicite ou implicite, postule la contradiction entre la médiation de la créature et l'immédiation de la Présence illuminatrice, il paraît impossible d'éviter l'un ou l'autre. Ou nous nous installons dans l'Être d'où nous voyons toutes choses comme d'un observatoire central, ou nous ne quittons pas le point de vue d'une finitude qui nous enferme dans un monde d'apparences et de phénomènes dont l'être et l'unité nous restent inaccessibles. Or le dogme catholique maintient et la médiation des êtres qui nous oblige à emprunter la voie ascendante de sorte que nous ne connaissions naturellement Dieu que comme cause du monde visible et invisible, et l'immédiation de la Présence créatrice dans l'ordre intentionnel aussi bien que dans l'ordre concret. Dieu est seul créateur et créateur immédiat de l'être, de tout l'être de tous les êtres. Il crée immédiatement et totalement non seulement le singulier sensible et le sujet connaissant, mais encore l'acte cognitif dont le sujet devient pour autant cause réelle et immédiate lui aussi. C'est en vertu de l'immédiate Présence créatrice que le monde extérieur et le sujet connaissant existent réellement et agissent réellement l'un sur l'autre. Bref, la signification du dogme de la création et du concours général se traduisant en ontologie par l'essentielle relativité de l'être créé et par l'illumination intellectuelle en métaphysique de la connaissance, toutes les voies vers Dieu, quelle que soit l'école qui les enseigne, supposent que les significations de notre connaissance du fini reçoivent une portée implicite dont la causalité créatrice fournit la raison absolue. Il s'agit donc bien de savoir comment se concilient l'immédiateté de la Présence créatrice et le fait que notre connaissance de Dieu soit médiatisée par la créature. Dieu étant l'unique principe radical de notre connaissance, comment comprendre qu'il soit un principe simultanément immédiat et médiatisé dans l'ordre même de la connaissance ? Comment fonder la portée propre-

66. Id., p. 55.

ment transcendante de l'affirmation ontologique et du principe de causalité, sans flirter avec l'ontologisme ? Comment respecter le rôle de la médiation et remonter le long de la voie inductive sans prêter le flanc à la critique qui y dénonce une pétition de principes ? Il faut évidemment que l'affirmation ontologique se termine en quelque façon à Dieu, qu'elle connote une certaine expérience de son Objet, et que ce cheminement et cette expérience s'inscrivent cependant à l'intérieur de notre connaissance du monde et de nous-mêmes : « De là vient qu'il n'y aurait pas nécessité pour l'homme, en toute rigueur, d'une autre révélation pour connaître son Dieu : hors de toute intervention surnaturelle, cette « révélation naturelle » y suffit. Disons, pour ne rien exagérer, qu'elle y suffit en principe. Le péché ne l'a pas complètement éteinte. Car si l'âme humaine ne se connaît aujourd'hui d'une connaissance actuelle et saisissable qu'à travers les actes qu'elle pose, elle a néanmoins d'elle-même une certaine « connaissance habituelle », réelle quoique obscure et enveloppée, constante quoique toujours fuyante, qui lui vient de ce qu'elle est toujours présente à elle-même. Présence de l'âme à elle-même, grâce à quoi pourra se découvrir, comme en un miroir, la présence de Dieu à l'âme. De même que la réalité de l'image divine est en l'âme au principe de l'activité rationnelle qui, de la connaissance du monde, doit la mener jusqu'à l'affirmation de Dieu, ainsi « la connaissance habituelle » que l'âme a d'elle-même peut devenir le principe d'une réflexion intime qui lui fera reconnaître sa réalité d'« image ».⁶⁷

*

Les tenants de l'ens ut participium, de la distinction réelle d'essence et d'existence, de la forme et de son acte d'être, se sont efforcés d'explorer cette voie moyenne entre une intuition censée ignorer les lois de la médiation et une abstraction qui ferait du monde sensible le pôle irréductible de notre vie intellectuelle. L'existence est ainsi substituée aux « idées divines » tandis que l'affirmation ontologique prend la place de l'intuition de l'Être. Par delà le monde des essences auquel est rivée notre connaissance conceptuelle, l'existence met notre esprit au contact immédiat de l'Exister pur auquel communient toutes les formes de l'être fini. Au sein de l'existence et de l'affirmation existentielle, Dieu vient au-devant de nous et se définit à nouveau comme le Dieu proche et présent. La densité ontologique des êtres et de la connaissance que nous en avons relève alors immédiatement de la Présence et modifie donc radicalement la signification de l'univers aristotélicien : « En posant son Premier moteur immobile comme une Pensée qui se pense, Aristote avait garanti la pureté de l'Acte suprême en l'enfermant dans la splendeur de l'isolement divin. Le Dieu d'Aristote n'est pas simplement « séparé » comme ontologiquement distinct de tout le reste, mais comme ontologiquement absent de tout le reste. Le seul mode de présence aux choses qui lui convienne est

67. Id., p. 16.

le désir qu'elles en éprouvent et qui les meut vers lui. Or ce désir de Dieu est leur désir ; il est de l'être qui l'éprouve, non de l'être qui en est le terme. Il en va tout autrement dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Le rapport des choses à leur principe y atteint un degré de profondeur que l'on ne pourrait exprimer ni dans la langue d'Aristote, ni dans celle même de Platon. C'est dans son existence même que l'univers de saint Thomas est un univers sacré, donc un univers religieux ». ⁶⁸ Dans cette perspective, la connaissance doit, à son tour, pouvoir se définir essentiellement comme un acte religieux en raison de son mode propre de participation à l'Exister.

Etant donc concédé que le monde sensible demeure le seul objet immédiat de notre connaissance, il faut surmonter l'opposition entre la finalité d'une connaissance tournée vers le monde et la finalité d'un esprit tourmenté par la présence de l'Absolu : « Car, ainsi que le remarque encore M. Gilson, « prius secundum intellectum » ne signifie pas « prius secundum cognitionem ». Autrement dit, Dieu n'est pas pour nous le premier objet connu. On ne saurait sans illusion se ranger à la thèse des ontologistes, « qui confondent l'être abstrait que l'intelligence perçoit sans raisonnement avec l'être concret qui constitue l'essence même de Dieu, l'être le plus pauvre de tous avec la réalité infinie ». ⁶⁹ D'une part, il faut distinguer entre le processus de l'affirmation ontologique et celui de la connaissance proprement dite, car l'Absolu, objet de l'affirmation ne peut devenir que médiatement et donc en un temps second l'objet de la connaissance, de telle sorte que l'implicite s'oppose à l'explicite et le vécu au connu comme la puissance indéterminée à l'acte déterminant, l'inconscient au conscient et l'inconnu au connu : « Purement implicite et « exercée » dans l'aperception des objets finis, elle ne peut s'expliciter que dialectiquement, par réflexion et analyse ». ⁷⁰ D'autre part, il faut que la finalité explicite de la connaissance soit immédiatement et intrinsèquement subordonnée à la finalité implicite et vécue ; il faut donc refuser de dissocier le rapport de vérité logique du rapport de vérité ontologique, c'est-à-dire reconnaître à celle-ci une portée épistémologique immédiate : « Si l'esprit n'affirmait pas Dieu, — s'il n'était pas affirmation de Dieu, — il ne pourrait rien affirmer du tout. Comme une terre privée de son soleil, il n'aurait plus aucune loi. Reentrant tout entier dans les « limbes d'un psychisme obscur, il ne pourrait plus exercer aucune activité rationnelle. Il ne pourrait plus juger. Il aurait perdu la seule chose qui peut servir d'assise, de lumière, de norme, de justification, de point de référence à tout le reste ». ⁷¹ Il faut que le rapport de vérité, en raison duquel s'articule notre synthèse judicative, soit plus et autre qu'un universel sans compréhension, qu'une accolade sans contenu ; il faut qu'il traduise d'emblée l'immédiate référence de l'acte cognitif à la Vérité divine. Bref, il s'agit, à la suite de Maréchal, de

68. Id., p. 299, n. 15 du chap. IV, citation de Gilson.

69. Id., p. 283, n. 37 du chap. III, citation de X. Moisant.

70. Id., p. 295, citation de Maréchal en note au chap. III.

71. Id., p. 50.

repenser la doctrine augustinienne de l'illumination en raison d'une psychologie et d'une gnoséologie foncièrement aristotéliennes, c'est-à-dire de retrouver la voie d'une intériorité privée d'objet immédiat, mais non dépourvue d'objectivité et susceptible de guider notre connaissance proprement objective jusqu'au terme de l'inférence : « Une théorie authentiquement aristotélienne de l'abstraction devra, par contraste : 1° Ecarter du sujet rationnel toute « représentation a priori », tout « a priori » représentatif d'objet, c'est-à-dire toute idée innée formelle ou virtuelle. 2° Refuser à l'objet primitif naturel de notre intelligence, préalablement à l'entrée en jeu de celle-ci, toute intelligibilité en acte, en d'autres termes, toute propriété d'« idée pure ». Dans ces conditions, il va de soi que les objets primitifs naturels de notre intelligence ne sauraient être que des choses matérielles, sensibles. 3° Reconnaître cependant, à notre intelligence, un certain « a priori » non représentatif, fondant la nécessité intelligible des abstractions effectuées sur le sensible. Faute de cet « a priori », la théorie aristotélienne de la connaissance tomberait au niveau d'un empirisme phénoméniste, impuissant à fonder une métaphysique ». ⁷² Ainsi, Dieu ne pouvant faire l'objet proprement dit de notre connaissance rivée à l'abstraction, c'est l'affirmation ontologique, elle-même objectivée par et dans l'acte cognitif, qui assure le relais en s'offrant à notre réflexion et à nos analyses : « C'est seulement une fois posée une première affirmation de Dieu, — affirmation encore tout implicite, affirmation impliquée en chacun de nos jugements d'existence ou de valeur, et par conséquent coextensive à toute notre activité spirituelle, affirmation congénitale à l'esprit, — que nous pouvons nous essayer à la rejoindre, dans notre vie consciente, en faisant œuvre de logique, par la voie d'un raisonnement : tout comme c'est seulement une fois en possession de l'idée de Dieu contenue dans cette affirmation implicite que nous pouvons chercher à nous en représenter quelque chose par la seule voie qui s'offre à nous : la voie des concepts ». ⁷³ Notre connaissance de Dieu reste donc exclusivement médiata, mais la vie même de l'affirmation inspirant et aspirant notre connaissance la transforme en réflexion et met celle-ci en liaison directe avec la perspective créatrice. La greffant ou la branchant sur la pensée divine telle qu'elle s'exprime dans l'acte créateur, l'existence reconduit notre réflexion au seuil de la Présence en l'immergeant dans le mystère de la participation : « La plupart des discussions sur la nécessité de recourir à l'intuition ou au raisonnement pour trouver Dieu sont assez vaines. On y confond d'ordinaire deux choses très distinctes : le caractère immédiat et le caractère direct de la connaissance. Connaître quelqu'un dans sa notion, qui est indirecte et symbolique, ce n'est pas le connaître en lui-même, c'est seulement repérer sa présence probable. Et c'est pourquoi l'une des deux écoles, de tendances plus mystiques, repousse les secours du raisonnement ou les enchaînements systématiques de l'analyse. Mais prétendre que Dieu est atteint immédiatement par une évocation de nous-mêmes et du monde,

72. MARECHAL, *Mélanges*, t. I, p. 146.

73. de Lubac, *id.*, p. 69.

c'est méconnaître la condition créée et peut-être même ce qu'il y a d'unique dans le rapport de la créature à Dieu. D'où les défiances légitimes des partisans d'une preuve discursive pour la prétendue intuition de Dieu. — En réalité, la méthode d'approche qui convient à ce problème est différente de toutes les autres. La réflexion qui prend son point de départ en nous n'y fait pas obstacle à l'intimité. Si la connaissance de Dieu est possible par une sorte de court-circuit, c'est qu'Il communique totalement à notre perspective d'existence ; et nous n'avons en aucun cas l'exemple d'une telle communion ».⁷⁴

RAISON D'ÊTRE ET RAISON D'EXPRESSION

Il resterait toutefois à définir le rapport entre la connaissance seconde et réflexive et la connaissance objective et spontanée. En effet, ou bien l'affirmation, en devenant elle-même l'objet de la connaissance en devient le principe déterminant, modifie donc radicalement la nature de notre acte cognitif en déboutant l'abstraction et le raisonnement comme inaptes à ce nouvel ordre de connaissance, et l'analogie fait place à l'équivocité ; ou bien la réflexion récupératrice reste un acte essentiellement de même nature que la connaissance objective et spontanée d'où elle dérive, son pouvoir de discernement et d'interprétation s'exerce donc exclusivement en raison de son objet qui est le monde sensible, l'affirmation ontologique s'y réduisant comme à sa raison ultime et, cette fois encore, l'analogie perd ses droits mais au profit de l'univocité ou d'un nivellement de la connaissance par en bas. Si la corrélation connaissance du monde-affirmation ontologique ou vérité logique-vérité ontologique passe par une inversion absolue de la raison d'expression et de connaissance, ce que la voie réflexive doit unir n'est autre qu'un noumène inconnaissable et un phénomène inaffirmable. Il ne suffit pas de constater que l'affirmation demeure au centre de la pensée, qu'elle y surgit et ressurgit toujours, « prête à engendrer sans fin, malgré toutes les critiques et tous les scrupules qui s'emploient à la refouler, le même processus d'objectivation ».⁷⁵ Kant le savait bien, lui qui redoutait le dogmatisme irréductible de la connaissance spontanée et de la métaphysique du sens commun. Mais Kant avait également conscience qu'un tel processus d'objectivation demeurerait impuissant à fonder une connaissance rationnelle s'il n'impliquait la connaissance immédiate de son Objet absolu. Pour que cet Objet apparaisse comme la raison de connaissance du monde et se l'ordonne dès notre connaissance spontanée, pour que l'affirmation ontologique soit au principe de la connaissance représentative et de sa vérité logique, il faut que l'Être et son affirmation soient premiers non seulement dans l'ordre ontologique mais aussi dans l'ordre logique. On ne passe pas du relatif à l'absolu, pas plus dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de l'être. Si l'Être n'est pas premièrement connu, il ne

74. Id., pp. 288-289, n. 38 du chap. III, citation de Nédoncelle.

75. Id., p. 129.

sera jamais reconnu ; si l'affirmation n'est pas déjà l'expression première de toute vérité logique, elle n'en deviendra jamais la formulation ultime.

