

est aussi de plus en plus simple, de moins en moins temporelle. Comme il a été dit, ils sont spécifiquement hiérarchisés dans leur existence aussi bien que dans leur essence. L'animal est moins temporel que la plante.

Cette perspective ontologique paraît sans doute étrange, puisque, au point de vue expérimental, nous nous servons d'une même horloge pour mesurer la durée de tous ces êtres spécifiquement différents. Mais, comme nous l'avons vu au paragraphe précédent, ces deux perspectives sont profondément différentes.

Il est entendu que les diverses durées des êtres naturels sont toutes temporelles au sens ontologique, c'est-à-dire successives et continues. Mais les unes le sont moins que les autres. Et lorsque nous considérons cette hiérarchie de durées dans le sens de leur limite inférieure où elles deviennent expérimentalement mesurables, nous constatons que ces diverses durées inclinent à se confondre et à s'évanouir en temps physique au point de rayer toute distinction entre les *êtres*. Si le principe de la conservation de l'énergie est vrai, et si la masse de l'univers est constante, le temps physique est sous cet aspect absolument un ; dans cette perspective, qui fait abstraction des coupures ontologiques divisant le monde en individus, les divers temps physiques propres des êtres — la vie d'un chat par exemple — ne sont que des

condensations locales d'un même temps qui remonte à l'origine. Mais si nous considérons sous un rapport ontologique ces mêmes condensations locales, nouées grâce à une transformation d'énergie, ce sont ces centres qui mordent sur le monde physique et le consument. Et c'est alors la maturation de la biosphère, entraînant dans la ligne physique une dégradation d'énergie, qui donne naissance au temps physique et qui le fait grossir ; la vie, en dispersant le monde physique dont la désintégration n'est qu'un revers de la progressive organisation biologique, fait du temps. Et voilà un singulier paradoxe. C'est la vie même qui fait le temps dont elle s'éloigne. Le fait de parcourir une distance supprime celle-ci pour celui qui la parcourt. Le monde inorganique étant le terminus *a quo* (A) de la vie en évolution (V), et la forme spirituelle son terminus *ad quem* (B), la distance AV grandit à mesure que la distance BV s'abrége.

Le monde inorganique, n'est-il pas le plus ancien, le plus durable ? N'est-il pas absurde de dire que la durée des vivants est plus riche que celle du non-vivant impérissable ?

C'est ici qu'apparaît manifestement la nécessité de distinguer entre l'aspect ontologique de la durée et son aspect physique. La quantité du temps est signe d'une existence relâchée. Tout en étant quantitativement la plus longue, la durée du monde

inorganique est ontologiquement la plus pauvre. Considéré en lui-même, il met du temps à exister, et peu s'y fait — il *perd* du temps. Cette durée est diffuse parce qu'elle a peu de consistance. La diffusion homogène est condition de mensurabilité quantitative: Un être vivant qui n'existerait qu'un instant aurait eu une durée infiniment plus riche que celle des astres, bien qu'elle soit infiniment plus courte; elle est infiniment plus proche de l'éternité que celle du vieillissant monde inorganique. C'est encore la notion de temps physique, premier dans l'ordre expérimental, qui nous fait croire que la quantité est une propriété essentielle de la durée. Et pourtant, durée plus simple ne veut pas dire durée moindre.

Dans l'ordre du temps homogène, diffus, et quantitativement mesuré, où l'imparfait précède le parfait, les durées ontologiquement plus simples viennent après les plus diffuses. En cette perspective de progression dans le temps, le monde tend à réduire la mensurabilité quantitative des êtres, non pas en raccourcissant cette durée, mais en l'intensifiant. Cette concentration se peut faire aux dépens de la quantité. La mort est nécessairement en fonction de la vie. C'est l'essor même de la vie qui est cause de la mort.

Nous disions plus haut (80) que la tendance du monde a comme point terminus un être immobile

(80) page 49.

qui n'a pas à poursuivre son existence ; et que si cette existence est successive en tant qu'il est un composé de matière et de forme, cet être est néanmoins au dessus du temps par la spiritualité de sa forme incorruptible. Si l'évolution pouvait s'accomplir d'un bond, elle réaliseraient aussi d'un coup un être cosmique immortel, dont la durée serait à la fois quantitativement indéfinie et ontologiquement simple. Soumis à la résistance de la matière, le monde rejoint cette fin en projetant tout une hiérarchie de composés intermédiaires en lesquels il n'a pas réussi encore à établir cette équivalence de quantité et d'intensité de durée. Les espèces naturelles infrahumaines doivent être considérées comme des tentatives de plus en plus audacieuses de se détacher de la dispersion du temps, afin de le dominer du dehors, au lieu d'être emporté par lui. Cette ascension se fait en sacrifiant du temps au point de vue quantité, comme chez l'homme sacrifiant sa vie dans un acte héroïque qui le rend digne d'immortalité. L'évolution est une lutte contre la mort, par la mort s'il le faut.

Notre univers tout entier est travaillé par un impitoyable désir d'immortalité, désir cosmique qui prend des proportions terribles. Le terrible qui est essentiel à l'évolution, c'est la mort. (81)

(81) Je prends le terme *terrible* au sens aristotélicien et thomiste. Ainsi l'objet de la vertu de force, c'est le *terrible* ; et parmi les *terribilia* la mort est le plus épouvantable. "Le plus terrible des

La génération ici-bas entraîne toujours une corruption. Les vivants élémentaires qui se multiplient par bipartition se donnent la mort dans cette génération. Le vivant unicellulaire ne se scinde pas en deux parties : il donne naissance à deux individus nouveaux ; et leur naissance même est sa mort. La seule lutte pour conserver la vie entraîne déjà la mort.

Et l'entretien de la vie se fait grâce à la mort. Il faut que l'animal se nourrisse de substances organiques. La biosphère se ronge afin de croître ; il faut qu'elle se détruise à mesure qu'elle s'enrichit. Le tragique est essentiel à la vie cosmique. Le désir d'en arriver à l'homme, (et dans l'humanité le désir d'atteindre des niveaux culturels toujours plus élevés), ne connaît pas la pitié. A mesure que la vie devient plus noble et plus intense en organisation, la mort devient plus terrible, et la crainte de la mort prend des proportions de plus en plus épouvantables. — Mais nous reviendrons sur ce point dans le paragraphe suivant.

L'expansion de l'espace et l'éparpillement de l'énergie ne sont à leur tour que le revers d'une

maux corporels, c'est la mort qui enlève tous les biens. Ce qui a fait dire à saint Augustin que le lien du corps, pour n'être ni secoué ni tourmenté, inspire la crainte de la peine et de la douleur ; et pour n'être ni enlevé ni brisé, il fait trembler l'âme par la terreur de la mort. La vertu de force a donc bien pour objet la crainte des dangers de mort." *IIa IIæ*, q. 123. a. 4, c.

contraction d'ordre ontologique. Dans la tendance à produire des êtres de plus en plus hétérogènes, la nature s'efforce de surmonter l'homogénéité de l'espace. La différenciation des parties qui de plus en plus se prononcent dans les vivants n'en est qu'un signe extérieur.