Aussi bien, le consentement à l'être se présente-t-il équivalement comme consentement au non-être, puisque l'affirmation apparaît comme affirmation de l'inconnaissable, comme une soumission aveugle à l'absolument inconnu. En effet, à la positivité de l'affirmation répond immédiatement et contradictoirement une connaissance totalement négative qui n'exprime rien de ce que Dieu est et doit se borner à nier toutes ses connaissances positives rivées au monde de la finitude et de la sensibilité. Nous n'échappons pas à la loi du tout ou rien, et l'exigence vitale mise en lumière par l'argument de saint Anselme se résorbe à son tour dans un mouvement purement dialectique de notre pensée dont l'illimitation de l'acte est la négation pure et simple de la limitation de l'être : « D'un point de vue strictement et exclusivement intellectuel, l'argument n'atteint pas et n'affirme pas autre chose que la pensée qui s'affirme elle-même, qui seule peut s'éprouver comme l'indépassable, par le pouvoir qu'elle a d'effacer toutes les images, de briser toutes les représentations, de surmonter toutes les limites. Et alors la réflexion qui prend conscience de cette grandeur sans bornes s'accompagne inévitablement d'une ambivalence ironique : est-ce autre que moi ? De ce même point de vue strictement noétique, est-il possible de trancher ? Nous le croyons, car l'expérience intellectuelle, qui seule doit intervenir ici, est l'expérience non seulement du triomphe de la réflexion par quoi la pensée s'affirme supérieure à toute chose, mais aussi du labeur de la réflexion, de cet acte de repousser et de nier la limite, qui toujours demande à se renouveler. Elle n'est pas seulement l'expérience d'une grandeur ; elle est aussi celle d'une exigüité... : exigüité et grandeur sont données ensemble dans leur rapport qui, précisément, est l'acte de réfléchir et de dépasser. Parce que la limite est franchie, parce que l'indépassable est affirmé, on ne peut oublier que ce franchissement réclame la limite, disons même qu'il est conscience de la limite. Par là, je sais tout à la fois que je ne suis que par l'indépassable et que je ne suis pas l'indépassable : je pâtis de cette grandeur qui me conditionne et me fait reconnaître mon étroitesse. Cela même qui se trouve affirmé comme étant à la fois dans l'esprit individuel et dans la réalité, c'est bien la pensée absolue, mais cette pensée absolue que l'esprit limité ne peut s'approprier ni absorber toute en lui, qu'il lui faut par là même s'opposer, devient, en cette opposition, la réalité de la pensée, c'est-à-dire l'Être même... ».⁷⁶ Comment l'illimitation de l'acte, ayant pour seul corrélatif expérimenté de l'ordre de l'être sa limitation, peut-elle se transposer en une affirmation de l'Être si l'acte ne correspond pas à une expérience de l'Être lui-même et si la relation d'opposition se définit exclusivement en raison de la limitation de l'être fini ? L'acte se détruit lui-même comme affirmation de l'être et donc comme affirmation tout court, puisqu'il n'est qu'un mouvement niant

76. Id., pp. 96-97-98.

les déterminations de l'être et l'être lui-même, un dynamisme brisant les cadres de la connaissance jusqu'à dissoudre l'expressivité et la signification de sa raison essentielle ; connaissance sans contenu, affirmation sans objet, son dynamisme est essentiellement celui du non-être et de la néantisation. Ou bien le dynamisme purificateur de la pensée est opérant et il est impossible d'exprimer son sens de l'absolu en termes d'être et comme une raison d'être, c'est-à-dire en raison de notre expérience de la limitation : il faut alors renoncer à l'ontologie ; ou bien ce dynamisme s'exprime bien en termes d'être et de raison d'être, c'est-à-dire fait de l'absolu l'objet de son affirmation, mais il l'intègre du même coup dans la série comme un moment de son mouvement dialectique : notre ignorance de « ce que Dieu est » confirme alors le processus de cette dialectique qui « n'éclaire point le dedans des êtres qu'elle pose tour à tour ; ou plutôt ces êtres n'ont alors aucun dedans, n'étant que des termes tout entiers relatifs à ceux avec lesquels ils entrent en série ». ⁷⁷ L'affirmation de Dieu ainsi entendue n'est qu'un moment nécessaire de notre connaissance du monde, le philosophe n'affirmant l'Être que pour confirmation d'un monde dont il est partie prenante : « Le philosophe part d'un besoin d'explication, qui est au moins virtuellement besoin d'explication totale. Ce qu'il veut, c'est unifier le multiple et tout ensemble diversifier l'un : il lui faut un système de rapports qui, embrassant toutes choses, rende toute chose intelligible. Son ambition est de comprendre l'univers. Si donc au cours de sa recherche il vient à rencontrer Dieu — comme il ne peut manquer de le faire — ce sera à titre de soutien du monde et de principe d'explication du monde. A titre d'Un unifiant [...] ». ⁷⁸ Le philosophe ne cherche donc qu'une garantie de sa connaissance et de sa jouissance du monde.

Garantie illusoire, puisque « Ce que le philosophe pose, ce n'est jamais l'absolument absolu, c'est « l'absolu en rapport avec lui » ! ⁷⁹ Notre connaissance de Dieu n'étant rien de plus qu'un moment de notre connaissance du monde, son objet s'inscrit nécessairement comme un aspect de l'objet universel que la dialectique construit en intégrant la thèse, c'est-à-dire le monde, et l'antithèse, c'est-à-dire Dieu, comme conditions et composantes de la synthèse, *Aufhebung* : « Conclure Dieu à partir du devenir », ou de tel autre aspect du monde, « ce n'est pas se hausser, par le moyen du devenir, à quelque connaissance directe de Dieu, c'est pénétrer mieux la structure intelligible du devenir même ; ou, si l'on veut, c'est ne connaître Dieu que dans la mesure où il est signifié par la relativité transcendantale essentielle du devenir métaphysique ». ⁸⁰ Si la philosophie ne peut se déployer que comme système d'explication du monde parce que tel est son objet naturel ou formel, si notre esprit doit apparaître capax Dei pour devenir capax entis, notre

77. Id., pp. 41-42.

78. Id., pp. 168-169.

79. Ibidem, citation de Merleau-Ponty.

80. Ibidem, citation de Maréchal.

connaissance de Dieu se mesure en effet à notre connaissance du monde et il serait vain d'attendre de ce type de connaissance qu'il puisse fonder le moindre acte d'adoration et de reconnaissance. Bien plus, ce Dieu chargé de fonder notre connaissance s'avère radicalement inapte à assurer ce service, car, ce que le philosophe pose, c'est ce qu'Aristote lui-même se refusait à poser : c'est un acte immergé dans la puissance, un absolu relativisé par son rapport au monde, dans le cas, par son rapport à notre connaissance elle-même médiatisée par son rapport au monde de la multiplicité et, finalement, réduite à la mesure de ce seul rapport.

Une épistémologie ou une interprétation du fait de la connaissance menée indépendamment d'une métaphysique de l'exemplarité et de l'expressivité universelle de l'être se condamne à l'inversion, car on ne dissocie pas les lois de la connaissance d'une métaphysique, vraie ou fausse, de l'exemplarité. Si l'on tient que le monde sensible est le premier connu et le premier exprimé, il faut y reconnaître la mesure, le modèle et l'exemplaire absolu de toutes nos connaissances, autrement dit le principe constitutif et la raison de leurs objets. Il faut se résoudre à inverser le sens de la psychologie augustinienne en inversant le sens de l'analogie d'imitation platonicienne, et faire du négatif l'index d'une possibilité indéfinie,⁸¹ de l'ouverture sur la totalité : « La médiation dialectique semble donc n'avoir d'autre fin qu'elle-même ; la question *Qu'est-ce que l'Être ?* est de celles qui sont toujours recherchées, et le dialogue des philosophes sur elle n'aura point de terme. Mais l'on pourrait alors se demander d'où vient l'impulsion qui empêche cette recherche et ce dialogue indéfinis de s'abîmer à chaque instant dans leur échec. Un détour n'est qu'un détour, et non une dérive sans fin, que s'il est la condition d'un retour. La dialectique n'a de sens que si elle vise à sa propre suppression, c'est-à-dire à l'intuition, même si cette intuition est à jamais future. La médiation n'a de sens que si elle vise à une immédiateté retrouvée, de la même façon que le mouvement s'épuise vers le repos ou plutôt, parce que le repos reste toujours inquiet, vers l'immobilité du Premier Moteur. C'est ce rapport paradoxal qui veut que le terme inférieur soit à la fois la négation et la réalisation, à un niveau plus humble, du terme supérieur qu'Aristote, avons-nous vu, désigne sous le nom d'*imitation* [...]. L'imitation aristotélicienne n'est pas une relation descendante de modèle à copie comme l'était l'imitation platonicienne, mais une relation ascendante par laquelle l'être inférieur s'efforce de réaliser, avec les moyens dont il dispose, un peu de la perfection qu'il aperçoit dans le terme supérieur et que celui-ci n'a pu faire descendre jusqu'à lui ».⁸² Il faut même aller plus loin que l'Aristote de M. P. Aubenque, il faut faire du négatif l'expression de la contradiction impliquée par cette imitation et cette connaissance du terme supérieur par le terme inférieur, car on ne saurait ni affirmer ni connaître ni imiter l'Absolu en raison d'un

81. AUBENQUE Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 289, P.U.F. 1962.

82. IDEM, pp. 497-498

principe distinct de lui c'est-à-dire en raison de notre connaissance du monde et de nous-mêmes. Dans ces conditions, le philosophe devra s'en remettre aux soins d'une intervention divine extraordinaire seule capable de remédier aux insuffisances de l'ordre naturel : « Serions-nous donc mus par une chimère ? Non pas. Il est un impossible qui n'est pourtant pas chimérique. Mais il appartient à Dieu seul, par delà le sens et par delà la raison, d'opérer — toujours ici-bas partielle et fugitive — la synthèse. Dans la nuit du sens et dans la nuit de la raison, dans la nuit qui demeure nuit, brille alors la Présence unique ».⁸³ C'est donc par un coup de force et contre le cours naturel de la raison que se rompt le cercle enchanté de la dialectique et que la philosophie, de connaissance littéralement magique et perverse, devient une authentique connaissance du vrai Dieu, de l'absolument absolu : « Il est assez clair qu'il ne s'agit pas ici d'une intuition naturelle de Dieu, qui serait, pour ainsi dire d'entrée de jeu, l'apanage de l'esprit humain. Tout au contraire, même le don mystique et surnaturel ne réalise jamais qu'une anticipation partielle et fugitive... ».⁸⁴ L'ordre de nature n'est pas seulement blessé par le péché, il est essentiellement corrompu et désaxé, à moins qu'il ne soit formellement incohérent comme tel.

Comment la médiation de l'affirmation ontologique permettrait-elle de surmonter cette incohérence, si, demeurant la mesure ontologique de notre acte cognitif, elle ne peut en devenir la mesure logique que sur un mode essentiellement négatif ? Opposer le processus d'expression et le processus d'objectivation de nos « idées innées » ou de nos « formes a priori », c'est définir la relation de connaissance et le rapport de vérité par la contradiction. En effet, si l'objet d'une faculté ne répond pas à sa raison d'être et d'expression, on ne voit plus du tout à quoi il correspond ni comment il pourrait signifier la mesure de la faculté et de son acte. C'est pourquoi, l'expressivité de ces idées ou de ces formes étant avant tout fonction de leur rapport à l'être du monde, leur valeur de signification absolue ne peut se distinguer de leur valeur de représentation sans apparaître comme la négation radicale de l'être objectif, de la raison d'expression et donc de la raison d'être de la connaissance : « Qu'est-ce, en effet, se peut-on demander, qu'une affirmation pure ? Qu'est-ce qu'une affirmation qui, apparemment, n'affirme plus rien, n'étant prononcée d'aucun sujet distinct d'elle-même et ne portant plus sur aucun objet ? « Il est » : comment cette Plénitude, lorsque seule y conduit l'analyse, ne paraîtrait-elle pas d'abord un vide ? ».⁸⁵ Certes, l'affirmation s'impose irréductiblement, mais si sa valeur propre de signification n'est pas immédiatement connue en référence à la mesure de l'Être, si l'Être n'est pas le premier connu, le signifiant, l'analogant et l'exemplaire dont nous ne pouvons pas ne pas avoir conscience dès le premier acte de connaissance intellectuelle. c'est l'objet sensible et la valeur de représentation qui prennent ce rôle

83. de Lubac, pp. 55-56.

84. IDEM, p. 277, n. 15 du chap. II.

85. Id., p. 128.

et fournissent le critère d'interprétation de l'affirmation et de son objet. Certes, « dans le concept même il y a toujours plus que le concept »,⁸⁶ mais comment sa valeur de signification pourrait-elle se distinguer de sa raison d'expression sinon en se donnant comme sa négation absolue et radicale ? De l'inférieur au supérieur, la discontinuité se transforme en hiatus dès que l'on accepte l'inférieur comme la mesure d'expression du supérieur. Pas plus que la synthèse des formes inférieures ne reconstruit la forme supérieure, la purification de ces formes et de leur valeur d'expression n'est-elle susceptible d'aboutir à une expression résiduelle qui renverrait à la forme supérieure. En fait, dissocier la mesure d'expression ou de connaissance de sa mesure d'être ou ontologique, c'est déjà poser en principe le divorce entre la raison de connaître et la raison d'être. C'est admettre, avec Aristote, que la Forme des formes ne peut s'exprimer elle-même par et dans le monde sans se nier c'est-à-dire sans se perdre dans l'inconscience de son être et de son identité. L'opposition entre l'inconscience de l'affirmation ontologique et la conscience connaissante tournée vers l'objet sensible, entre la valeur de signification absolue et la valeur de représentation de notre acte cognitif, entre l'acte et sa forme, entre l'existence et l'essence n'est qu'une transposition de cette inconscience et de cette négation du monde par laquelle l'Acte pur sauvegarde sa transcendance. L'inconscience, l'ignorance et la négation, telle est la seule façon pour l'Acte pur d'échapper à l'emprise d'une conscience dont la raison de connaissance et d'expression se modèle sur l'objet sensible et inverse la signification ontologique de l'exemplarisme platonicien. La dialectique de l'acte et de la puissance, chargée de réaligner l'ordre de la connaissance sur l'ordre de l'être, intervient trop tard et artificiellement. Ses bons offices restent à jamais ceux d'une dialectique superficielle selon laquelle la continuité n'est rétablie qu'au prix d'une réduction de la transcendance à la série. De cet aristotélisme-ci au kantisme, il n'y a qu'un pas : celui d'une critique de l'argument ontologique au nom d'une connaissance et d'une analogie dont le mouvement est exclusivement ascendant.

Les philosophes de l'ens ut participium, en réaction contre le conceptualisme et le rationalisme excessifs des philosophes de l'ens ut nomen, ont voulu rendre à Dieu une présence au monde en accolant l'existence à l'essence. L'existence se voyant attribuée le rôle de l'acte, Dieu se définit comme l'exister pur tandis que l'existence fournit la mesure ontologique de l'être et de la connaissance. Ainsi substituée aux Raisons éternelles, l'existence doit rétablir le pont, la continuité d'intelligibilité qui permet le va-et-vient du relatif à l'absolu. Mais comment une existence, qui se distingue de l'essence au point d'en devenir la mesure ontologique, peut-elle se transformer en une mesure logique sans se soumettre à son tour à la mesure de l'essence ? Car, dans le cadre d'une psychologie où la connaissance se définit d'abord par son rapport au monde sensible et où ce rapport se définit lui-même par l'abstraction,

86. Id., p. 111.

une appréhension quelconque de l'existence paraît foncièrement contradictoire. C'est ce que rappelle, par exemple, la difficulté rencontrée par M. Gilson lorsqu'il lui faut rendre compte de la connaissance intellectuelle du singulier sensible, puisque la noblesse de l'existence lui interdit de se plier aux exigences de l'espèce impressée. De même, l'affirmation ontologique puis la conscience de la Présence apparaissent-elles au principe et au terme de notre connaissance judicative, mais sans que puisse être précisé comment l'immédiation de l'Exister en fait l'objet fontal dans l'ordre de la connaissance implicite ou explicite. La présence divine est bien supposée comme l'informatrice immédiate de notre acte cognitif, mais celui-ci n'est pas équipé pour capter son message ; il reste impuissant à discerner cette présence comme à en interpréter les effets. Aussi bien, cet acte demeurant à mi-chemin de l'abstraction et de l'intuition, la réflexion seconde et récupératrice en est elle-même la fidèle reproduction et ne peut exprimer qu'une conscience d'acte dépourvue d'intériorité objective. Les significations a priori de notre intelligence n'étant pas expressives de leur objet transcendant, cet objet ne peut qu'être construit et non reconnu. Si la réflexion seconde n'est pas la reconnaissance explicite d'un acte de discernement initial, elle ne peut signifier qu'un redoublement de l'objet sensible d'où procède la détermination initiale de toutes nos connaissances. L'explication de nos processus cognitifs ne peut se donner comme une explicitation, comme un passage de l'implicite à l'explicite, qu'en raison d'une conscience initiale qui soit déjà une connaissance réelle de son objet fontal. Faute d'une telle conscience de nature contuitive, la raison explicative c'est-à-dire la raison d'être de notre connaissance reconduira systématiquement la réflexion à l'objet sensible ou à sa représentation et, en bonne logique, nulle part ailleurs. Qu'est-ce qu'une affirmation vécue par l'esprit, mais non connue de lui ? A quel acte spirituel correspond-elle ? Et qu'est-ce qu'un acte spirituel qui échapperait aux lois de la conscience et de la connaissance ?

Cette contradiction d'une affirmation vécue mais non connue, d'un acte spirituel mais inconscient, ne fait que transcrire la contradiction initiale entre la raison d'être et la raison d'expression de notre connaissance. L'inversion de la problématique ne permet pas de surmonter l'antinomie d'Aristote : antinomie entre la raison d'être c'est-à-dire Dieu, et la raison de connaître c'est-à-dire le monde. Même la dialectique de l'acte et de la puissance utilisée au maximum ne saurait rendre à Dieu sa raison propre d'expression. Il faut ou bien se réfugier dans un apophatisme immédiat en niant toute continuité dans l'ordre de l'intelligibilité ou bien faire du monde la mesure exemplaire de la fécondité créatrice et y réduire la puissance d'expression du Créateur. Ou bien Dieu ne s'exprime pas lui-même en créant le monde et donc il ne le pense pas réellement, ou bien Dieu s'exprime dans le monde qui devient sa raison d'expression, donc de connaissance, de pensée et, finalement, la mesure exemplaire de son être. Après avoir suscité ce dilemme par son rejet massif de l'exemplarisme platonicien au bénéfice de la seule connaissance sensible et abstractive, Aristote l'a consacré

dans sa théodicée en dissociant la raison d'impression du Premier Moteur de la raison d'expression du Nous se complaisant dans son incommunicabilité. Ainsi s'est transmise cette problématique d'un ordonnateur suprême d'où procède la raison d'être des mondes inférieurs et qui agit cependant comme un destin aveugle, d'un démiurge qui imprime inconsciemment la marque de son être à ces mondes sans pourtant s'y exprimer lui-même. Ainsi l'affirmation ontologique est-elle le décalque fidèle de ce premier moteur, elle qui imprime à notre connaissance la marque d'un être ou d'une raison d'être radicalement inexpressif ; ainsi l'esprit humain se heurte aux mêmes difficultés que le nous aristotélicien, puisqu'il ne saurait s'exprimer lui-même si le monde doit s'exprimer par et dans son acte. Aussi neutre et inexpressif que lui, l'Exister pur n'est pas plus présent au monde que le dieu d'Aristote. Ou plutôt, le dieu d'Aristote est aussi présent au monde que l'exister pur. Car ce n'est pas « ontologiquement » que le Dieu d'Aristote est absent du monde. Au contraire, selon la formule de Paul Masson-Oursel certainement plus fidèle à la vérité historique, il en est l'ordonnateur immédiat : « Dans la relation métaphysique l'appréciation de la valeur se mêle à une affirmation d'existence. De là ces systèmes aux plans hiérarchisés, ainsi que, chez Aristote, cet énoncé si célèbre du rapport métaphysique par excellence, celui qui relie l'absolu au relatif : le nous en acte touche le monde sans en être touché ; ce qui signifie que l'absolu reste lui-même, qu'il ait ou non en face de lui la nature dont il est le fondement, alors que le relatif ne serait point sans la présence de l'absolu ; rapport conciliant l'immanence du monde à Dieu avec la transcendance de Dieu au monde ». ⁸⁷ C'est « psychologiquement » que le dieu d'Aristote est absent du monde parce qu'il ne peut s'y exprimer sans se nier, comme c'est « psychologiquement » que l'exister pur se retire du monde afin de préserver la transcendance de sa raison d'expression.

Sur ce point précis concernant la connaissance et l'illumination, il n'y a pas de moyen-terme entre une philosophie d'inspiration platonicienne et une philosophie d'inspiration aristotélicienne. Ce n'est d'ailleurs pas qu'Aristote et sa tradition aient purement et simplement ignoré la doctrine de l'illumination, mais une philosophie qui se veut philosophie de la Présence ne peut éliminer de sa psychologie le rôle des Raisons éternelles simultanément expressives de la vérité de la créature et de la réalité de l'essence divine, sans se heurter aux contradictions de la médiation et de l'immédiation. Attribuer ce rôle à l'existence en tant que distincte de l'essence, c'est substituer la radicale discontinuité inhérente à l'ordre de l'être à sa continuité d'intelligibilité et de vérité. C'est chercher entre le monde et Dieu une commune mesure dans l'ordre de l'être et donc osciller perpétuellement entre le panthéisme et l'agnosticisme. Dès lors, et si l'on refuse cette alternative, notre connaissance est condamnée soit à enfermer Dieu dans les dimensions d'un monde dont l'être propre est devenu la mesure uni-

87. MASSON OURSEL, *Le fait métaphysique*, p. 6.

verselle de tout être et de toute connaissance, soit à se tourner vers une pure intuition de l'essence divine en laquelle elle verrait toutes choses. Ou nous en sommes réduits à reconstruire l'expression active de l'essence divine à partir d'une impression passive et inexpressive, c'est-à-dire conformément au processus de l'analogie d'imitation ascendante tel que décrit par P. Aubenque, ou nous nous situons d'emblée en Dieu d'où nous considérons la création comme d'un observatoire central. Ou notre connaissance est liée aux mesures de l'être fini et elle demeure étrangère à la pensée divine qui, ne s'y exprimant pas, la laisse aux prises avec une impression d'où elle doit tirer sa propre mesure d'expression, son modèle d'intelligibilité et de vérité ; ou, se libérant de sa prison, notre connaissance prend la mesure de l'être à partir de l'essence divine se contemplant et s'exprimant en elle-même. Quoique réinterprété en fonction de la révélation chrétienne, l'hiatus, entre un premier moteur qui serait la raison d'être du monde tout en demeurant totalement inexpressif de son essence et un nous transcendant qui ne pense et ne connaît que soi, commande toujours cette philosophie de l'existence. Telle est, d'ailleurs, sa signification obvie, car, admettre que notre connaissance part des créatures pour aboutir à un exister parfaitement inexpressif de sa nature revient à admettre que cet exister, tout en se donnant comme la raison d'être des créatures, ne s'exprime pas lui-même par cette raison d'être et donc, en toute rigueur, ne se pense pas lui-même comme raison d'être de la création.

Qu'on le veuille ou non, qu'on en ait conscience ou non, une épistémologie présuppose toujours un modèle d'interprétation, une métaphysique de l'être en raison de laquelle le philosophe interprète le fait brut de la connaissance. C'est pourquoi la philosophie de l'existence et de l'affirmation ontologique oriente spontanément le théologien vers une problématique qui est celle du meilleur des mondes, le principe déterminant la liberté créatrice se tirant de la création effective devenue sa raison d'expression et donc de connaissance. La dissociation entre la pensée divine et sa raison de fécondité créatrice est telle, que l'essence divine n'apparaît plus comme la mesure infinie des possibles. C'est l'existence de l'univers effectivement créé qui devient la mesure réelle des possibles dont elle est l'acte ultime ou la forme suprême. L'inexpressivité radicale de l'Être oblige la création à trouver en elle-même la mesure expressive de sa raison d'être, autrement dit, sa raison véritablement exemplaire. Faute d'être comprise comme une philosophie de l'expressivité universelle de l'Être, la doctrine de l'illumination se réduit à un jeu de métaphores que la révélation divine, naturelle ou surnaturelle, ne peut consacrer sans perdre sa force d'expressivité proprement transcendante. Aussi, quand bien même se trouve réaffirmée cette expressivité divine, elle se voit immédiatement résorbée dans une « saisie abstraite » dont la raison d'expression reste le monde sensible, et lui seul : « Quant à cette « opération de l'esprit » d'où résulte l'affirmation de Dieu, elle n'est pas davantage, au sens propre du terme, c'est-à-dire en son acceptation commune, une opération. Du moins n'est-elle pas cela tout d'abord. Bien plutôt est-elle, en son premier instant logique, une réception, une ouverture substantielle, un accueil ;

par conséquent une passivité première. Elle n'est activité que de façon dérivée. Là aussi le langage spontané doit être corrigé, ou du moins soigneusement contrôlé. « Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous ». Nous participons à une Lumière qui vient de plus haut. Notre intelligence ne saisit pas l'Absolu — d'une saisie toujours abstraite — sans avoir été saisie par Lui. C'est ce qu'on exprimera en disant, avec une tradition qui remonte à saint Paul, que s'il y a une connaissance de Dieu, même naturelle, c'est en fin de compte par « révélation » de Dieu. — Il faut être regardé pour être éclairé. *Signatum est super nos lumen Vultus tui, Domine !* ». ⁸⁸ La tradition paulinienne est ici déviée par une tradition aristotélicienne qui refuse de donner un visage et une expression à cette Présence et à cette Lumière. C'est pourquoi la passivité et l'ouverture de notre esprit restent inexpressives à leur tour et ne deviennent elles-mêmes un acte qu'en s'évanouissant dans l'activité abstractive. Le monde sensible demeurant notre seule raison d'expression, sa médiation interdit toute connaissance qui serait immédiatement informée par l'expressivité du divin Visage. Aussi bien, si la Présence illuminatrice n'est pas l'immédiate raison d'expression de notre conscience connaissante, affirmer qu'il y a « une identité secrète, au sein de la pensée, entre notre activité et notre passivité », ⁸⁹ c'est poser un principe général dépourvu de points d'application, puisque l'acte selon lequel nous percevons cette essentielle relativité ne correspond à aucun discernement de son Principe et se voit assimilé sans plus à une activité proprement judicative et discursive dont le terme est l'affirmation synthétique. Car, dans ce contexte, que signifie la « contuition », sinon la réduction du signifié au signifiant, de l'expressivité de la Lumière divine à la signification particulière du monde sensible comme à sa raison d'expression ?

Si la Lumière divine n'est pas la raison d'expression première et radicale de la création et de la connaissance que nous en prenons, si elle n'est pas l'expression de la pensée divine et de la vérité de son essence, il faut renoncer à concilier médiation et immédiation, car il est trop évident que les créatures ne sauraient d'elles-mêmes signifier et exprimer en vérité la nature divine. Toute la métaphysique chrétienne de l'immédiate présence créatrice se trouve ainsi réduite au non-sens par le jeu d'une médiation provoquant le divorce entre sa raison d'être et sa raison de connaissance et d'expression. Il n'est donc pas étonnant que cette philosophie de l'ens ut participium, soucieuse de fonder en nature le comportement religieux de l'homme, ait cherché dans un désir intellectuel le succédané de l'intuition, un sens de l'immédiation, un élan de l'esprit qui l'emporte au delà de la connaissance strictement philosophique et scientifique. Au raisonnement qui remonte analytiquement de l'effet à la cause et se satisfait de postuler Dieu comme principe d'explication du monde et garantie de sa connaissance, s'ajoute un désir mystique naturel qui, pour n'être pas justifiable en stricte

88. de Lubac. id., pp. 157-158.

89. Id., p. 320. n. 46 du chap. V. citation de Lavelle.

raison, n'en correspond pas moins à une exigence de l'esprit total, de l'esprit aspirant à remonter à la source de son unité, par delà donc sa relation à l'être multiple. Ce dynamisme ou ce vouloir de l'intelligence creuse les évidences obvies de la raison et relance incessamment sa recherche, en vue d'apaiser l'inquiétude congénitale de l'esprit conscient que sa monnaie rationnelle pourrait n'être qu'une monnaie dévaluée, sinon une fausse monnaie. Il faut savoir s'arrêter, dit la raison ; à quoi l'esprit répond : il faut savoir ne jamais s'arrêter. Au delà de l'Un unifiant, du Dieu des philosophes et des savants, principe de fixation du devenir et point d'arrêt de notre connaissance positive, surgit l'Un-un, le Dieu de la mystique naturelle, principe d'incomplétude de notre vie spirituelle et motif inconnaissable de son mouvement perpétuel. Si nous n'étions capables de Dieu que pour être capables de l'être fini, si Dieu ne se profilait à l'horizon de notre connaissance du monde que pour la fonder et la confirmer, il faudrait admettre que nous ne possédons aucun sens naturel de l'adoration et qu'au mouvement théocentrique de la création s'opposent contradictoirement l'orientation et la signification de l'ordre intentionnel propre à l'esprit humain. En conséquence, Dieu ne pouvant être traité sans perversion comme une simple médiation entre l'homme et le monde et l'homme et lui-même, il faut reconnaître à l'esprit une fonction supérieure par laquelle il vise Dieu spontanément et pour lui-même. Il faut que sa capacité divine s'affranchisse radicalement des mesures de la raison pour se mesurer à Dieu lui-même. La voie de l'intuition lui étant barrée, il reste que l'affirmation prenne appui sur cet appétit spirituel qui désire l'union immédiate à son objet fontal et mesure la valeur de ses acquisitions partielles au degré de satisfaction qu'elles lui procurent : « Notre thèse sera donc la suivante : dans une intelligence discursive, la forme assimilée s'oppose au sujet, et acquiert un « en soi », selon qu'elle constitue, pour le sujet, *une valeur dynamique, un moment d'un devenir actif* ». ⁹⁰ Ainsi, la voie de la médiation coïnciderait suffisamment avec l'attraction de la Présence immédiate pour assurer l'unité de notre vie spirituelle, sinon celle de notre connaissance proprement intellectuelle : « Dans sa philosophie même, l'effort philosophique s'épanouit en élan mystique. L'esprit humain prend conscience de sa nature totale et de sa vocation supérieure... ». ⁹¹

C'est donc bien à la manière d'une puissance aristotélicienne, qui désire son acte et tend aveuglément vers lui sans pouvoir se le donner, que notre esprit tend vers Dieu. Dieu lui étant simultanément présent comme mesure ontologique de son activité et absent en tant qu'inexpressif de soi, l'esprit humain se révèle à la fois capable et incapable de Dieu ; situation contradictoire qu'il traduit par un mouvement indéfini apparaissant lui-même comme une inversion de l'infini en acte. Capable de l'infini, l'esprit s'affranchit des médiations et transcende toute limite dans le moindre de ses jugements ; incapable de l'atteindre

90. MARECHAL, Le point de départ de la métaphysique, Cahier V, p. 444.

91. De LUBAC, p. 175.

et de l'assimiler ou de s'y assimiler, il n'y pressent que l'objet idéal de son vœu et la motivation de son acte sans jamais y trouver sa mesure ou raison d'expression. L'esprit découvre ainsi au cœur de son acte intellectuel un besoin d'immédiation qui se traduit par un désir d'union vitale impossible à satisfaire au seul niveau de l'ordre naturel. La métaphysique de l'union se substitue à celle de l'expressivité de l'être, conformément à la logique d'une connaissance dont le modèle est celui de l'assimilation, et d'une assimilation de type plus biologique que spirituel. Faute d'être interprétées à la lumière de l'expressivité universelle de l'être, l'essentielle relativité et la foncière indigence de l'être créé et de notre connaissance se traduisent par un rapport de puissance à acte tel, que la puissance ne peut exprimer sa raison d'être qu'en s'assimilant purement et simplement la forme idéale de l'acte. Ou la puissance est l'expression positive de l'acte, et sa forme, réelle ou intentionnelle, est celle-même de l'acte par identité pure et simple ; ou la puissance reste distincte de l'acte, et sa forme ne reproduit celle de l'acte qu'en creux ou en impression négative, de telle sorte, précisément, qu'elle n'exprime cette forme que sur le mode du besoin ou du désir, exactement comme la matière ne manifeste sa forme qu'en exprimant son absence. De même que la matière *est* la forme en puissance, de même notre esprit n'est plus seulement capable de Dieu mais *est* Dieu en puissance et son désir porte sur l'essence divine comme sur sa forme propre. De là les ambiguïtés d'une nécessité de nature qui n'évite l'ontologisme et le recours aux idées ou infuses qu'en y suppléant par un volontarisme dont l'objet formel a priori, c'est-à-dire notre structure d'image de Dieu, n'est éclairé et mis en relief que par le foyer de notre connaissance discursive et s'interprète donc exclusivement en raison de nos mesures et de nos modèles finis et contingents. La difficulté est exactement celle d'Aristote dont le nous en acte touche le monde sans en être touché et qui ne saurait l'être sans en devenir l'acte formel. Il reste que l'homme s'en fabrique une imitation en actuant son impression négative au moyen de ses structures catégoriales qui assument ainsi le rôle de principe radical d'interprétation de l'être. A moins, évidemment, que Dieu ne fasse droit aux exigences d'un esprit qui postule la vision face à face. En effet, dans cette perspective, notre désir naturel de Dieu ne découle plus seulement d'une possibilité mais d'une exigence essentielle à l'acte cognitif. lequel s'effondrerait dans le non-sens s'il ne lui était donné de s'accomplir dans cette vision face à face.