En assimilant l'autre dans la connaissance sensible, l'animal franchit déjà les barrières de l'espace séparateur ; il s'étend à ce qui n'est pas lui ; il peut vivre l'autre. A mesure que les animaux sont plus parfaits, le champ de leur connaissance devient plus vaste ; c'est-à-dire que le monde se compénètre davantage et qu'il devient de plus en plus présent à soi-même, de plus en plus intérieur. Cette introversion croissante éclôt en simplicité ontologique dans l'âme humaine dont l'intelligence embrasse l'espace sans se mêler à lui et le transcende. Non pas que le regard de cette intelligence pénètre l'espace et l'enveloppe comme le regard d'un esprit pur qui contemple le monde du dehors. Accidentellement du moins, l'esprit humain est lié à un coin de l'espace comme un arbre, avec cette différence très profonde que ce coin se déplace. L'immobilité de la pensée humaine est par là intermédiaire entre celle de l'esprit pur et celle de l'arbre, conjointes en l'homme grâce au mouvement local. Et c'est là le sens profond de la locomotivité des connaissants, puissance qui les libère des entraves

de leur spatialité, et qui est en dernière instance au service de l'intelligence exploratrice. Car celle-ci, immobile en elle-même et transcendant tout lieu, doit pourtant parcourir le monde pour se l'assimiler. La locomotion des vivants est une espèce de tendance vers l'ubiquité, vers une certaine omniprésence intentionnelle et une sorte d'immensité.

Alors qu'au point de vue physique le mouvement local d'un point matériel est dispersion et abandon total de la position précédente, par son déplacement le centre conscient se ramasse et s'enrichit, vivant ainsi les positions précédentes toutes ensemble à l'endroit où il se trouve à l'instant. L'homme est un "microcosme", non seulement parce que dans la ligne ontologique il contient en lui tous les degrés d'être de la nature, mais surtout parce que dans la ligne intentionnelle il est puissance de toutes choses. Il emploie les ressources de l'art pour tirer à soi toute la richesse du monde diffuse dans l'espace et dans le temps. Les progrès de la navigation et de l'aviation, le perfectionnement des télescopes et des moyens de communication à distance que permet la technique moderne, sont des conquêtes pour l'intelligence. La fin ultime de ces affranchissements, ce n'est pas la commande ou le transport de haricots et de bananes, ni la prédiction de temps pluvieux : c'est plus profondément l'exploration du

monde en vue de le ramasser en un point, et la contemplation. (82)

L'évolution est un effort du monde pour se communiquer à soi-même, et pour imiter ainsi son premier Principe — *la Pensée qui se pense*. Dans l'idée que nous nous faisons de l'évolution, les êtres infra-

(82) Afin qu'on ne pense pas que ce sont là pures rêveries de philosophe, je me permets cette longue citation tirée d'un ouvrage de l'épouse de l'Aviateur, Madame Anne Morrow Lindbergh, *North to the Orient* (New York, Harcourt, Brace & Co., 1935) :

"One could sit still and look at life from the air ; that was it. And I was conscious again of the fundamental magic of flying, a miracle that has nothing to do with any of its practical purposes and will not change as they change. It is a magic that has more kinship with what one experiences standing in front of serene madonnas or listening to cool chorales, or even reading one of those clear passages in a book — so clear and so illuminating that one feels the writer has given the reader a glass-bottomed bucket with which to look through the ruffled surface of life far down to that still permanent world below.

For not only is life put in new patterns from the air, but it is somehow arrested, frozen into form. There is no flaw, no crack in the surface. Looking down from the air that morning, I felt that stillness rested like a light over the earth. The waterfalls seemed frozen solid ; the tops of the trees were still ; the river hardly stirred, a serpent gently moving under its shimmering skin. Everything was quiet : fields and trees and houses. What motion there was, took on a slow grace : the crawling ears, the rippling skin of the river, and birds drifting like petals down the air ; like slow-motion pictures which catch the moment of outstretched beauty — a horse at the top of a jump — that one cannot see in life it-self, so swiftly does it move.

And if flying, like a glass-bottomed bucket, can give you that vision, that seeing eye, which peers down to the still world below the choppy waves — it will always remain magic."

humains sont essentiellement fonction de l'homme et passagers : ces natures sont par là entr'ouvertes les unes sur les autres, constituant dans leur ascension vers lui un élan de plus en plus déterminé et puissant. Cependant il ne faut pas en conclure que cette fonction se réduit à une pure canalisation de l'énergie spirituelle dont le cosmos est imprégné. Cette interprétation est bien trop simpliste. Nécessairement une œuvre de nature est un don de soi, et par conséquent l'évolution sera don de soi *dans la mesure précise où elle est une œuvre de nature*, faute de quoi le concept de nature se ramènerait à celui de principe exclusivement passif.

*fun degrés de perfection
ap. Bergson, perfection de*

Il est vrai que la nature inorganique, considérée en elle-même, n'est qu'un principe passif de mouvement, et que pareille nature ne peut activement se donner. Mais cette manière créationniste d'isoler la nature inorganique est dénaturante et factice. La nature n'est pas que matière. Même la nature inorganique est forme et matière, bien que cette forme ne soit pas âme, c'est-à-dire principe moteur de soi. Or, c'est précisément cette carence essentielle qui ouvre le monde inorganique, en tant que monde inorganique, sur l'univers spirituel sans l'influx duquel l'inorganique serait dépourvu de fin naturelle, et contradictoire. Ce besoin essentiel fait appel au monde spirituel pour la constitution même de la nature active ; ce besoin est logiquement antérieur à l'activité de la nature.

Et pourtant, tenant compte du motif de cette exigence, — motif inscrit dans l'inorganique par son ordination à la vie qui est sa raison d'être —, déjà le non-vivant mendie pour donner : il donne par son désir d'être donné, par son appétit naturel. Et par cela même il accomplit cette générosité qu'est une nature. Le non-vivant ne meut qu'en tant que mû, mais il touche à la vie par ses deux extrémités comme le pinceau au travers duquel filtre la pensée de l'artiste.

Alors que dans l'originelle éruption de la vie à partir de l'inorganique celui-ci accomplit le don de soi sous la motion d'un agent transcosmique, la plante, au contraire, est déjà un certain soi qui s'affirme, qui s'assimile le non-vivant, qui communique sa propre vie dans la génération de semblables, restituant ainsi au monde plus qu'*il* n'en a reçu. Ici, déjà, il y a don de soi-même par soi-même, c'est-à-dire vie.