Comment en irait-il autrement puisque, si l'on élimine toute connaissance immédiate de Dieu dans l'ordre naturel, la philosophie et la théologie de l'image ne trouvent plus leur place entre celles du vestige et de la similitude ? C'est cette connaissance immédiate qui constitue l'actuation spécifique à l'éveil de la conscience. En ce sens, elle est bien le principe constitutif de la conscience et donc d'une philosophie et d'une théologie de l'image de Dieu. Hors de cette perspective, il ne paraît pas possible de respecter l'organisme et l'organisation théocentriques de notre vie consciente sans recourir à la grâce surnaturelle qui devient, non seulement son principe de restauration et d'élévation,

mais encore son principe formel d'instauration. Admettre, comme allant de soi, que le dilemme est inévitable entre une connaissance de Dieu immédiate et médiatisée, entre la voie illuminative et la voie causale, entre la contuition et le raisonnement, l'intuition et l'abstraction, bref, admettre que le premier terme recouvre obligatoirement un ontologisme latent équivalent à laisser le théologien aussi bien que le philosophe en présence de contradictions insurmontables. Il leur faudra choisir entre un ordre de nature excluant de plein droit le mouvement théocentrique de la création et de sa genèse, et un ordre qui ne s'ouvre à ce mouvement et à sa logique divine qu'en s'effondrant dans le non-sens d'une finalité irréalisable, postulant, en conséquence, son accomplissement dans la vision béatifique seule susceptible de répondre aux exigences immanentes à notre connaissance naturelle. Il leur faudra encore choisir entre une connaissance qui, non seulement en fait mais aussi en droit, détourne l'esprit de Dieu pour lui assigner un objet mondain dont Dieu n'est au mieux qu'un aspect fonctionnel, et un élan mystique qui doit se détourner de l'opacité de la créature pour s'intéresser à un Dieu dont il renonce par avance à connaître quoi que ce soit.

CONTUITION ET EXPRESSIVITE DE L'ETRE

Ici s'impose l'importance de la systématisation, puisque c'est elle qui commande l'interprétation ou la réinterprétation des cultures passées, religions archaïques, données scripturaires et patristiques, et jusqu'à l'assimilation chrétienne des philosophies antiques : la méthode de la pensée archaïque, religieuse ou philosophique, étant celle de la coïncidence des opposés, une réflexion critique sur sa valeur et sa portée réelle repose essentiellement sur ses principes épistémologiques.

Or, s'il est bien vrai que nous n'atteignons Dieu qu'en tant qu'il est créateur, nous ne pouvons cependant l'atteindre et l'honorer comme tel sans le connaître comme l'Être tout-puissant, souverainement sage et infiniment bon, c'est-à-dire sans discerner les attributs réels de son être réel. Il est évident que nous ne contemplons la divinité que dans l'effet et l'expression créée de son acte créateur, qu'en conséquence notre connaissance de Dieu s'inscrit et s'articule en fonction de la relation de causalité, mais, si cette relation n'indique l'être même de Dieu comme sa mesure positive, elle ne signifie rien de plus que l'être du créé qui en est l'entière, exclusive et définitive mesure. Dissociée de son immédiate signification proprement transcendante, la relation de création ou de causalité ne veut plus rien dire et ne se distingue pas plus de l'être créé que l'acte créateur ne se distingue de Dieu. Ou donc la médiation retombe sur elle-même ou elle nous met au contact de Dieu lui-même. Il est vain de chercher un moyen-terme, car ce terme moyen ne serait lui-même qu'une médiation de médiation dont les bons offices se borneraient à reculer le conflit métaphysique sans plus. Il est parfaitement contradictoire d'attendre de l'être fini et contingent qu'il signifie l'Être infini et nécessaire si celui-ci ne se désigne et ne se signifie lui-même par et dans l'être fini. Dieu seul parle bien

de Dieu, et si ce n'est Dieu qui nous parle de lui-même par et dans sa création, le langage des créatures est un bavardage mensonger sur Dieu. Nous ne pouvons connaître l'être créé sans discerner sa relation de dépendance à l'Absolu, mais nous ne pouvons davantage pénétrer ainsi au cœur de l'être sans y discerner la mesure de l'acte créateur qui, lui-même, est la mesure selon laquelle Dieu se rend présent à sa création. Nous ne connaissons rien que selon notre mesure naturelle qui est celle de l'être créé, et c'est pourquoi nous ne connaissons rien que selon la mesure de l'être du Créateur. Donner à l'esprit humain l'être du créé pour objet formel, c'est lui assigner du même coup l'être du Créateur comme son objet par excellence, car connaître per modum entis c'est bel et bien discerner l'effet selon la mesure de son acte créateur et saisir d'emblée la signification essentielle de sa totale référence et subordination à l'Être. Ce que l'on caractérise comme la consistance et l'être formel du créé n'est pas une propriété réellement distincte de sa transparence intelligible et de sa fonction de miroir, puisque son être ou son en-soi bien réel n'est autre que cette essentielle relativité par laquelle il se donne à connaître comme tel en exprimant son Modèle. Que le désordre de la triple concupiscence ternisse le miroir, brouille le message, obscurcisse la lumière et laisse l'esprit devant une énigme est un fait que l'on ne saurait minimiser : en dehors d'un contexte de foi chrétienne, il n'est aucun penseur qui ait pleinement compris la contingence et la création. C'est néanmoins un fait patent que notre connaissance naît, se forme et se déploie comme une corrélation entre la présence immédiate de l'acte imparfait et celle de l'Acte pur, corrélation où chaque terme s'impose et se manifeste selon ses caractéristiques propres. De même que les propriétés de la créature, relativité, finitude, contingence et temporalité, inscrivent leur signification en opposition avec l'absoluité, l'infinité, la nécessité et l'éternité, mais n'en désignent et connotent pas moins la créature en sa réalité, de même les attributs divins ne nous délivrent leur signification qu'en opposition aux propriétés de la créature, mais n'en désignent et connotent pas moins l'Être en sa réalité propre.

Certes, tout homme sensé a clairement conscience que ce qu'il sait de Dieu est si peu que rien. N'éprouvons-nous pas le sentiment d'éviter le ridicule et de rester beaucoup plus près de la vérité en avouant notre ignorance des choses de Dieu qu'un arguant d'une science précaire et plus que rudimentaire ? A peine avons-nous appris à le nommer, à peine l'avons-nous reconnu dans sa simplicité comme la perfection de l'être et de l'esprit, que nous nous voyons contraints de démissionner devant son immensité, cloués que nous demeurons au seuil de la hauteur et de la profondeur de son intériorité. En même temps que le sentiment de son unité, de sa puissance et de sa fécondité, s'impose à nous le sentiment de notre impuissance à pénétrer le secret de cette unité et de cette fécondité : ut jumentum factus sum apud Te, peut-on dire avec le psalmiste. En se manifestant selon sa simplicité et son immensité, l'Être se livre comme un tout et par là même nous réduit au silence. L'éclat de la théophanie nous dissimule la splendeur de sa vie personnelle, aveugle notre esprit en l'éblouissant, comble notre

intelligence en la laissant en suspens et ne nous signifie la Présence qu'en nous abandonnant au seuil de son mystère. Dieu seul parle bien de Dieu parce qu'il est infiniment plus vrai que nous ne le comprenons, et son Esprit est seul capable d'en scruter l'insondable mystère. Il n'est donc pas surprenant que l'homme ait poussé l'aveu de son impuissance jusqu'à professer une ignorance radicale en traitant Dieu comme le grand absent. Si notre connaissance ne va pas jusqu'à pénétrer l'essence divine en elle-même, ne faut-il pas admettre qu'elle n'exprime que l'être de sa propre finitude et ne s'ouvre à Dieu qu'en se creusant par une perpétuelle négation d'elle-même et de ses significations ? Il n'est pas davantage étonnant qu'une systématisation se soit réclamée de cette ignorance pour opposer l'affirmation de Dieu à la connaissance de Dieu, la connaissance médiatisée à la connaissance immédiate, tout en se donnant une connaissance directe censée éviter l'alternative de l'ontologisme et de l'agnosticisme.

Pour autant, il est impossible que la présence divine fasse l'objet d'un jugement et soit posée comme sa conclusion. Si, déjà, notre esprit ne peut juger du monde qu'en se soumettant à sa réalité, si nos analyses et nos synthèses n'ont de sens qu'en s'exerçant à l'intérieur d'un acte simple d'ouverture et de discernement selon lequel le monde s'impose comme une présence immédiate, comment l'être divin tomberait-il sous le coup de notre jugement sans apparaître comme une notion absurde et contradictoire en elle-même ? Nous ne concluons pas de la réalité du monde à la possibilité de Dieu puis à sa réalité, car, si Dieu n'est donné que comme une exigence d'intelligibilité, il n'est rien de plus que l'expression contradictoire de l'absurdité du monde. Si Dieu ne se rend présent à un acte simple d'ouverture et de discernement, il est pour nous comme s'il n'était pas, car notre acte judiciaire, à commencer par le plus pauvre jugement d'existence, s'exerce essentiellement et systématiquement au nom d'une instance supérieure. Et quel tribunal de grande instance nous permettra de juger de l'existence ou de l'inexistence de Dieu ? De quel jugement et de quel tribunal relèvera la conclusion de nos raisonnements concernant l'existence de Dieu ? En vertu de quelle investiture notre jugement homologuera-t-il son propre vœu ? Au nom de quelle vérité déclarera-t-il sa demande recevable ? Nul autre que Dieu ne peut témoigner de Dieu dans le cœur de l'homme qui ne peut que recevoir ce témoignage comme il se reçoit lui-même, soit pour y soumettre son jugement soit pour se révolter. L'homme juge de ses notions et de ses concepts appliqués à Dieu, mais c'est à la lumière d'une Présence immédiate qu'il constate et discerne sans pouvoir la juger elle-même. Si notre jugement ne repose pas sur cet acte simple de discernement, il se ruine lui-même et se débout à son propre tribunal ! C'est dans cet acte de discernement qu'il faut chercher les fondements naturels de la psychologie du témoignage et du martyr, le principe de l'objectivité qui démarque le témoignage immédiat rendu à la Vérité : « Dieu est », du subjectivisme dont l'affirmation repose sur son acte : « je juge que Dieu existe ».

Ainsi se présente notre connaissance naturelle d'un Dieu présent que nous ne voyons pas face à face et d'un Dieu caché que nous ne pouvons

réellement ignorer ; d'un Principe suprême qui est tout entier au delà de sa création, et d'une Présence immédiate qui s'impose par et dans cette création ; d'une Cause efficace que nous ne reconnaissons qu'à la vue de ses effets sensibles, et d'un Modèle intérieur à la lumière duquel nous discernons la Raison des effets ; d'un Acte que nous percevons selon la loi de son irréductible unité, et d'un Etre qui nous échappe dans la coïncidence de sa simplicité et de son immensité ; d'une Vérité lumineuse qui rayonne et s'exprime elle-même en toute conscience connaissante, et d'un Esprit qui préserve le secret de son intimité par la manifestation même de sa réalité. Ainsi encore peut s'explicitier indéfiniment l'unité de notre acte cognitif dont la mesure et la signification se prennent simultanément du fini et de l'infini, du relatif et de l'absolu, de l'Absolu s'exprimant et se signifiant par et dans le relatif, et du fini mesuré par la norme signifiante de l'infinie Simplicité. Car, si nous n'obtenons de face à face qu'avec la créature, nous ne la comprenons que par une conscience obscure de son Modèle ; si nous n'approchons la Plénitude de l'être que par le moyen de l'indigence et de l'incomplétude, nous ne recevons le sens et l'intelligence de l'incomplétude que par l'appréhension de la Plénitude. C'est effectivement le signe qui indique la présence du signifié, mais c'est finalement celui-ci qui fait signe et fait reconnaître le signe en se donnant à connaître à travers le signe. Dieu ne se manifeste pas indépendamment de sa création, mais il s'impose à travers elle dans son indépendance souveraine, sa présence débordant en quelque sorte la médiation qu'il utilise pour se manifester. Non seulement l'être créé indique Dieu, mais il lui livre passage en le dévoilant comme Celui-qui-était-toujours-déjà-là, avant lui, l'instituant en sa réalité et le constituant en ses significations. De là vient que le rôle médiateur de la créature se confond avec son en-soi et que, donnée dans l'union des pôles relatif-absolu, fini-infini, contingent-nécessaire, temporel-éternel, la distinction des êtres et de l'Etre se dessine d'elle-même au cœur de la tension qui organise notre champ de conscience comme elle structure ses objets formels.

Il est donc exact que l'être fini est l'objet formel de notre intelligence, en ce sens que notre conscience de l'Etre apparaît comme corrélative de notre connaissance des êtres et survient comme son complément et son principe indispensable. Mais il est encore plus vrai que la fonction première et essentielle de cet objet formel est d'indiquer et de manifester positivement la présence de l'Etre, par qui, en qui et pour la gloire duquel sont créées toutes choses, y compris et surtout le monde des esprits. Il est exact que notre connaissance de Dieu se déploie à la manière d'un mouvement ascendant, allant du relatif à l'Absolu, de l'effet au principe, de la créature au créateur ; mais il est aussi vrai que ce mouvement ascendant répond au mouvement descendant de la Présence illuminatrice dont le Visage se penche sur notre conscience sommeillante, la prévient et l'éveille de son sourire et de sa lumière pour l'accueillir dès le premier degré de l'échelle médiatrice. Aussi bien, comment en serait-il autrement, comment le contact des êtres pourrait-il exciter notre esprit et l'éveiller à lui-même sans l'éveiller à l'Etre puisque, si l'immédiate présence

de Dieu à sa création veut dire quelque chose en langage métaphysique, c'est qu'à leur distinction irréductible ne correspond néanmoins aucune possibilité de saisir indépendamment l'un de l'autre l'être du créé et l'acte du créateur. Une conscience qui n'aurait pas Dieu pour objet par excellence n'aurait pas davantage l'être de la créature — ratio entis — pour objet formel : telle est la conscience animale.