Lorsque nous regardons la plante dans la perspective de la fin dernière à atteindre — une intériorité pure — elle apparaît comme un vase peu profond ; sa faible capacité de contenance la fait trop vite déborder ; tout fruit de sa maturation se détache d'elle ; dépourvue de toute conscience, elle ne peut se communiquer sa vie propre, elle vit dans la nuit ; elle s'épuise tout entière dans la génération. *Non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitæ quam generatio.*

Donnons plutôt la parole à saint Thomas : " Le mode d'émanation varie parmi les êtres suivant la diversité des natures ; et plus une nature est élevée, plus aussi ce qui en émane lui est intime... Après les corps inanimés, viennent immédiatement les plantes, chez lesquelles l'émanation procède déjà de l'intérieur, en tant que la sève, qui est au dedans de la plante, se change en semence, et que la semence confiée à la terre pousse une plante. On trouve donc là le premier degré de la vie ; car les êtres vivants sont ceux qui se portent eux-mêmes à agir, et ceux au contraire, qui ne peuvent mouvoir que ce qui leur est extrinsèque, sont absolument privés de vie ; et ce qui révèle la vie dans les plantes, c'est qu'un principe qui leur est inhérent détermine une certaine forme par son action motrice. Toutefois, la vie des plantes est imparfaite, parce que, bien que l'émanation procède chez elles d'un principe intrinsèque, cependant, l'être qui en émane, sortant peu à peu de l'intérieur, finit par être complètement extrinsèque : par exemple, la sève, en sortant de l'arbre, devient d'abord une fleur, et enfin un fruit, qui est distinct de l'écorce, tout en lui restant attaché ; lorsque le fruit est complètement développé, il se sépare tout à fait de l'arbre, et, tombant à terre, il produit une autre plante par la vertu inhérente à la semence. Si l'on y fait bien attention, on voit que même le premier principe de cette émanation se tire du dehors ; car l'arbre

pénètre dans la terre, par ses racines, cette sève intrinsèque, dont la plante se nourrit." (83)

Remarquons aussi que la plante ne peut s'assimiler le dehors qu'en le désintégrant ; la nutrition comporte corruption de l'objet assimilé ; la plante ne peut devenir l'autre objectivement, c'est-à-dire en tant qu'autre.

" Au-dessus de la vie des plantes, nous trouvons un degré de vie plus élevé, celui de l'âme sensitive, dont l'émanation propre, bien que son principe soit extrinsèque, se termine néanmoins à l'intérieur ; et, plus on s'avance dans l'émanation plus aussi elle devient intime ; car le sensible extérieur imprime sa forme dans les sens extérieurs, d'où elle passe dans l'imagination, et finalement dans le trésor de la mémoire. Cependant, à chaque progrès de cette émanation, le principe et le terme appartiennent à diverses puissances ; car aucune puissance sensitive ne se réfléchit sur elle-même. Ce degré de vie est donc d'autant supérieur à la vie des plantes, que l'opération propre à ce genre de vie est circonscrite davantage dans l'intimité de l'être. Toutefois, ce n'est pas une vie absolument parfaite, puisque l'émanation passe d'une puissance à l'autre." (84)

L'animal a la connaissance, mais il ne sait pas qu'il connaît. Il ne peut " se dire " à soi-même ;

(83) *S. c. G.*, IV, c. 11.

(84) *ibid.*

il ne se compénètre pas dans la conscience de soi. "Le degré suprême et parfait de la vie, c'est donc la vie de l'intelligence, parce que l'intelligence se réfléchit sur elle-même et peut se connaître elle-même. Mais,... quoique l'intelligence humaine puisse se connaître elle-même, elle tire du dehors ce qui constitue le premier principe de sa connaissance, puisqu'elle est incapable de connaître sans images." (85)

Bien que notre intelligence ne se connaisse que dans la saisie d'un objet autre que soi, elle est néanmoins conscience au sens plein du mot, puisqu'elle y est vraiment présente à elle-même et se touche. L'homme se dit "*je pense*", et à Dieu "*je Vous adore*".

Dans l'intelligence humaine le cosmos ne devient pas seulement présent à soi-même : cette présence l'ouvre sur l'être tout entier, et par là il peut désormais réaliser un retour explicitement vécu au Premier Principe de l'être — Dieu, qui tire à Soi le monde afin de Se faire "*dire*" par lui, et qui creuse ainsi un abîme où Lui-même pourra faire sa demeure.

13. Le désir cosmique comme élan vers l'amour consubstiel et la liberté.

Toute chose est amour, soit en tant qu'elle est ordonnée à une fin, soit en tant qu'elle chemine

(85) *ibid.*

vers cette fin, soit en tant qu'elle s'y repose. Qu'il soit distinct du sujet aimant, ou qu'il s'identifie avec lui, tout être est bon en tant qu'objet d'amour — *bonum est quod omnia appetunt*.

“ Le bien est essentiellement une fin, et dès lors il est le premier dans l'intention, et le dernier dans l'exécution... Par rapport à l'exécution ou réalisation, la première chose est évidemment celle qui se produit avant tout dans l'être qui tend à la fin. Mais, évidemment aussi, tout être qui tend à une fin doit avoir d'abord en lui une sorte d'aptitude ou de proportion à l'égard de cette fin ; car il est impossible qu'un être tends vers une fin qui lui est entièrement disproportionnée. En second lieu se présente le mouvement vers la fin. Puis c'est le repos dans cette fin acquise. Or, cette aptitude, cette proportion de l'appétit à l'égard du bien, c'est l'amour, qui n'est autre chose que la complaisance au bien ; le mouvement vers ce même bien, c'est le désir ou la concupiscence ; le repos enfin dans le bien acquis, c'est la joie ou délectation. Et suivant cet ordre, l'amour précède le désir, et le désir précède la délectation. Mais si l'on considère l'ordre de l'intention, c'est le contraire qui se produit : la délectation voulue est cause du désir et de l'amour ; en effet, la délectation est la jouissance dans le bien, laquelle est fin en quelque sorte, comme le bien lui-même.” (86)

(86) Ia IIae, q. 25, a. 2 ; q. 26, a. 2.

Par conséquent, si nous envisageons l'amour comme l'aptitude ou la proportion d'une chose à l'égard d'une autre chose, — ainsi la puissance comme aptitude à l'acte — il y a de l'amour dans l'inanimé et le végétal aussi bien que dans le connaissant.

“ L'amour appartient à l'appétit, parce qu'ils ont l'un et l'autre le bien pour objet ; la distinction de l'appétit doit donc nous servir de modèle pour distinguer l'amour. Or il y a un appétit qui ne suit pas l'appréhension de celui qui appète, mais celle d'un autre : c'est l'appétit naturel dans les choses inanimées ; car elles n'appètent pas ce qui leur convient par leur propre appréhension, mais à travers la connaissance de l'Ordonnateur de la nature. Ensuite il y a un appétit qui suit l'appréhension, mais nécessairement, sans libre arbitre : c'est l'affectivité sensible dans la brute, bien que cet appétit existe aussi dans l'homme avec une certaine liberté, puisqu'il est soumis à la raison. Enfin il y a un appétit qui suit l'appréhension avec libre arbitre : c'est l'appétit raisonnable ou intellectif, qui porte le nom de volonté. L'on appelle amour, dans chacun de ces appétits, le principe du mouvement qui tend vers le but recherché. Dans l'appétit naturel, le principe de cette tendance, c'est la connaturalité du sujet et de ce vers quoi il tend, qu'on peut appeler l'amour naturel... ; semblablement la coaptation entre l'affectivité sensible ou la volonté, et tel ou tel bien, c'est-à-dire la complaisance même

au bien, s'appelle amour sensitif, intellectif ou raisonnable." (87)

Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio. A toute forme suit une inclination. Or nous pouvons envisager deux espèces de formes : les formes concrètes qui existent dans la nature, et la forme intentionnelle du connu qui existe dans le connaissant en tant que connaissant. "Dans les êtres non-connaissants l'on trouve seulement une forme qui détermine chacun d'eux à un seul être qui lui est propre et naturel. A cette forme naturelle suit une inclination qu'on nomme tendance naturelle. Chez les êtres connaissants, chacun d'eux est déterminé en son être propre par sa forme naturelle, mais cela n'empêche pas qu'ils reçoivent les formes intentionnelles des autres réalités : ainsi le sens, celles de toutes les choses sensibles, et l'intelligence, celles de tous les intelligibles. De la sorte, l'âme humaine devient en quelque façon toutes choses, par le sens et par l'intelligence : en cela les êtres connaissants ressemblent, pour ainsi dire, à Dieu, en qui toute réalité préexiste." (88).

Si par la connaissance nous devenons la chose connue de façon intentionnelle, nous demeurons séparés de son être concret, nous ne pouvons être l'*être en soi* de la chose connue. Celle-ci n'est pas elle-même dans la faculté de connaissance, mais

(87) Ia IIae, q. 26, a. 1 ; Ia, q. 59, a. 1 ; 2 de Ver., XXII, a. 1, etc.

(88) Ia, q. 80, a. 1.

seulement selon sa ressemblance. Or, nous avons vu que l'amour est fondé sur une certaine conformité qui porte le sujet aimant vers l'objet aimé ; par la présence intentionnelle de l'objet connu dans le connaissant, il est constitué une conformité particulière qui portera le sujet connaissant vers l'objet connu tel qu'il existe en lui-même, c'est-à-dire vers son être concret. Cette conformité est principe et non fin. Elle est fin pour la connaissance, principe pour l'appétit. De sorte que la connaissance dans laquelle le sujet tire l'univers à soi ne fait pas seulement grandir le sujet en soi-même, cette connaissance l'ouvre aussi sur l'être concret de l'autre comme sur un bien auquel il pourra participer de manière physique ; alors que dans la connaissance le sujet ne tient en soi qu'une ressemblance de l'autre, par l'inclination qui suit à l'appréhension de l'autre, il communique avec l'autre *dans l'autre*. (89) Et par cela même la créature tend, autant qu'elle le peut, à imiter l'Etre suprême où intelligence et volonté s'identifient entre elles et à leur objet.

De même que la faculté de connaître n'est coextensive ni à l'être ni à la vie — puisqu'on peut être et vivre sans connaître —, de même l'amour et la connaissance ne sont pas de soi coextensifs. Il y a de l'amour dans la plante, mais il n'y a point de connaissance. Et même chez les animaux la connaissance reste subjuguée par l'affectivité, puis-

(89) *Ia*, q. 59, a. 2 ; q. 27, a. 4.

qu'ils ne peuvent connaître pour connaître, ce en quoi la plupart des hommes paraissent leur ressembler. Au contraire, chez l'homme envisagé purement comme tel, il y a coextension entre l'objet de l'intelligence et l'objet de la volonté, puisque l'intelligence saisit la raison du bien. A vrai dire, le domaine de l'intelligence s'étend au delà du domaine de la volonté, car la pensée saisit des objets auxquels la volonté ne peut tendre comme objets propres — tel l'être mathématique par exemple. (90) (Si la volonté était coextensive à l'intelligence, tout connu serait voulu, de sorte qu'on ne pourrait connaître sans

(90) L'intelligence, en tant qu'elle est une certaine nature concrète, est un appétit naturel de son objet propre, l'intelligible. L'être, considéré comme terme de cet appétit, a comme propriété transcendante la beauté. C'est dire que tout être, en tant qu'il est objet d'intelligence, est beau. Partant, bien que l'être mathématique, n'étant qu'être de raison, ne participe point de la bonté, et qu'il ne puisse être objet de la volonté, il participe néanmoins de la beauté. Et pourtant, comme tout objet d'intelligence, l'être mathématique peut être indirectement objet de la volonté en tant que celle-ci désire le bien concret de l'intelligence. En effet, on peut distinguer un double bien de l'intelligence : le bien de l'objet considéré en tant que terme du désir de connaître pour connaître, et qui est la beauté, — *pulchrum proprio pertinet ad rationem causæ formalis* ; mais il y a aussi le bien de l'acte concret qu'entraîne la connaissance dans l'intelligence envisagée comme nature, et cet acte est objet de la volonté et il cause en elle cette jouissance caractéristique qui est comme un complément de la contemplation. Sans être essentielle à la beauté qui est formellement dans la contemplation, la délectation en est un *quasi per se accidens*. La jouissance propre à la beatitude, laquelle consiste dans la contemplation, est par conséquent une jouissance pour l'objet de l'intelligence en tant qu'objet d'intelligence ; cette jouissance que l'on peut appeler esthétique, est de toutes les jouissances la plus noble.

aimer, et ainsi Dieu ne pourrait connaître la créature sans la vouloir ; et comme sa connaissance de toute créature possible est nécessaire, Il devrait aussi nécessairement la créer.) Dans les êtres intellectuels, l'inclination qui suit à l'appréhension, est sous l'empire de l'intelligence.