Au surplus, qu'est-ce qu'une médiation qui, au lieu de mettre en présence les extrêmes, les séparerait ? Les apories de Zénon ne rappellent-elles pas que le mouvement spatial lui-même est inintelligible si le point médian a pour seule propriété de séparer les extrêmes sans les réunir, d'être le lieu de leur contradiction et non de leur rencontre, de leur répulsion et non de leur attraction mutuelle ? Si la médiation exclut l'immédiation, si elle n'est le lieu de l'union des contraires, le mouvement de la connaissance est aussi contradictoire que le mouvement spatial tel qu'analysé par Zénon et notre esprit pourra remonter de médiation en médiation, il reste condamné à rouler le rocher de la connaissance à l'imitation de Sisyphe qu'une pente friable et indéfiniment morcelée sépare à jamais du sommet de la montagne. Si notre intuition fontale, première et spontanée, n'est pas un acte de discernement de l'immédiate Présence, le fond de notre esprit n'est plus qu'ouverture béante sur le vide et l'indéfini, un effondrement perpétuel que rien ne peut stabiliser, un tonneau des Danaïdes où nous déversons vainement la somme de nos connaissances partielles et dérisoires. Or, au dilemme : médiation ou immédiation, s'oppose le fait que, dès le plus humble degré de notre vie proprement spirituelle, nous avons conscience et de toucher le Roc sur lequel repose l'univers et que ce Roc, d'où sourd la vie, le mouvement et l'être, recèle une mer intérieure qui échappe à nos regards et à nos mesures dans la profondeur et l'infinité de sa perfection.

Bien plus, si l'immédiation et la médiation s'excluent, il faut renoncer à voir dans notre connaissance, de nous-mêmes, du monde et de Dieu, un rapport de conscience, c'est-à-dire une connaissance par mode d'être, par mode de présence puisque, à cette connaissance par présence qui implique l'immédiation, s'oppose la réciprocité des médiations : notre esprit ne devenant conscience de soi qu'en rejoignant sa relation au monde et à Dieu, de même qu'il ne prend conscience de la présence du monde et de Dieu qu'en prenant conscience de soi. Ces trois aspects de notre acte de conscience et s'accomplissent selon leur mode propre, abstraitif, réflexif et contuitif, bénéficiant donc de leur mode d'évidence propre, et ne peuvent s'accomplir ainsi qu'en se médiatisant mutuellement, en se causant et se conditionnant l'un l'autre. C'est par la présence du monde extérieur que l'esprit prend conscience de soi, et c'est dans sa présence à soi-même qu'il se rend présent au monde ; de même et simultanément, c'est par et dans ce double rapport qu'il prend conscience de Dieu et c'est en raison de cette conscience de Dieu qu'il devient conscient du monde et de soi. Si la médiation n'est pas la voie de l'immédiation et si l'immédiation n'est pas l'accomplissement de la médiation, ces différents aspects de l'acte cognitif deviennent

contradictoires et il est inutile de s'essouffler à reconstruire l'un à partir de l'autre. On n'induit pas plus l'infini du fini que l'on ne déduit le contingent du nécessaire, de même que, partant de l'être matériel, on n'obtient pas plus une présence d'esprit que si, partant de l'esprit, on prétendait se donner la matière.

Si la médiation, c'est-à-dire notre conscience connaissante, n'est pas expressive à ses propres yeux de la Présence immédiate, cette immédiateté de la Présence reste pour nous lettre morte. Inversement, si la Présence illuminatrice ne s'exprime pas elle-même par et dans cette conscience, l'antinomie reste insurmontable. C'est ce rapport entre l'expressivité universelle de l'Être et l'expressivité propre à la conscience connaissante qu'il s'agit de préciser autant que faire se peut. C'est ce rapport que la métaphysique de la connaissance formule tant par l'exemplarisme des raisons éternelles — mesure simultanément immanente et transcendante à notre conscience —, que par l'intuition ou acte de discernement des raisons éternelles comme immédiatement expressives de la Présence illuminatrice. La philosophie de l'exemplarisme et de la connaissance contuitive repose donc sur une intelligence immédiate de l'expressivité universelle de l'Être et de l'expressivité des êtres en raison de cette expressivité première et ultime. L'être créé n'est évidemment pas dénué de raison propre d'expression, mais il est essentiellement relatif et c'est pourquoi sa raison d'expression transparaît d'emblée selon sa relation à l'Être comme à sa Raison éternelle d'expression. L'expressivité de la Vérité exemplaire ne se substitue pas plus à la « species », à la raison formelle d'expression des essences créées, que l'essence créatrice ne se substitue à l'essence créée dont elle est la raison d'être. Il est vrai que l'on ne démontre pas plus l'essentielle relativité de cette expressivité des êtres que l'on ne démontre l'essentielle relativité de ces êtres. Et l'on ne démontrera pas davantage l'expressivité universelle de l'Être que l'on ne démontrera l'expressivité des êtres ! C'est un fait que l'on constate et qui implique une immédiate intelligence de l'être comme essentiellement expressif. Il est de la nature même de l'être de s'exprimer. L'être est par nature expressif de soi. Tel est le fondement expérimental et métaphysique de la doctrine de l'intuition, ou de la simple appréhension, ou de tout autre terme que l'on préférera pour désigner l'acte simple de discernement intellectuel de la présence de l'Être et des êtres singuliers. Notre intelligence du rapport des essences créées à l'essence créatrice passe par cette universelle expressivité de l'être et l'on ne peut s'en donner une quelconque expression qui ne soit inspirée ou contredite par ce Modèle de toute expression. Si la Mesure de toute vérité n'est pas simultanément expressive de la réalité de l'essence divine et de la réalité des essences créées, si elle n'est pas simultanément la Raison d'expression de la connaissance divine et de notre connaissance, enfin et surtout, si traduire cette médiation universelle par la doctrine de l'exemplarisme et de la raison d'expression ne veut rien dire, il faut certainement renoncer à toute métaphysique de la connaissance. Il faut renoncer à comprendre et interpréter le fait de l'illumination selon une métaphysique de l'être, puisque celle-ci renverrait systématiquement soit à l'ontologisme soit à

l'agnosticisme, soit à une connaissance immédiate de l'essence divine en elle-même, soit à une connaissance exclusivement médiate et donc foncièrement contradictoire. Certes, nul ne peut prétendre épuiser le mystère de la connaissance, mystère plus insondable encore que celui de l'intelligibilité de la matière. Du moins, la systématisation du fait peut-elle respecter l'intégralité du donné et refuser d'en éliminer ou d'en ignorer les dimensions qui échappent à ses mesures. Or, si la médiation est un fait patent, l'immédiation est un fait tout aussi irrécusable quoique moins accessible à la conscience claire et distincte. Nous ne contempons sans doute pas l'essence divine en elle-même, mais nous n'ignorons pas totalement sa nature. Il n'y a pas de connaissance par mode d'être qui ne repose sur un minimum de discernement de la présence de l'Être et qui n'implique un minimum d'intelligence de sa nature. C'est ce que le kantisme rappelle à temps et à contre-temps. Aussi bien, la véritable difficulté du philosophe ne consiste pas tant à reconnaître ce fait qu'à s'en donner une systématisation qui n'en soit pas le travestissement et ne l'oblige à rebrousser chemin devant les conséquences ridicules qu'il devrait en tirer : si notre conscience immédiate de Dieu implique une intuition de l'essence divine en elle-même, mieux vaut vouer notre connaissance à l'agnosticisme !

L'expressivité universelle de l'Être, tel est le foyer de la réflexion philosophique. Car, si la connaissance est notre voie d'accès à l'Être, l'Être est la Lumière qui éclaire cette voie, l'énergie secrète qui l'anime et en fait un véhicule, une authentique médiation. C'est pourquoi toute systématisation s'inscrit d'emblée et se développe en raison de cette expressivité universelle, soit pour la traduire aussi fidèlement que possible en y cherchant sa perpétuelle mesure d'équilibre et de correction, soit pour la trahir peu ou prou en se laissant obnubiler par une problématique d'école ou par un refus préalable qui faussent les données du problème et brouillent la logique intégrale de l'être au bénéfice d'une logique partielle et unilatérale. La portée psychologique ou épistémologique de l'illumination ne peut s'explicitier et s'articuler de façon cohérente, c'est-à-dire en langage d'être, que si l'on a compris ce qu'est cette présence illuminatrice et ce que signifie sa traduction appropriée en raison d'expression. Faute d'une telle compréhension, l'illumination ou bien perdra tout son contenu de vérité ou bien ce contenu apparaîtra comme un double inné ou infus de la vérité formelle des êtres. Si la relation de création, et plus spécialement la relation de création propre à l'esprit connaissant, est comprise indépendamment de cette expressivité universelle, la Mesure suprême de l'expressivité propre à chaque être créé ne sera plus conçue comme une Raison d'expression, mais comme une « idée » se substituant au concept ou le doublant inutilement. En réalité, la doctrine de la « species » reçoit alors une signification tout autre, puisque la connaissance se réduit à son tour à la logique de l'identité formelle selon laquelle il faut être l'autre intentionnellement pour le connaître. Ramenée au seul processus de l'assimilation, la connaissance prend une tournure dangereusement panthéiste d'autant que, selon son modèle aristotélicien,

elle n'est qu'une reconstitution avortée de l'être solipsiste et de la connaissance inexpressive du Nous suprême, un effort perpétuellement contrarié pour imiter le Nous en réintégrant les formes et les esprits dans leur unité primitive où la forme et l'esprit coïncident dans l'identité d'une simplicité inexpressive. Hors la perspective offerte à notre réflexion par l'expressivité universelle de l'Être, le panthéisme impose sa logique directement ou indirectement puisque l'Être ne peut s'exprimer sans se nier et se décomposer, et que notre esprit ne peut surmonter l'inintelligibilité foncière de la création, la dissociation de la forme et de sa mesure, sans s'assimiler purement et simplement au Nous suprême.

Jérôme PRUNIÈRES.

François au Livre de la Nature. 7*

Le chevalier

(SUITE)

LA GRACE, NOURRITURE DE SIMILITUDE

CERTES Hildebert avait raison d'affirmer qu'on ne découvre vraiment la valeur du butin qu'une fois arrivé au Royaume ; mais pour que l'espérance demeure, il importe qu'une connaissance — à la fois souvenir et avant-goût — motive la course du miles Christi. Par grâce de Dieu, et en vertu de sa propre fidélité, François connaissait bien ce goût. De cet héritage, il avait reçu des arrhes en quantité abondante. Aussi est-ce en conformité avec son expérience du don de Dieu qu'il formule la teneur du trésor en termes d'embrasement paternel et de repas royal.

Nous avons déjà évoqué ces moments précieux où l'intimité divine vient repaître la solitude de François.⁸² Sans revenir ici sur ce qu'il appelait lui-même « les secrets du Seigneur »,⁸³ il convient de souligner le caractère eschatologique de ses embrassements divins. Conçues comme prémices de la gloire royale, ces extases l'emplissaient du désir de l'éternité : « [...] il avait expérimenté et savouré la douceur, la suavité, la bonté du Dieu d'Israël à l'égard de ceux qui ont le cœur droit et qui le cherchent en toute simplicité et pureté d'intention. Cette douceur et cette suavité sont accordées à quelques rares privilégiés ; il les avait senties en lui comme une brise venant du ciel ; il en défaillait presque, rempli d'une si grande joie qu'il

* Cf. E.F., t. XX, t. XXI, t. XXIII.

82. Cf. Chap. Le Solitaire.

83. Adm 28 (VB 46, DV 53).

désirait passer tout entier là où l'extase faisait vivre une partie de lui-même ». ⁸⁴ Bouleversé par ce don de grâce et tremblant de le perdre, il considérait ces instants comme des aperçus du trésor futur, presque dérobés par indiscretion. En agissant comme si rien ne s'était passé, il s'efforçait alors de rendre ces instants de béatitude à son Seigneur pour ne pas les abîmer ici-bas dans la vaine gloire et risquer ainsi de les soustraire de son héritage :

Il disait souvent à ses intimes : « Quand un serviteur de Dieu, au cours de sa prière, est visité par le Seigneur, il doit, avant de clore son oraison, lever les yeux au ciel, joindre les mains et dire au Seigneur : « Cette douceur et cette consolation tu l'as envoyée du ciel à un pécheur et un indigne ; je te la rends et je t'en confie la garde, car je t'ai dérobé ce trésor ». Et encore : « Seigneur, tu peux me servir de tes biens en ce monde, mais réserve-les moi pour le monde à venir ! ». Et sa prière finie, le serviteur de Dieu doit se conduire aux yeux de tous comme aussi pauvre et aussi pécheur que s'il n'avait reçu aucune grâce nouvelle. On perd quelquefois pour un médiocre avantage un trésor inestimable [...] ⁸⁵

Si tous les chevaliers du Christ ne connaissent pas cette expérience particulière de l'embrassement paternel, il demeure que la prière est le moyen privilégié par lequel le miles Christi reçoit déjà ici-bas la nourriture d'immortalité qui sera son unique partage à la table du royaume. Qu'il éprouve, au cours de son pèlerinage terrestre, les consolations particulières des visites du roi, ou qu'il les ignore ne change rien à la qualité nourricière du don de Dieu reçu dans toute véritable prière. Quelles que soient la quantité et la saveur de l'aliment reçu, la prière est ce lieu où le Père nourrit ses fils de la seule force qui leur donne de vaincre l'ennemi. C'est pourquoi il importe au chevalier du royaume de s'installer à cette table dans la paix de l'âme, soit de façon régulière, studieuse et dégagée des soucis du siècle. « Si le corps, disait-il parfois, désire être à l'aise et détendu pour manger tranquillement une nourriture qui deviendra la proie des vers avec lui, en quelle paix et quelle tranquillité l'âme ne doit-elle pas accueillir son Dieu qui est sa nourriture ! ». ⁸⁶ Alors, et seulement alors, le chevalier peut « laisser en lui toute place à la force du Christ », ⁸⁷ pour « combattre vaillamment les armées de l'enfer [...] ». ⁸⁸ C'est pourquoi, « la nuit, seul, il partait prier dans les chapelles perdues au milieu des landes : c'est là qu'avec la grâce de Dieu il réussit à surmonter souvent les terreurs et les angoisses qui assaillaient son âme ». ⁸⁹

84. I C 92 (AF 70, DV 296).

85. II C 99 (AF 189, DV 430).

86. II C 96 (AF 188, DV 428).

87. II C 144 (AF 213, DV 465).

88. II C 149 (AF 216, DV 468).

89. I C 71 (AF 53, DV 277).

Afin d'approcher la conception franciscaine de ce thème sans nous perdre dans les développements infinis où pourraient facilement entraîner sa richesse et sa complexité, nous choisissons pour cadre de ce commentaire le *Pater paraphrasé* qu'écrivit le saint.⁹⁰ Au témoignage de cette méditation nous le voyons, en quelque sorte, à sa table spirituelle, dans une image qu'il a jugé bon pouvoir nous laisser sans trahir son secret. Prière des chevaliers du Christ par excellence,⁹¹ le Pater s'adresse au Grand Roi vers lequel ceux-ci se dirigent. Enseigné par le Fils, premier né d'entre les morts, cette prière met dans la bouche des fils toutes les demandes indispensables à l'obtention de la nourriture nécessaire au cours de leur pèlerinage vers le royaume.

— Notre Père
très saint,
notre Créateur, notre Rédempteur,
notre Sauveur et notre Consolateur.