Notons le caractère paradoxal de ces idées : d'une part, la puissance cognoscitive n'est pas coextensive à l'être, en ce sens que tout être n'est pas connais-
sant ; et d'autre part, seule la connaissance s'étend à toutes choses. Une chose n'est possible, ni n'existe, sans être connue ; si elle ne peut connaître, la connaissance est pourtant une condition de son être. (C'est pourquoi la pensée est ce qu'il y a de plus profond dans l'être, et que la vie de pensée est le constitutif formel de la nature divine.) Il ne peut y avoir d'amour sans connaissance. La fin vers laquelle est orienté le non-connaissant et vers laquelle il tend ne lui est ni réellement ni intentionnellement présente. Et pourtant, il faut que la fin soit présente au sujet qui la poursuit, pour que soit fondée la relation qu'est l'appétit naturel. Or cette présence par rapport à l'appétit ne peut être qu'intentionnelle. Elle suppose donc connaissance de la fin dans un autre sujet.

Dans les choses perfectibles l'imparfait précède le parfait dans le temps. De même que l'être inanimé précède ici-bas le vivant, de même l'amour précède la connaissance dans l'évolution de la nature.

L'être naturel sera d'autant plus parfait que son amour procédera davantage de sa propre connaissance. L'appétit consécutif à l'intelligence qui saisit la quiddité de l'être se portera vers l'être comme vers son bien propre. Et de même que l'intelligence est elle-même incluse dans l'être et qu'elle peut se réfléchir sur elle-même, la volonté aussi, incluse dans l'idée du bien universel et présentée à elle-même par l'intelligence, peut s'aimer.

Comme Dieu crée afin de se communiquer, Il est nécessairement la fin dernière de toutes choses ; n'ayant un caractère de bien et de désirable que selon qu'il participe à la divine ressemblance, tout être créé, en désirant un bien quelconque, que ce soit d'un désir intelligent, sensitif, ou naturel, désire Dieu comme sa fin. Mais, de même que seules les créatures intellectuelles sont capables de connaître Dieu d'une manière explicite, de même elles seules sont capables de l'aimer d'une manière explicite. Toutes les choses infrahumaines tendent ainsi vers Dieu par leur tendance vers l'espèce humaine à laquelle elles sont immédiatement ordonnées et en laquelle la trajectoire de leur désir s'accomplice. Elles sont amour et désir de l'homme par leur tendance même vers l'amour explicite de Dieu. (91) Leur désir, comme leur être, demeure fonctionnel ; le terme ne peut exister dans le sujet individuel dont émane le désir. Ce qui caractérise l'amour des êtres irrationnels, c'est l'incapacité

(91) *Q. de Ver.*, XXII, a. 2. — Aussi. *In II Sent.*, d. I, q. 2, a. 3.

de s'aimer d'une façon radicale qui suppose la saisie de l'idée universelle du bien.. En tant que sujets individuels, ils ne peuvent pas participer au terme de leur désir, dans la mesure où celui-ci n'émane pas d'un *soi*. Leur appétit ne peut pas revenir sur eux-mêmes. Appétant son bien individuel, la plante s'extériorise dans la génération : elle est incapable de contenir le fruit de sa maturation. Nous avons affaire ici à une espèce d'altruisme inverti. En tant qu'individu elle ne peut désirer le bien de l'autre ; en tant que partie ordonnée à l'ensemble, la poursuite de son bien propre échoit à l'autre. C'est en ce sens qu'elle est donnée à l'autre, et qu'elle est fonctionnelle. Il n'y a que la créature rationnelle qui puisse se donner, dans la mesure où elle est capable de se posséder. L'amour des êtres irrationnels est substantiel, mais il ne peut être consubstancial ; à défaut de conscience, ils ne peuvent pas être *avec eux-mêmes*. La possession de soi-même est une condition du don de soi. Et c'est pourquoi Dieu seul peut se donner au sens plein, car lui seul se possède d'une manière absolue. Sa communication de soi est même si profonde qu'elle se termine en des êtres capables de l'imiter et de se donner à leur tour, bien que Dieu soit cause absolue du don de soi de ces créatures intellectuelles.

De même que le cosmos tend à se compénérer davantage dans la connaissance, de même il tend à s'unir à soi-même et à se posséder effectivement dans l'amour. Au commencement il fut pour ainsi

dire tout entier versé au dehors et séparé de soi-même. Mais à mesure qu'il revient sur soi dans la connaissance, il revient sur soi dans l'amour. A l'origine il n'y avait dans le monde qu'un appétit naturel, sans connaissance dans le sujet et sans intelligence. Et pourtant la fin dernière intrinsèque du monde est déjà inscrite-en lui comme terme de sa tendance naturelle. La bonté de l'homme est si grande qu'elle s'étend jusqu'au premier instant de l'existence de cet univers qu'elle tire à soi. (92) Tout appétit suppose en effet une certaine conformité de l'aimant et de l'aimé, soit une conformité en acte, soit une conformité à raison de la puissance en tant que proportionnée à l'acte auquel elle est essentiellement ordonnée, — *secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam ipsa potentia quodammodo est actus.* Et c'est ainsi que la matière est, de toute son essence, un amour pour l'âme humaine en laquelle l'amour devient consubstantiel. Et c'est justement vers l'amour consubstantiel que tend l'univers tout entier, c'est à dire vers l'amour de soi-même par soi-même, non sans doute comme fin dernière absolue, mais comme condition préalable du retour explicite au Premier Principe par l'amour.

A mesure que le monde se rapproche de son terme, son désir procède de plus en plus activement du dedans, il devient de plus en plus élicite et comme

(92) Bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur mouere. Ia, q. 5, a. 4, ad 2. — Voir aussi, S. c. G., III, c. 24. *sur tout de Ver. 21*

un fruit de la connaissance. Chez les connaissants il y a non seulement appétit naturel, mais aussi appétit élicite, c'est-à-dire consécutif à la connaissance. Et à mesure que cet appétit élicite s'approfondit, il se rapproche de la volonté humaine.

Il y a amour et désir cosmiques, il y a aussi une volonté cosmique qui précède celle de l'homme, et qui est principe actif de l'ascension du monde vers son terme. Les vivants infrahumains sont amour pour des formes de vie supérieures, mais cet amour ne peut passer au désir sans la coopération d'une cause suffisante, c'est-à-dire d'une cause au niveau de la perfection du terme poursuivi, et qui n'est en dernière instance autre chose que l'agent (ou les agents) spirituel dont nous parlions dans les cours précédents. La volonté par laquelle cet agent travaille le monde et coopère avec la nature dans son ascension peut être appelée *volonté cosmique* dans la mesure où elle répond à l'amour naturel du monde pour le faire passer au désir et pour le conduire à son terme. L'ascension de la vie est ainsi un mouvement volontaire : *est voluntarius, quantum ad principium activum, et naturalis, quantum ad principium passivum* ((93)) ; il est naturel à cause du principe passif, l'amour naturel, qui tend à être déclenché. Cependant le but principal de cette motion n'est pas de se servir de la passivité de la nature, mais de faire grandir en elle l'amour afin que le désir jaillisse d'une intériorité de plus