Père de toute filiation, le Grand Roi engendre aussi bien l'être de l'homme que son salut et sa consolation. C'est pourquoi aucun homme n'échappe à sa paternité créatrice et rédemptrice. C'est ce sens universel de la Paternité divine qui fait de la parabole de François un récit mythique, soit archétypal (de sagesse fondamentale).

— Qui es aux cieux
dans les anges et dans les saints
les illuminant pour qu'ils te connaissent,
car tu es, Seigneur, la lumière ;
les enflammant pour qu'ils t'aient,
car tu es, Seigneur, l'amour ;
habitant en eux et les emplissant de ta divinité
pour qu'ils aient le bonheur,
car tu es, Seigneur, le bien souverain, le bien éternel,
de qui vient tout bien, sans qui n'est aucun bien.

Lumière de Vérité, Feu d'Amour, Habitation d'Eternité, telle est la nourriture d'immortalité qui attend les pèlerins à la table royale. De même que le pain de la terre réchauffe l'intérieur du corps de l'homme et lui communique la vie, le Seigneur, bien souverain et éternel, illumine et enflamme les élus par sa présence céleste en eux. Nous verrons, au cours de ce commentaire, comment la nourriture de grâce offerte au « juste », chevalier du Christ apprenti-saint, réforme de l'intérieur son connaître, son aimer, et son souvenir afin de le réordonner à cette Vie éternelle dans la similitude divine.

— Que ton nom soit sanctifié :
que devienne toujours lumineuse en nous
la connaissance que nous avons de Toi,

90. *Pater paraphrasé ou louanges du Seigneur* (VB 228-234, DV 161-164).

91. L. GAUTIER, *La Chevalerie*, 226. L'auteur cite comme exemple un Pater paraphrasé du douzième siècle, appartenant à la prière commune des chevaliers.

afin que nous puissions mesurer
la largeur de tes bienfaits,
la longueur de tes promesses,
la hauteur de ta majesté,
la profondeur de tes jugements.

Le pèlerin de la terre qui désire la véritable justice a besoin dès ici-bas de cette nourriture, aliment de sa faim et de sa soif spirituelles. Ni ange ni saint, et donc pas encore installé à la table du ciel, le juste demande au Père du royaume des Cieux la sanctification du Nom : qu'en lui les dimensions du Nom divin viennent motiver sa faim pour donner consistance à sa foi, son espérance et sa charité ; que lui soit donnée, à titre d'arrhes, une intelligence croissante des merveilles infinies de l'Être Paternel ; qu'il puisse entrevoir déjà, au long de son pèlerinage, la mesure de l'héritage désiré. Sensible à la taille de ce trésor, François reprenait le verset de *l'Épître aux Ephésiens* où saint Paul en évoquait les dimensions : « c'est pourquoi je fléchis les genoux en présence du Père de qui toute paternité au ciel et sur terre tire son nom. Qu'il daigne, selon la richesse de sa gloire, vous armer de puissance par son Esprit, pour que se fortifie en vous l'homme intérieur ; que le Christ habite en vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour. Ainsi vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur [...]». ⁹² Et pour expliciter ces dimensions de la gloire, François reprenait l'interprétation traditionnelle que Hugues de Saint-Victor avait exposée dans son commentaire de cette épître : « La Largeur de la charité (largesse du Père mesurée par l'abondance de ses bienfaits), la Longueur de l'éternité (mesurée dans les promesses de la révélation), la Hauteur de la puissance (manifestée dans la majesté), la Profondeur de la science (telle qu'exprimée dans les jugements), ainsi peut s'entendre cet exposé concernant Dieu... ». ⁹³

Alors qu'elle alimente le saint d'immortalité, cette nourriture donne au juste de grandir dans la connaissance du Père. Le pèlerinage terrestre n'est pas une simple errance dans le monde « en attendant que... » Dans la mesure de sa fidélité le pèlerin s'approche de son héritage ou s'en éloigne. C'est pourquoi « tout son temps (à François) était consacré à l'élévation de son âme ; il gravait dans son cœur les enseignements de la Sagesse et n'avait qu'une peur, celle de reculer s'il ne progressait plus ». ⁹⁴ « [...] Il (le démon) le voyait (François) se sanctifier de jour en jour, poursuivre toujours son avance sans jamais se juger satisfait des progrès accomplis ». ⁹⁵ [...] Un moment non consacré à une bonne action était, à ses yeux, une faute grave, car c'est reculer que de ne

92. Ep. 3, 14-18.

93. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *In epistolam ad Ephesios*, XVII, PL 175, 572 A.

94. II C 94 (AF 186, DV 426).

95. II C 116 (AF 199, DV 444).

96. II C 140 (AF 211, DV 462).

pas avancer », ⁹⁷ etc. Parce qu'il est réengendré sur le chemin des Béatitudes, le miles Christi, alimenté de la grâce du Père, progresse constamment vers le Royaume ; dans une connaissance toujours plus lumineuse de son Père, il repousse le prince des ténèbres qui lui barre la route. Aussi :

— Que ton règne vienne :
que tu règues en nous par la grâce,
et que tu nous introduises en ton royaume
où sans ombre enfin nous te verrons,
où deviendra parfait notre amour pour toi,
bienheureuse notre union avec toi,
éternelle notre jouissance de toi.

Devenir davantage semblable aux saints et aux anges par la connaissance, l'amour et la mémoire, tel est bien l'unique but du chevalier qui demande au Père d'être déjà incorporé au règne par la grâce ; ce règne où enfin il recevra l'héritage : la vision sans ombre (visio-réplétion du connaître) ; la jouissance éternelle (fruitio-réplétion de l'amour) ; et l'union bienheureuse (societas-réplétion de la mémoire).

La Troisième demande du Pater permet à François d'explicitier cette démarche de sanctification selon la volonté divine elle-même. Avec les écrits de la tradition chrétienne, nous verrons que devenir semblable aux anges et aux saints dans la grâce de Dieu, c'est réformer l'image intérieure de l'homme afin que cette image devienne semblable au Père, par le Fils, et dans l'Esprit. C'est pourquoi lorsque les fils chevaliers arrivent à la cour du Grand Roi, Celui-ci se reconnaît en eux, leurs visages reproduisant ses traits divins.

— Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel :
que nous t'aimions
de tout notre cœur en pensant toujours à toi,
de toute notre âme en te désirant toujours,
de tout notre esprit en dirigeant vers toi nos élans,
de toutes nos forces en dépensant toutes nos énergies et tous
les sens de notre âme et de notre corps au service de ton
amour et de rien d'autre.

Au Scribe qui lui avait demandé quel était le plus grand commandement, Jésus avait répondu en citant le verset du *deutéronome* : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit » (Dt 6,5). « Voilà le plus grand et le premier commandement ». ⁹⁸ Faire la volonté du Père sur la terre consiste donc à vivre dans la filiation divine ce commandement fondamental, principe de toute vie humaine ; commandement dont la formulation fut révélée dans l'Alliance hébraïque et dont la signification fut rendue manifeste en plénitude dans les paroles et les gestes de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

97. II C 159 (AF 222, DV 477).

98. Mt. 22, 37.

De la pensée hébraïque à la pensée médiévale, l'apport de la culture gréco-latine avait précisé, reformulé, voire nuancé les catégories de l'anthropologie biblique que reprend ici François : cœur, âme et esprit. Mais, loin de marquer une discontinuité, cet apport de la philosophie grecque à la sagesse judéo-chrétienne s'était inscrit dans une parfaite communion de pensée, livrant à la tradition chrétienne une structure même de sa logique, structure devenue, depuis lors, indissociable du christianisme. Sans prétendre ici nous engager dans une étude exhaustive, une analyse de cette structure et de sa continuité nous semble utile puisqu'elle concerne directement notre sujet. Telle qu'énoncée dans le franciscanisme cette structure serait la suivante : Réenfanté dans l'Église par la puissance séraphique, le juste, nouveau fils de Dieu, chevalier du Christ, se nourrit de cette grâce régénératrice et, grâce aux forces que lui procure cette alimentation, il vit le commandement de l'amour dans les activités du *cœur*, de *l'âme* et de *l'esprit*. Cette triple démarche amoureuse le rend de plus en plus *semblable* à son Père, de telle sorte que, parvenu au Royaume, « il ne craint pas Celui dont son visage reproduit les traits ».

Pour suivre la continuité de cette structure, nous partirons de la manière dont la pensée hébraïque concevait chacune de ces trois activités, tout en sachant qu'il ne s'agit pas de distinguer des activités séparées, mais de rechercher la triple expression d'une même démarche amoureuse (d'où les multiples compénétrations de ces thèmes).

Le cœur : Le langage biblique ne conçoit pas le symbolisme du cœur comme étant d'abord évocateur de sentimentalité.

Tandis que dans nos langues le cœur est habituellement pris comme le siège des sentiments et de l'amour, dans l'Écriture le cœur est : 1.° le siège de la pensée, de la réflexion, de la méditation. C'est le cœur qui connaît, Jer. XXIV, 7 ; qui médite, Ps. XVIII, 15 ; Luc II, 19, 51 ; qui réfléchit. Is, LVII, 1 ; Jer, XII, 11 ; qui se parle à lui-même, Gen, XVII, 17 ; Ps, IV, 5, etc. Les pensées montent dans le cœur [...] ou sur le cœur [...]. Pour appliquer son esprit à une chose on la met dans son cœur [...] ; on met son cœur sur elle [...] ; on y applique son cœur [...]. Comme la vérité est la lumière de l'intelligence, les métaphores tirées de la vision corporelle sont appliquées au cœur. Le cœur reçoit la lumière de la vérité divine, II Pet 1, 19 ; il a des yeux que cette vérité illumine, Eph 1, 18 [...].⁹⁹

Siège de la pensée, le cœur est le lieu de la sagesse, à la fois lieu du « voir » et lieu de la Parole. Dans son cœur, le juste reçoit la lumière de la révélation, lumière du Verbe manifestée pleinement en Jésus-Christ ; après avoir contemplé cette lumière, il la prêche par

99. DB, sv *cœur*, t. 3, 823.

sa parole ; ce que saint Paul exprimait ainsi : « Ce n'est pas nous que nous prêchons, mais le Christ Jésus, le Seigneur ; nous ne sommes, nous, que vos serviteurs, pour l'amour de Jésus. En effet le Dieu qui a dit : que du sein des ténèbres brille la lumière, est Celui qui a brillé dans nos cœurs, pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du Christ ». ¹⁰⁰ L'épanouissement de cette lumière dans le cœur du juste l'introduit sur le chemin des Béatitudes où sont « Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu », ¹⁰¹ chemin dont le terme est la parfaite similitude divine puisque « nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'Il est ». ¹⁰² Développant le resplendissement « de cette gloire de Dieu qui est sur la face du Christ » dans le cœur du fidèle, saint Paul montrait comment cette connaissance passe par l'apprentissage d'une similitude à la mort et résurrection de Jésus : « nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps. Quoique vivants, en effet, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle [...] ». ¹⁰³ Telle est l'activité amoureuse du cœur, elle est essentiellement dynamisme de la foi ; « possédant ce même esprit de foi dont il est écrit : *j'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé*, nous croyons, nous aussi et c'est pourquoi nous parlons ». ¹⁰⁴

L'âme : L'activité de l'âme inclut très souvent dans la pensée hébraïque les activités du cœur, mais elle souligne davantage le dynamisme vital de l'affectivité :

Le mot *néfés* (ordinairement dans les Septantes : *psyché* ; dans la Vulgate : *anima*) vient du verbe *nâfas*, respirer. Comme la respiration est le signe de la vie, on a désigné par ce mot la vie et le principe de vie. Entendu en ce sens, le *néfés* réside dans le sang, Gen IX, 4, 5 ; Lev. XVII, II ; Deut, XII, 23. et il meurt, Jud. XVI, 30. — On a désigné par le même terme le principe commun, Exod. XXIII, 9 [...], des sentiments, des passions, des pensées et de la science. On attribue au *néfés* l'affection, Gen XXXIV, 3 ; Cant. 1, 6 [...], la joie, Ps LXXXV, 4 [...]; la crainte, Ps VI ; 4 [...], la piété, Ps LXXXV, 4 [...]; la confiance, Ps LVI, 2 ; des désirs et les sentiments de toutes sortes [...]. ¹⁰⁵

Siège du dynamisme vital, l'âme est le lieu du mouvement amoureux. Son activité est celle de Marie lorsque son « âme exalte le Seigneur ». ¹⁰⁶

100. 2 Cor. 4, 5-6.

101. Mt. 5, 8.

102. I Jn 3, 2.

103. 2 Cor. 4, 10-11.

104. 2 Cor. 4, 13.

105. DB, sv *âme*, t. 1, 454.

106. Lc 1, 46.

Puisqu'elle est principe vital, l'âme est aussi le lieu qu'attaquent les forces de mort, ces « désirs charnels qui font la guerre à l'âme ».¹⁰⁷ Si la lumière donnée dans le cœur rend le juste semblable au Christ Verbe de Dieu, le dynamisme vital donné à son âme le rend davantage semblable au souffle de Dieu, soit à l'Esprit-Saint. Ainsi que le décrit la Genèse : « Yahvé Dieu forma l'homme de la poussière du sol, et il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint une âme vivante (in animam viventem) ».¹⁰⁸ L'Esprit-Saint « anime » le juste du désir de la vie divine en lui faisant crier le nom du Père : « car tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. En effet vous n'avez point reçu un Esprit de servitude, pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba ! Père ! ».¹⁰⁹ C'est pourquoi cette activité amoureuse de l'âme est essentiellement dynamisme de la charité : « Mais le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté [...]. Puisque l'Esprit est notre vie, que l'Esprit nous fasse aussi agir... ».¹¹⁰ Cette activité de l'âme donne sens à l'activité du cœur, car « quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité je ne suis rien ; quand je distribuerais tous mes biens en aumônes, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien ».¹¹¹

L'esprit : L'âme vit, mais elle meurt aussi (Ez. 13, 19 ; Jdt 13, 19 ; Ap. 16, 3...), par contre l'esprit, cette dimension de l'homme qui lui permet de recevoir l'Esprit « animateur » de Dieu, ne meurt pas. L'esprit (*ruah* ; dans les Septantes : *pneuma* ; dans la Vulgate : *spiritus*) appartient à l'ordre surnaturel :

Avec la *ruah* que nous traduisons par « esprit », l'anthropologie biblique ouvre une nouvelle dimension, qui lui est spécifique. C'est la dimension surnaturelle qui est propre à la révélation biblique [...]. L'esprit de l'homme, son *pneuma*, c'est ce qui en lui est capable de cette rencontre avec le *Pneuma* de Dieu, c'est cette part en l'homme grâce à laquelle l'inhabitation de l'Esprit de Dieu n'est pas une intrusion étrangère, mais est préparée, désirée, comme une ambassade en pays étranger [...]. L'esprit c'est l'invitation permanente en l'homme, et substantielle, à une transformation, à une surnaturalisation, qui permette à l'homme créé de prendre part à la vie incréée de son Créateur [...]. L'esprit, en tout cas, est, pour l'homme, constitutif de son existence [...]. « S'Il retirait à lui son esprit (*ruah*) et son souffle, toute chair expirerait à l'instant et l'homme

107. IP. 2, 11.

108. Gn. 2, 7.

109. Rm. 8, 14-15.

110. Ga. 5, 22-25.

111. I Co. 13, 2-3.

retournerait à la poussière » (Job 34, 14) (cf. Gen 6, 3 ; Job 27, 3 ; Ps 104, 29 ; Eccl 12, 7 ; Num, 16, 22 ; 27, 16) [...].¹¹²