(93) *S. c. G.*, III, c. 23.

en plus profonde, qu'il procède de plus en plus du dedans de la nature au moyen de la connaissance, et que l'amour grandisse avec la conscience, et en elle, pour en arriver enfin à un amour réfléchi de soi ; que la passion de vivre devienne de plus en plus tendue, l'instinct de conservation de plus en plus féroce, et la mort plus terrible. *Timor ex amore nascitur.* (94)

A mesure que la connaissance grandit dans le monde, l'appétit élicite s'étend à plus de choses : le champ de son bien devient plus vaste. Cependant, la connaissance sensible reste nécessairement à la surface des choses, puisqu'elle ne peut saisir l'être universel ni se réfléchir sur elle-même ; il s'ensuit que les animaux ne peuvent saisir la nature même du bien, mais tel ou tel bien particulier. L'homme, au contraire, s'inclinera au bien avec la connaissance propre à l'intelligence qui saisit la nature même du bien, lequel s'identifie à l'être universel ; il incline au bien, non pas sous l'impulsion d'une cause étrangère, comme les êtres dépourvus de connaissance, ni au bien particulier seulement, comme les êtres qui n'ont que la perception sensitive, mais au bien universel : cette inclination élicite n'est autre que la volonté. (95) Le cosmos touche

(94) ... materia dicitur appetere formam, in quantum est in ea forma in potentia. Et ideo, quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior est actui, tanto causat vehementiorem inclinationem. *Q. de Ver.*, XXII, a. 1, ad 3.

(95) *Ia*, q. 59, a. 1, c.

ainsi par ses deux extrémités à la volonté : la volonté cosmique qui tend à rejoindre la volonté humaine.

Par le fait même que le cosmos tend vers l'intelligence et la volonté, il tend aussi vers la liberté. Nous trouvons en effet un vestige de plus en plus profond de la liberté dans la spontanéité des plantes et des animaux, spontanéité par laquelle ils participent extrinsèquement à la liberté. Si les vivants n'étaient doués d'aucune spontanéité, tout se passerait comme si le principe de leur activité leur était entièrement extérieur et il serait impossible de les distinguer de l'inanimé ; le vivant serait comme une machine.

Or voilà un singulier paradoxe. Nous disions plus haut que l'évolution consiste dans la suscitation de natures de plus en plus déterminées. D'autre part, spontanéité et liberté sont essentiellement indétermination. N'y a-t-il pas là contradiction ? C'est qu'il existe deux espèces d'indétermination fondamentalement distinctes. L'indétermination de la matière est une indétermination par défaut d'être ; la spontanéité, au contraire, est une indétermination par surcroît, par surabondance ; elle est une conséquence de la détermination. Plus les êtres intellectuels sont parfaits, plus ils sont libres ; plus les natures sont déterminées, plus les activités qui jaillissent d'elles sont spontanées.

Rien n'égale le sérieux et le pragmatisme des animaux inférieurs qui ne font rien d'inutile. Les animaux supérieurs, au contraire, jouent. Ils ont

de l'énergie à dépenser gratuitement. Et s'il n'est pas parfaitement désintéressé, leur jeu tend au moins vers une activité exercée pour elle-même. Rien ne nous empêche d'imaginer que c'est dans le jeu, qui requiert une prompte adaptation à des situations nouvelles et une attention tendue, que les animaux supérieurs se sont progressivement disposés et qu'ils ont appelé l'intelligence dans le monde. Car la vie propre de l'intelligence est avant tout un jeu ; un jeu dans les principes de l'être et de la pensée.

C'est aussi dans la formation des mains que la nature se libère peu à peu des entraves d'une détermination par défaut d'intérieurité, et que la vie dirigée par l'instinct tend vers une vie dirigée par la raison. " L'âme intellectuelle, dit saint Thomas, est en puissance à une infinité d'actes, du fait qu'elle peut saisir des essences universelles. Il n'était donc pas possible de lui fixer des jugements instinctifs d'un certain genre, ou même des moyens spéciaux de défense ou de protection, comme c'est le cas pour les animaux, dont la connaissance et l'activité sont déterminées à certaines fins particulières. Au lieu de tout cela, l'homme possède par nature une raison, et la main, — qui est *l'organe des organes*, parce qu'il peut se fabriquer, par son intermédiaire, des outils d'une infinité de modèles et pour une infinité d'usages." (96)

(96) *Ia*, q. 76, a. 5, ad 4. — Voir aussi q. 91, a. 3, ad 2. — " L'âme, dit Aristote, est analogue à la main : de même, en effet, que la main est un instrument d'instruments, ainsi l'intellect est forme des formes " de *Anima*, III, c. 8. (Comm. de saint Thomas, leçon 13).

*Sur mains et tenche
cf. gr. 14. Puiss. 1. 14
c. 8, erl. 14*

*Le homme opificio,
Migne T. 44*

La nature humaine est tellement riche qu'elle ne suffit plus. Elle doit se créer des moyens qu'en tant que nature elle ne possède pas. L'art répond ainsi à un besoin naturel, et, sous ce rapport précis, l'on peut dire que la nature tend vers l'art, vers l'*ars cooperativa naturæ*. Prenons un exemple, en apparence extrêmement banal, celui de l'art culinaire, qui, dans sa raison la plus profonde, n'a pas comme but de favoriser la santé, mais de répondre au goût raffiné d'un sens au service d'une intelligence. Les peuples les plus intelligents et les plus civilisés ont aussi la meilleure cuisine.

L'homme a besoin d'art non seulement pour répondre aux exigences naturelles d'une animalité supérieure, mais aussi pour les opérations de son esprit, pour la vie même de sa pensée spéculative qui ne peut se passer d'art. Il lui faut la logique. La mathématique aussi est à la fois une science et un art. Et sans art il n'y aurait point de science expérimentale, car les procédés de mesure et la construction mathématique d'une théorie dont on dérive les relations entre nombres-mesures, sont des opérations d'art. Tout langage dans lequel nous nous exprimons est œuvre d'art.

On voit par là combien fausse est l'opinion de ceux qui désirent faire ce qu'ils appellent un retour à la nature pure. Cela voudrait dire que l'homme doive retomber dans l'état de la brute. Et il est tout à fait paradoxal que les naturistes, qui prétendent vivre selon la nature par la négation de tout art, soient justement ceux qui nient la nature, puisqu'il

est de l'essence d'une nature très supérieure et très pure de se prolonger et de se fortifier dans l'art.

Bien qu'il puisse s'expliquer comme une réaction contre les abus de l'art -- admettons même que notre époque soit victime d'un art que l'on a poussé au delà de ses limites, qui se perd dans l'indéfini, et qui, au lieu de coopérer avec la nature, la détruit — il n'y a rien de plus anti-naturel que le naturisme, qu'il s'appelle anti-machinisme, végétarisme, médecine des simples, nudisme, ou prohibitionnisme des buveurs d'eau. Tout cela est foncièrement pervers, dans la mesure où l'on considère l'intervention spécifique de l'homme dans la nature comme un mal. C'est avoir une conception profondément dégénérée de l'homme aussi bien que de la nature. Le naturisme recule devant l'effort requis pour imposer la détermination de la raison aux constructions de l'art, comme il recule devant la mesure que suppose la tempérance en morale, alors que mesure et détermination sont exigées par la nature.

L'ordre moral aussi est pour nous une condition de liberté. Pour ceux qui ne confondent pas l'indétermination du libre arbitre avec l'indétermination de la matière première, la liberté est, en effet, le fruit d'une détermination. Les lois morales ne sont pas des obstacles à la liberté, elles ne lui imposent point de limites ; elles sont essentiellement au service des agents libres. La possibilité de choisir entre le bien et le mal est le fait d'une volonté infé-

rieure ; d'une volonté qui n'est pas maîtresse de son indétermination et qui peut succomber à l'indétermination par défaut d'être. Les vertus sont des déterminations qui nous libèrent des entraves de cette indétermination, et qui par là nous ouvrent la voie à une activité vraiment libre ; qui nous permettent d'agir avec facilité et promptitude. C'est l'homme vertueux qui est libre, et non pas celui qui fait tout ce que l'on pourrait vouloir. Le juste est au-dessus de la loi, en ce qu'il agit selon la loi d'une manière spontanée et sans contrainte extrinsèque ; c'est l'injuste qui est au-dessous de la loi et privé de la vraie liberté.

Il est remarquable que les arts utiles, ayant atteint un certain degré de perfection, tendent de plus en plus vers la beauté. N'hésitons pas à considérer un cas des plus ordinaires. Une auto est essentiellement une chose utile. Or à mesure qu'on la perfectionne au point de vue purement mécanique et qu'on l'adapte davantage aux exigences de la vitesse, de l'endurance et du confort, elle devient aussi plus belle. Admettons qu'on a toujours visé une certaine beauté, celle-ci n'a pu être réalisée qu'au moyen d'un perfectionnement technique qui n'était pas tout d'abord destiné à embellir. Au début, on faisait même étalage du mécanisme. Aujourd'hui on cache autant que possible les entrailles des voitures ; et si même on le faisait exclusivement dans le but de protéger le mécanisme, on aurait aussi obtenu des résultats plus esthétiques

en dissimulant tout ce qu'il y a de matériellement compliqué et laborieux. Ce faisant, l'artisan imite la nature. La vie, à ses débuts, faisait étalage des organes que dans les êtres supérieurs elle a cachés. A mesure que s'enrichit l'intériorité immatérielle, le physique et le physiologique, bien que plus complexes et mieux organisés, sont aussi davantage voilés. Remarquons d'ailleurs que ce qu'il y a de plus fondamental dans l'homme envisagé au point de vue science expérimentale, ne se trouve pas au niveau de la conscience. Nous n'avons pas conscience de nos atomes, de nos cellules, de notre digestion. Ce qui constitue toute la dignité d'un être inférieur, devient secondaire et fonctionnel chez les êtres supérieurs. Toute proportion gardée, la connaissance est supérieure à la génération naturelle qui demeure une fonction végétative. Chez l'homme, la connaissance sensible est en fonction de l'intelligence. Une œuvre de sculpture n'est pas un simple assemblage de membres et d'organes de sensation, mais avant tout l'expression de l'esprit dont ils sont fonction, et l'artiste qui vise l'homme se garde bien de les tirer en avant. Dans l'homme considéré à l'état d'équilibre idéal, ce n'est pas le corps qui cache l'intelligence, c'est le contraire. Ainsi que la nature, l'artisan tend à voiler ce qui est purement utile, afin de le mettre à sa place, et non de le supprimer et de vider son œuvre de l'utilité qui est une condition préalable de sa beauté. Il faut qu'un fauteuil soit tout d'abord fauteuil et non un instrument de torture ou une invitation à

l'aventure. La beauté de l'œuvre des arts utiles est une beauté par surcroît qui grandit avec la perfection propre de l'œuvre. Plus une chose est œuvre de la raison, plus elle devient objet du regard d'une intelligence désintéressée.

Mais la plus haute expression de l'art humain est celle que l'on trouve dans les beaux arts, qui sont essentiellement purs et désintéressés. Ils ne sont pas seulement le fait de l'intelligence, mais aussi de la volonté qui extériorise l'œuvre conçue, lui donnant ainsi un être propre. L'artiste est vraiment imitateur de Dieu créateur et de la nature.

Les choses naturelles sont en effet des œuvres de l'art divin. Comme la création, les beaux arts sont désintéressés, et reviennent à l'artiste comme par surcroît. Ils tirent pour ainsi dire toute leur valeur de leur inutilité ; ils sont objet de contemplation et d'amour de contemplation ; ils ont aussi un être propre. Et de même qu'une nature est parfaite dans la mesure où elle est principe intrinsèque de mouvement, de même une œuvre d'art est parfaite dans la mesure où elle a une vie propre, où elle parle par soi-même, et où elle est indépendante et subsiste en soi-même. Les œuvres de l'art divin sont parfaites au point d'être des natures. *Res naturales sunt quodammodo artificiata ipsius Dei.* Bien que l'art humain ne sache produire des natures, il tend à donner à ses œuvres une intériorité semblable à celle des natures. L'art imite la nature dans la production aussi bien que dans l'œuvre.

Ars imitatur naturam — imitation qui ne consiste pas à faire des copies de la nature, mais à procéder, sur un plan proprement humain, comme procède la nature ; à produire des œuvres qui, comme les œuvres de la nature, ont une intérieurité propre. La copie est fausse et hideuse parce qu'elle se tient à la surface et qu'elle est vide de toute intérieurité, comme un mannequin. Et ce qu'il y a de copie dans une œuvre d'art est un simple point de repère nécessaire, mais extrinsèque, pour une vie qui se joue au dedans.

Le fait que l'art est inférieur à la contemplation ne doit pas nous faire perdre de vue sa grandeur propre. De même que la création procède de l'art divin, de même l'œuvre créée répond au créateur en imitant l'activité propre qui produit la créature ; de même que la création est une libre manifestation de la surabondance divine, de même l'art créé, considéré à son sommet — la louange que nous formulons et que nous adressons à Dieu — est une œuvre d'art qui jaillit de la surabondance de la contemplation.