Plus fondamental à la nature humaine que ne l'est le dynamisme psychique, le dynamisme spirituel oriente la totalité des activités du juste vers le Père. A la base de l'amour du cœur et de l'âme, l'amour de l'esprit entraîne le juste à l'image du céleste (similitude du Père) pour le constituer héritier du royaume. « S'il y a un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel. C'est ainsi qu'il est écrit : le premier homme, Adam, a été fait âme vivante ; le dernier Adam est un esprit qui donne la vie (dernier Adam, ici Jésus-Christ, Fils de l'homme descendu du ciel — Dn7, 13) [...]. Tel a été le terrestre, tels seront aussi les terrestres ; tel le céleste, tels seront aussi les célestes. Et de même que nous avons revêtu l'image du terrestre, il nous faut revêtir aussi l'image du céleste. Je l'affirme, frères, la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu [...] ». ¹¹³ Orientant vers le Père l'activité amoureuse de l'âme et du cœur, cet élan de l'esprit est essentiellement dynamisme de l'espérance : « Daigne le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de la Gloire, vous donner un esprit de sagesse et de révélation, qui vous le fasse vraiment connaître ! Puisse-t-il illuminer les yeux de votre cœur pour vous faire voir quelle espérance vous ouvre son appel, quels trésors de gloire renferme son héritage parmi les saints [...] » ¹¹⁴ ; espérance, lieu de gloire qu'engendre la constance : « nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu. Que dis-je ? nous nous glorifions encore des tribulations, sachant bien que la tribulation produit la constance, la constance une vertu éprouvée, la vertu éprouvée, l'espérance » ¹¹⁵ ; espérance dont le dynamisme est fondamental puisque « c'est en espérant que nous sommes sauvés ». ¹¹⁶

La tradition patristique reprend ce triple dynamisme pour l'explicitier en terme d'intelligence, de volonté et de mémoire. Ainsi, Hugues de Saint-Victor : « Selon Augustin, aimer Dieu de tout son cœur signifie l'aimer avec toute l'intelligence ; de toute son âme signifie avec toute la volonté ; de tout son esprit avec toute la mémoire ». ¹¹⁷ Innocent III, dans la continuité de cette tradition, écrit alors : « *La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent Toi, le seul Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ (Jn 17, 3)*. De cette connaissance compréhensive procède le grand amour par lequel les saints aiment Dieu *de tout leur cœur, de tout leur esprit, et de toute leur âme (Mt. 22, 37)*. — De leur esprit signifie qu'ils aiment le Père par la mémoire ; tout, signifie sans oublier ;

112. C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, lectio divina, Cerf, 1953, 107-110.

113. I Co 15, 44-50.

114. Ep. 1, 17-18.

115. Rm. 5, 2-4.

116. Rm. 8, 24.

117. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Allegoriae in novum testamentum*, lib VI, PL 175, 901 C.

de leur cœur, signifie qu'ils aiment le Fils par leur intelligence ; tout, signifie sans erreur ; de leur âme, signifie qu'ils aiment l'Esprit-Saint par leur volonté ; toute, signifie sans contrariété ».118

Dans son commentaire de l'Évangile de saint Luc, saint Bonaventure synthétise ainsi les diverses expressions de cette tradition :

Il est dit au chapitre six du Deutéronome : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force* ; ici (en saint Luc) on ajoute : *de tout ton esprit* ; et en Matthieu on omet : *de toutes tes forces*. On doit comprendre par là qu'il est requis, pour aimer Dieu d'une façon parfaite, de porter en lui toutes les pensées, toutes les affections et toutes les opérations. La loi (le commandement dont il est ici question) touche ces trois points. Parce que les pensées sont intelligence du cœur et aussi mémoire de l'esprit, saint Matthieu ajoute : *de tout ton esprit*, ce qui explicite la loi. De même, celui qui réfère à Dieu ce qu'il a de plus intérieur, à savoir les actes de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, réfère du même coup les œuvres extérieures, la référence *de toutes nos forces* étant incluse dans cette triple activité. Et c'est pourquoi Luc, ainsi que Marc, ajoute pour expliquer davantage : *de toutes nos forces*.

— ou bien l'expression de toutes ses forces est la détermination des trois autres conditions, ce qui donne le sens d'Augustin : tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, c'est-à-dire de l'intelligence sans erreur ; de toute ton âme, soit de la volonté sans contradiction ; de tout l'esprit, soit de la mémoire sans oubli ; et de toutes tes forces, soit d'une entière vertu sans feinte.

— ou bien, selon Bernard : de tout ton cœur, soit avec sagesse ; de toute ton âme, soit avec douceur ; de tout ton esprit, soit avec force, ce qui comprend ici l'expression : de toutes tes forces.

— ou bien encore : de tout le cœur, soit avec vigilance, ainsi qu'il est écrit au chapitre cinq du Cantique : *moi je dors, et mon cœur veille* ; de toute l'âme, soit avec ardeur selon ce chapitre cinq du Cantique : « *mon âme est liquéfiée lorsque parle le bien-aimé* », de toutes tes forces, soit avec constance selon la fin de ce Cantique : *l'amour est fort comme la mort, la jalousie dure comme l'enfer, ses traits sont des traits de feu et de flammes, les eaux nombreuses ne pourront éteindre l'amour ni les fleuves le submerger* ; de tout ton esprit, soit sans interruption, selon le huitième chapitre du Deutéronome : *observe et prends garde de ne pas oublier le Seigneur ton Dieu*, et le chapitre quatre de Tobie : « *Tous les jours de ta*

118. INNOCENT III, *Sermo V, In communi de uno martyre*, PL 217, 616-D - 617 A.

vie aie Dieu présent à ta pensée ». Ainsi il est évident que la troisième et la quatrième conditions sont très voisines, et c'est pourquoi l'une d'entre elles est parfois contenue dans l'autre.¹¹⁹

Tel est donc ce triple dynamisme, constitutif de la nature humaine et image divine. Avant même qu'il ne se convertisse, avant qu'il ne renaisse au royaume, l'homme est « capable de Dieu », capax Dei, destiné à participer à la Gloire, particeps Dei ; ceci parce qu'il connaît, veut, et se souvient.¹²⁰ Mais tant qu'il n'est pas rené à la Vérité, à l'Amour, et à la Vie, l'image divine du connaître, de l'aimer et de l'espérer demeure difforme en lui, non structurée par son véritable objet, perdue dans les choses d'une terre alors nécessairement désertique. Aussi faut-il que cet homme soit réenfanté par la femme pauvre mais belle, c'est-à-dire refaçonné, recréé, par la grâce rédemptrice ; que son cœur, son âme et son esprit soient remodelés selon l'axe de leur véritable nature, et qu'ainsi il puisse redécouvrir l'itinéraire de sa liberté, itinéraire qui le rend conforme à sa raison d'être, itinéraire de la similitude. Mais le réenfantement ne suffit pas ; sur la route qui le mène chez lui, le juste doit nourrir son cœur, son âme et son esprit, pour que soit entretenue et vivifiée cette nouvelle existence. Aussi, avec le Fils premier-né, son guide, son ami, son Seigneur, il demande au Père le pain quotidien pour que soit illuminée la foi du cœur, réchauffée la charité de l'âme et enthousiasmée l'espérance de l'esprit. Alors il découvre les arrhes de l'héritage royal ; confiant dans la grâce, il acquiert la certitude de posséder un jour ce qu'il commence à voir, et ce dont il jubile déjà. Parvenant ainsi à la cour du Grand Roi, par delà le passage de la mort à la renaissance, « il se présente au roi avec assurance, et ne craint pas celui dont son visage reproduit les traits ».¹²¹

119. SAINT BONAVENTURE, *Commentarius in evangelium s. Lucae*, cap. X, 48, Quar. t. VII, 267-268. Notons au passage qu'il arrive à saint Bernard d'intervertir les significations du cœur et de l'âme ; ainsi « Il me semble, si vous n'avez quelque autre sens meilleur à donner à cette triple distinction, que l'amour du cœur se rapporte au zèle d'affection, l'amour de l'âme à l'adresse ou au jugement de la raison, et l'amour des forces, à la constance ou à la rigueur de l'esprit (...) » (SAINT BERNARD, *In cantica canticorum*, sermo XX, 4, Vives, t. 4, 222).
120. « ratio imaginis consistit in perfecta capacitate, quia secundum Augustinum : eo est mens imago, quo potest esse capax et particeps Dei ». SAINT BONAVENTURE, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, lib. 1, dist. 3, p. 2, art. 1, quaest 1, Quaracchi, t. 1, 80.
121. Nous renvoyons le lecteur soucieux d'un développement plus élaboré sur la notion d'image de Dieu en l'homme à l'article de L. PRUNIERES, *Itinéraire de l'esprit en Dieu, commentaire du chapitre III, nos 1 et 2 : Traité de la spéculation de Dieu par son image empreinte dans les puissances naturelles*, EF. 65, 1971, t. XXIII, 13-77.

HOMME	saint François	saint Augustin	saint Bernard	saint Bonaventure	IMAGE	acte	RESSEMBLANCE			DIEU
					faculté (puissance)		vertu	Dieu se donne comme :	héritage, dot, gloire éternelle	
cœur	penser toujours au Père	Intelligence sans erreur	avec Sagesse	avec vigilance	Intelligence	Notitia	Foi qualité : fermeté elle donne: Certitude	Lumière	visio-Voir	Fils
âme	désirer toujours le Père	Volonté sans Contradiction	avec douceur	avec ardeur	Volonté	Amor	Charité	Chaleur	fruitio-Joie	Esprit
esprit	diriger tous nos élans vers le Père ne poursuivant que sa seule gloire	Mémoire sans oubli	avec force	avec constance et sans interruption	Mémoire	Mens	Espérance Attente expectative qualité : confiance elle donne: sécurité	Eternité	tentio-Possession	Père

STRUCTURES DE L'IMAGE ET DE LA RESSEMBLANCE...

	« qui es aux cieux dans les anges et dans les saints,	« que ton règne vienne... » où nous recevrons l'héritage qui sera :	« que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ; que nous t'aimions :	« donne nous aujourd'hui notre pain de ce jour, ton fils... pour que nous puissions :	
cœur	Les illuminant pour qu'ils te connaissent car tu es, Seigneur, la lumière ;	la vision sans ombre	de tout notre cœur en pensant toujours à toi ;	mieux comprendre l'amour	intelligence
âme	les enflammant pour qu'ils t'aient car tu es Seigneur, l'amour ;	la jouissance éternelle	de toute notre âme en te désirant toujours	mieux vénérer l'amour	volonté
esprit	habitant en eux et les emplissant de ta divinité pour qu'ils aient le bonheur, car tu es Seigneur, le bien souverain... »	l'union bienheureuse	de tout notre esprit en dirigeant vers toi tous nos élans et ne poursuivant toujours que ta gloire »	nous rappeler l'amour	mémoire

... SELON LE PATER PARAPHRASE DE SAINT FRANÇOIS

François ne connaissait pas la littérature augustinienne, mais la profonde cohérence qui accorde son commentaire du Pater au récit de sa parabole montre bien comment cette structure véhiculée par les formes orales de l'enseignement du jour animait la logique de son langage. Sans connaître cette doctrine dans sa formulation conceptuelle, il l'avait reçue dans l'héritage spirituel de sa culture ; il la vivait dans son expérience mystique, puis il la proclamait ainsi qu'il la reconnaissait ; non point à la manière du maître de faculté, mais à celle du prophète.

C'est pourquoi ce triple dynamisme revient si souvent dans le témoignage de sa vie : « au Christ, il vouait tout son cœur et tout son corps... il gravait dans son cœur les enseignements de la sagesse » ;¹²² puis : « tout son temps était consacré à l'élévation de son âme » ;¹²³ enfin : « l'homme de Dieu, que son corps contraignait à cheminer en pèlerin loin du Seigneur, s'efforçait de maintenir toujours, au moins son esprit, dans le ciel en présence de Dieu dont le séparait la seule cloison de la chair ; il était déjà concitoyen des anges ».¹²⁴

Parce qu'il dépensait ainsi « toutes ses forces, toutes ses énergies et tous les sens de son âme et de son corps au service de l'amour du Père et de rien d'autre », il était parvenu, ici-bas, à une similitude divine unique par la profondeur du rapport qui liait le modèle au modelé ; similitude qui, par son intensité même, allait lui conférer, pour les générations à venir, ce caractère d'originalité que tous admirent. Dans le voir de sa méditation de la croix, son cœur connut d'une connaissance semblable à celle du Christ — similitude du cœur qui, au terme de sa vie, allait entraîner dans le don de Dieu la similitude du corps au corps du crucifié — Dans cette joie si personnelle, où l'entraînait la chaleur divine rayonnant en son âme, sa charité, associée au forces de l'Esprit, renouvelait l'univers où il vivait.¹²⁵ Dans la permanence de son habitation céleste, fermement maintenue par la confiance de son esprit en la providence paternelle, il manifestait par ses miracles l'œuvre du Père créateur et sauveur.¹²⁶

Lorsqu'il demande au Père de lui donner cette nourriture qui lui permettra d'accomplir la volonté créatrice et salvifique, le chevalier du Christ lui demande aussi la force de l'amour fraternel, car cet amour des hommes qu'a pour objet le deuxième commandement est semblable au premier. Si le pain de la Lumière, de la Chaleur et de l'Éternité, libère l'expression du cœur, de l'âme et de l'esprit, cette expression dans l'orientation même de sa similitude divine communie à la parole, au

122. « Otium sanctum, quo *sapientiam cordi* inscriberet faciebat de tempore toto ne si non semper proficeret, deficere videretur » II C 94 (AF 186, DV 426).

123. « Tota in christum suum *anima sitiebat* » (*ibidem*).

124. Corpore peregrinus a Domino vir Dei Franciscus *praesentem spiritum caelo contendeat inferre* (...) (*ibidem*).

125. I C 37...

126. I C 127-150...

chant et à l'élévation de la fraternité humaine pérégrinant vers le royaume. C'est ainsi que dans l'esprit filial de la première communauté chrétienne : « la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme ». ¹²⁷

Après avoir demandé que toutes les forces du juste soient appliquées au service du Père et de rien d'autre, François peut, non pas ajouter mais inclure cette similitude inscrite dans la logique même du commandement de Dieu :

Que nous aimions nos proches comme nous-mêmes
en les attirant tous à ton amour selon notre pouvoir
en nous réjouissant de leur bonheur comme s'il était le nôtre
en les aidant à supporter leurs malheurs
en ne leur faisant nulle offense.

En des termes semblables, Alain de Lille recommandait au chevalier du Christ : « qu'il soit prévoyant envers ses compagnons d'armes, soit envers les fidèles, donnant s'ils sont dans l'indigence, exhortant s'ils ont besoin de conseil, compatissant envers les malades, se réjouissant avec les bien-portants ». ¹²⁸

Tous deux ne faisaient ici que reprendre la tradition patristique qui avait pour point de départ l'exhortation de saint Paul : « Réjouissez-vous avec qui est dans la joie, pleurez avec qui pleure... » ¹²⁹ et parce qu'il est pratique, François verra dans le fait de ne pas offenser le prochain la première réalisation de cet amour fraternel, la première prévoyance envers le compagnon d'armes ; ce qu'il reprend ainsi dans sa première *Lettre à tous les fidèles* : « [...] Puis, aimons notre prochain comme nous-mêmes. Et si quelqu'un ne veut pas ou ne peut pas aimer son prochain comme lui-même, qu'au moins il n'aille pas lui faire de mal, mais qu'il lui fasse du bien ». ¹³⁰

Parce que semblable au premier, et donc inclus dans son dynamisme, ce second commandement tisse la trame des véritables relations humaines, celles de l'apprentissage à la filiation divine. Loin de s'opposer à la solitude, la fraternité en est une composante nécessaire. L'homme n'est pas fils seul, mais dans la fraternité du Fils. C'est pourquoi le motif fondamental des relations sociales consiste à « attirer tous les hommes à l'amour du Père, selon le pouvoir de chacun ». Que le frère aîné, celui dont la similitude divine est davantage accomplie, serve d'exemple au frère cadet ; qu'il lui indique le chemin du Père dans l'image du Fils réalisée en son cœur et en son corps ; qu'il partage sa joie lorsque s'ouvre son âme à cette chaleur divine, et s'attriste de ses difficultés et de ses échecs. De même, que le cadet s'applique à comprendre, à aimer, et à imiter son aîné dans la sagesse divine que

127. Ac. 4, 32.

128. Cf. note 32.

129. Rm. 12, 15.

130. I let 3, 26-27 (VB 168, DV 117).

celui-ci lui révèle. Ecole de l'amour et de la liberté, la fraternité apprend au novice à réaliser l'épanouissement de sa solitude dans la logique de sa condition humaine, créée, pécheresse et rachetée.

Aimer son frère ne consiste donc pas à situer ce frère comme un objet « en soi » de son amour, mais à l'introduire dans le rythme trinitaire de la communion amoureuse et le considérer comme un élément important de cette communion. Aimer, c'est inviter dans l'expression de l'amour et partager le dynamisme de cette expression tel que tracé par le premier commandement :

[...] il ne faut pas s'étonner que, dans l'amour du Christ, il (François) soit devenu davantage encore le frère des hommes (Celano vient de décrire les sentiments fraternels qu'éprouvait le saint envers les créatures) que le créateur a faits à son image. Rien n'est plus important, disait-il, que de sauver les âmes et il en donnait pour preuve la croix sur laquelle, pour les âmes, le Fils de Dieu voulut mourir. C'est là que nous trouvons le secret de son ardeur à prier, de son assiduité à prêcher, de ses exagérations quand il s'agissait de donner l'exemple. Il ne se considérait comme un ami du Christ qu'à condition d'aimer les âmes comme le Christ les avait aimées.¹³¹

C'est pourquoi l'amour fraternel commence par la prière, adressée au Père dans la communion du Fils ; il se prolonge dans l'attention portée aux frères images du Créateur ; il s'épanouit pleinement dans l'oblation de soi au Père, pour les frères, à la manière même du Fils.

Les mains levées vers le ciel, il priait pour ses vrais Israélites et s'oubliait lui-même pour ne s'occuper d'abord et avant tout que du salut de ses frères. Il se prosternait aux pieds de la divine Majesté, s'offrait lui-même en sacrifice, et Dieu ne pouvait lui refuser ses grâces. Il veillait avec un amour inquiet sur le petit troupeau qu'il entraînait derrière lui : après avoir abandonné la terre, il ne fallait pas qu'ils en vissent à perdre le ciel. Il était convaincu de n'être admis à la gloire que s'il y introduisait en même temps tous ceux qui lui étaient confiés ; dans ce travail d'enfantement, son esprit ressentait pour eux plus de souffrance que jadis les entrailles de leurs mères.¹³²

Dans la mesure où il retrouve la similitude divine, le chevalier du Christ, par fidélité à la grâce, se trouve associé à l'œuvre ecclésiale, réenfantant ses compagnons d'armes en cette similitude rayonnante. (Ainsi Celano put-il expliquer l'image de la femme pauvre mais belle en attribuant son rôle à François). Les témoignages concernant la première fraternité franciscaine montrent bien comment les frères concevaient de la même manière les liens qui les unissaient : « passionnés du progrès d'autrui, ils souhaitaient voir chaque jour augmenter

131. II C 172 (AF 229, DV 487).

132. II C 174 (AF 230, DV 488).

leur nombre, pour accomplir tous ensemble leur salut »¹³³ ; « ils s'aimaient entre eux d'une affection profonde ; ils se servaient et se nourrissaient les uns les autres, comme une mère nourrit son fils tendrement aimé. Une telle charité brûlait en eux qu'il leur semblait facile de s'exposer à la mort, non seulement pour l'amour du Christ, mais aussi pour le salut de l'âme ou du corps de leurs frères ».¹³⁴

Lorsqu'il demande au Père la nourriture de l'amour afin de lui devenir semblable, le miles Christi s'engage dans une lutte à mort contre le prince du désert, premier responsable de la dissimilitude. C'est pourquoi la victoire définitive du chevalier passe nécessairement par le combat « à mort ». Le christianisme est une école de l'amour, et à ce titre il est une école de la mort : « il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis ».¹³⁵ Donner sa vie pour ses amis, c'est la donner pour le premier Ami, Christ premier servi parce que premier frère ; puis, dans la fécondité cruciforme de cette première amitié, c'est la donner aux frères, co-pèlerins vers le royaume, à la suite de la croix. Mourir dans le combat pour le Christ, c'est mourir pour le témoignage de la Vérité en offrant ce témoignage au Père — par le Fils et dans l'Esprit — puis aux frères, comme itinéraire de Vérité. Aussi, dans sa fidélité au commandement de l'amour, le juste finit-il pas désirer le martyr qui l'associe à la victoire du Christ, et lui donne de compléter en sa chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps qui est l'Eglise.¹³⁶

Brûlant d'amour pour Dieu, le bienheureux Père François voulait toujours se lancer en de grandes aventures, et son grand cœur ambitionnait d'atteindre, en suivant le chemin des volontés de Dieu, le sommet de la perfection. La sixième année qui suivait sa conversion, brûlant de désir pour le martyr, il résolut de passer en Syrie pour prêcher la foi chrétienne et la pénitence aux Sarrasins et autres infidèles [...].¹³⁷

[...] L'incendie d'amour qui le dévorait le rendit jaloux du triomphe glorieux des saints martyrs dont personne ne put éteindre la flamme d'amour ni abattre le courage. Il aurait voulu, lui aussi, embrasé du même parfait amour qui bannit la crainte (I Jn 4, 18), s'offrir au Seigneur comme une hostie vivante (Rm 12, 1) immolée par le martyr afin de revaloir au Christ la mort qu'il subit pour nous et de provoquer les hommes à l'amour de Dieu.¹³⁸

Et saint BONAVENTURE voit dans la stigmatisation du Poverello, non pas la réalisation d'un martyr de sang ainsi que l'avait désiré

133. I C 27 (AF 23, DV 240).

134. *Légende des trois compagnons*, 41 (AS 734, DV 832).

135. Jn 15, 14.

136. Col. 1, 24.

137. I C 55 (AF 42, DV 264).

138. SAINT BONAVENTURE, *Legenda major*, 9, 5. Quar. 531, DV 667.

François, mais le sceau et le symbole de ce martyr, puisque c'était là le même feu de l'amour divin, qui, tout en brûlant son cœur, marquait visiblement sa chair. Montrant comment le martyr constitue la consommation dans la similitude divine, le docteur séraphique louait ainsi son maître : « O vraiment heureux, toi dont la chair, sans passer par le fer d'un tyran, n'en fut pas pour autant privée de la ressemblance avec l'Agneau immolé ! ô vraiment et pleinement heureux, toi dont le glaive du persécuteur n'a pas ôté la vie, mais qui n'as pas été frustré pourtant de la palme du martyr ! »¹³⁹

Demander au Père la grâce de lui devenir semblable, par le Fils et dans l'Esprit, afin d'accéder au royaume en compagnie des anges et des saints, telle est donc cette quête du pain quotidien que le chevalier du Christ se doit de poursuivre au cours de son pèlerinage, avant-goût de ce pain d'immortalité partagé à la table de la cour royale, déjà offert au juste de la terre. « Travaillez, non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle [...] c'est mon Père qui vous le donne, le pain du ciel, le vrai ; car le pain de Dieu c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde [...] Je suis le pain de vie, qui vient à moi n'aura jamais faim ; qui croit en moi n'aura jamais soif ».¹⁴⁰ C'est pourquoi François continuait ainsi son *Pater paraphrasé* :

— Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour,
Ton Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ,
pour que nous puissions nous rappeler,
mieux comprendre et vénérer
l'amour qu'il a eu pour nous
et tout ce que pour nous il a dit, fait, et souffert.

Afin que tout le dynamisme humain dans sa triple composition de mémoire, de compréhension, et de vénération amoureuse (in memoriam et intelligentiam et reverentiam amoris) ou encore d'esprit, de cœur, et d'âme, soit ouvert à son objet propre et puisse s'épanouir selon sa nature profonde, François demande au Père de nourrir les fils héritiers du royaume du seul véritable pain d'immortalité apte à nourrir ce dynamisme : l'amour donné au monde par la croix ainsi qu'en témoignent les dires, les faits et les souffrances de Jésus.

Puisqu'il demeure le lieu privilégié de ce triple témoignage, l'évangile, tel que reçu dans la tradition vivante qui en garantit et l'inspiration et le sens, constitue donc la table du Chevalier du Christ. Le pain lui-même, donné à cette table, s'accroche selon les trois composantes que la tradition a toujours reconnues : lecture - méditation - oraison. Dans la manducation (la rumination) de ce pain, le juste apprend à mieux se souvenir, à connaître davantage et à aimer avec plus d'ardeur.

139. *op. cit.*, 9, 9, Quar. 533, DV 673.

140. Jn 6, 27-35.

Une vision du saint illustre à merveille la manière dont François concevait ce rôle nourricier de l'Écriture ainsi méditée, priée et pratiquée. Elle se rapporte à cette période de sa vie où, désireux d'indiquer à ses frères sa manière de vivre cette sagesse, il avait rédigé une règle pour son ordre, règle qu'il concevait comme indispensable propédeutique à l'Évangile (Rappelons que cette règle commence par les mots : « la règle de vie des Frères Mineurs consiste à observer le saint Évangile de notre Seigneur Jésus-Christ... »)

... C'était à l'époque où les frères discutaient entre eux l'approbation de la Règle, et le saint lui-même était vivement préoccupé de cette affaire. Il lui semblait en songe qu'il avait ramassé à terre de minuscules miettes de pain et qu'il devait les distribuer à ses frères affamés qui se pressaient nombreux autour de lui. Comme il hésitait à distribuer d'aussi petites miettes, qui auraient pu glisser entre les doigts, une voix lui dit du ciel : « François, avec toutes ces miettes fais donc une hostie et tu pourras donner à manger à tous ceux qui le désirent ». Il le fit, mais voilà que tous ceux qui la recevaient sans dévotion ou la traitaient sans égard, après l'avoir regue, apparaissaient aussitôt nettement marqués de lèpre. Au matin, le saint raconta tout à ses compagnons, désolé de n'en pouvoir percer le mystère. Mais dans la soirée, tandis qu'il veillait et priait, il entendit la voix lui dire du haut du ciel : « François, les miettes que tu as vues la nuit dernière, ce sont les paroles de l'Évangile, l'hostie représente la Règle, et la lèpre le péché ».¹⁴¹

Cette représentation de l'Évangile sous les formes du pain n'était pas propre à François, un passage de l'apocalypse avait même suscité dans la tradition de nombreuses images similaires. En effet, lors de sa grandiose vision l'apôtre Jean entend la voix du ciel lui commander d'aller chercher un livre ouvert dans la main d'un ange : « Je m'en fus alors prier l'Ange de me remettre le petit livre ; et lui me dit : Tiens, mange-le ; [...] Je pris le petit livre de la main de l'Ange et l'avalai... ».¹⁴² Or, pour tous les commentateurs du douzième siècle, ce livre à « avaler » signifie la *science du Christ*.¹⁴³ Science qui s'apprend dans la méditation de chacun des Testaments,¹⁴⁴ et qui a pour objet « tout ce que nous tenons pour certain selon la vérité évangélique ».¹⁴⁵ Rupert de Deutz montre alors comment avaler ce livre consiste à

141. II C 209 (AF 250, DV 516).

142. Ap. 10 ; 9-10.

143. « ... id est scientiam de Christo accipere... ». RICHARD DE SAINT-VICTOR, *In Apocalypsim*, lib. III, cap. VII, PL 196, 791 B.

144. « Ce livre que les saints aiment dévorer doit être compris comme la science de chacun des Testaments ». SAINT BRUNO D'ASTI, *Expositio in Apocalypsim*, lib. III, cap. X, PL 165, 660 B.

145. RUPERT DE DEUTZ, *Commentaria in Apocalypsim*, lib. VI, cap. X, PL 169, 1014 D.

recevoir le don du Saint-Esprit qui permet à l'« homme intérieur » de s'assimiler cette science par toutes les fonctions de son organisme spirituel afin de pouvoir en vivre pleinement et d'en faire vivre les autres.¹⁴⁶

Puisque la croix demeure la grande image récapitulatrice de toute parole, geste, et souffrance du Fils, la contemplation de la croix constitue la façon la plus juste par laquelle le chevalier s'installe à cette table évangélique. Dans la mesure de sa fidélité à cette contemplation, l'Esprit du Père illumine son cœur de foi, enflamme son âme de charité, et remplit son esprit d'espérance. Ainsi nourri du don de Dieu, le miles Christi redevient conforme à l'intention créatrice et salvifique du Père, et cette conformité le configure déjà à la similitude divine.

Nous concluons cette référence au Pater paraphrasé de François par une allusion à son sens eucharistique. L'étude de cette dévotion chez le saint ayant été déjà menée à bien, nous renvoyons le lecteur intéressé aux travaux de B. Cornet.¹⁴⁷ Jugeant inutile de reprendre ici cette analyse, soulignons toutefois combien cette dévotion, effectivement fondamentale pour le Poverello, apparaît comme l'épanouissement récapitulateur de toute une démarche spirituelle, démarche sans laquelle il y a risque de réduire sa spiritualité à un sacramentalisme formel plus ou moins vidé de toute profondeur. Le pain du Miles Christi est d'abord et avant tout une sagesse, sagesse donnée dans le « voir » de la croix, sagesse dont on doit se souvenir, qu'il faut connaître et pratiquer dans un amour vécu et chanté. L'eucharistie manifeste ce pain du ciel et le donne à voir aux yeux de la chair ; mais ce sacrement n'a de sens qu'à l'intérieur du dynamisme fondamental de cette sagesse qu'il récapitule alors sur un plan de vie divine supérieur au plan de la sagesse humaine. L'eucharistie reprend le dynamisme de foi, d'espérance et de charité dont est déjà nourri le juste pour vivifier la totalité de ce dynamisme à la table même de la vie divine. Manifestation la plus incarnée, la plus réelle et la plus totale de ce pain de Dieu,¹⁴⁸ l'eucharistie demeure inefficace, en sa récapitulation finale si l'on fait l'économie d'un aspect de cette sagesse, si minime soit-il, qu'il s'agisse de son apprentissage (soit l'école de la foi), de sa mise en application (soit la pratique de la charité), de sa constance (soit la durée de l'espérance).

Dominique GAGNAN.

146. *Ibidem*, 1014 D-1015 D.

147. B. CORNET, *Le de Reverentia Corporis Christi. Exhortation et lettre de saint François*, E.F. 14-18 ; 1955, 65-91, 168-190 ; 1956, 20-35, 155-171 ; 1957, 33-58.

148. « ... en ce monde je ne vois rien de sensible du Très Haut Fils de Dieu, sinon son Corps et son Sang très saints... » Test. 10 (DV 105, VB 149).

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Le Directeur de la publication : Raymond Steindre

Imprimerie des Editions N.-D. de la Trinité - Blois
Dépôt légal Edit. n° 207 Dépôt légal Impr. n° 406

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

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