14. L'Unité du Cosmos.

“ Le bien de l'univers créé est double : l'un est un bien séparé, à savoir Dieu, qui est comme le chef dans l'armée ; l'autre est dans les choses créées elle-mêmes, et ce bien est constitué par l'ordre

Ordo universi, f. C.aj. de Sotk, p. 138.

des parties de l'univers." (97) La perfection propre de l'ensemble de l'univers consiste dans l'unité de coordination de ses parties.

Tendant vers une plus grande perfection, le cosmos, dont l'ensemble n'est à son tour qu'une partie de l'univers (98), tend aussi vers une plus grande unité. Or, nous sommes tentés de croire qu'à l'origine le cosmos était constitué par une substance unique, ou du moins par un nombre de substances très restreint, et que le multiple était d'un ordre purement accidentel. La multitude des substances et leur diversité sont le fruit de l'œuvre de propagation et de maturation du monde. Comment concilier ces idées apparemment contradictoires? C'est qu'il faut distinguer l'unité par perfection de l'unité par défaut d'être. Dieu est un par son actualité pure, par sa détermination absolue ; la matière première est une par son indétermination négative, par sa potentialité pure : elle est une unité qui à raison de son imperfection ne peut être différenciée et multiple ; elle est une par négation. Par conséquent la multiplicité de substances que l'on peut extraire de la matière d'une substance originelle est un progrès au point de vue unité positive. Et nous voyons par là sous quel

(97) *Q. de Spirit. Creat.*, a. 8, c.

(98) Notre cosmos et les anges (chaque ange étant à lui seul un univers plus parfait que le cosmos) constituent ensemble la création totale, l'univers créé au sens plein. Lorsque nous parlons de la supériorité des anges, nous nous plaçons uniquement au point de vue naturel. Dans l'ordre surnaturel il en est autrement.

rapport le monde peut être plus un, tout en étant plus multiple, et en quel sens le multiple peut être une condition et une conséquence de l'unité. *Multitudo est quoddam unum.* Le multiple est intérieur à l'être dont l'unité est une propriété transcendentale et par conséquent il n'y a qu'une analogie entre l'unité de la création et l'unité de Dieu. Par contre, si l'unité était une propriété univoque de l'être, il faudrait que les créatures soient de moins en moins nombreuses à mesure qu'elles se rapprochent de la perfection de Dieu. C'était d'ailleurs l'avis de certains platoniciens qui, ignorant ou rejetant la distinction entre *l'un* propriété transcendante de l'être et *l'un* principe du nombre, étaient alors contraints de dire que le multiple répugne purement et simplement à l'unité, et que Dieu ne pouvait en être la cause. Appliquant cette idée aux anges, ils croyaient que plus on s'élève dans leur hiérarchie, moins ils sont nombreux. Et cela tient à ce qu'ils croyaient que plus les choses se rapprochent d'un premier principe, plus leur nombre diminue, comme les nombres diminuent en se rapprochant de l'unité. Saint Thomas soutient au contraire que plus les choses sont en elles-mêmes parfaites, plus elles ont été créées en grand nombre. *Quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo.* (99).

(99) *Ia*, q. 50, a. 3. — Aussi, q. 11, a. 1 et 2. — Cette position très sûre est aussi très paradoxale, mais nous ne pouvons songer à la justifier ici. Notons seulement qu'à mesure qu'on s'élève dans les régions supérieures de la création, les exigences de l'unité sont

h.s. b. a. 8. act 10

“ La distinction des choses et leur multitude proviennent de l'intention du premier agent qui est Dieu. Dieu a donné l'être aux choses à cause de sa bonté, qu'il veut communiquer et représenter en elles. Et parce qu'une seule créature n'y saurait suffire, il en a produit de multiples et diverses, afin que ce qui manque à l'une pour représenter la divine bonté soit supplié par une autre. Ainsi, la bonté qui est en Dieu simple et uniforme est dans les créatures multiple et fragmentée. De telle sorte que l'univers entier participe à la bonté divine et la représente plus parfaitement qu'une autre créature quelconque.” (100).

Et pourtant, l'unité du monde n'est pas accueue par la simple multiplication des êtres. Ainsi qu'il a été dit déjà à plusieurs reprises, le multiple ne peut être fin en tant qu'il est multiple. Le terme d'une semblable orientation serait le multiple indéfini, et par conséquent de l'irréalisable ; le monde tendrait pour ainsi dire vers la confusion et l'informité de la matière première. “ Nul agent ne se propose comme fin une pluralité purement matérielle ; car une pluralité matérielle est sans terme assignable, elle tend de soi vers l'indéfini, et l'indéfini

aussi plus grandes : les esprits purs y sont non seulement de plus en plus différents, cette grandissante perfection requiert en même temps une plus grande multitude. Ajoutons en passant que s'il en était autrement, il y aurait possibilité d'une créature si une et unique que Dieu n'en pourrait créer de plus parfaite, ce qui est manifestement absurde.

(100) *Ia*, q. 47, a. 1.

répugne à l'idée de fin." (101) C'est pourquoi la multiplication des individus à l'intérieur d'une espèce ne peut être une fin. La perfection de l'univers ne pourra donc consister dans une pluralité d'individus de même espèce, mais dans la pluralité d'espèces. *Universi enim perfectio attenditur quantum ad species, non quantum ad individua.* (102).

" Il faut donc dire que la sagesse de Dieu, qui est cause de la distinction des êtres, est aussi cause de leur inégalité. Et en voici la raison. Il y a dans les êtres une double distinction, l'une formelle, dans les choses spécifiquement différentes ; l'autre matérielle, dans ce qui ne diffère que numériquement. Or, la matière étant en vue de la forme, la distinction matérielle est pour la distinction formelle. Aussi voyons-nous que dans les choses incorrumpibles (les esprits purs), il n'y a qu'un seul individu pour une seule espèce, car par un seul l'espèce se conserve. Dans celles qui sont soumises à la génération et à la corruption, il y a beaucoup d'individus d'une même espèce, pour la conservation de cette espèce. D'où l'on voit que la distinction formelle a plus d'importance què la distinction matérielle. Or la distinction formelle exige toujours l'inégalité ; car, ainsi que l'explique Aristote dans sa Méta-physique, il en est des formes comme des nombres,

(101) *Ia*, q. 47, a. 3, ad 2. — *Q. de Pot.*, q. V, a. 5, c.: Qui ponit infinitum in causa finali destruit finem et naturam boni. Pertingere enim quod infinitum est, impossible est.

(102) *S. c. G.*, II, c. 84.

où l'espèce varie par addition ou soustraction de l'unité. C'est pourquoi, dans les choses naturelles, les espèces semblent être rangées par degrés, les mixtes se montrant plus parfaits que les éléments, les plantes que les minéraux, les animaux que les plantes, les hommes que les autres animaux. Et dans chacun de ces ordres de créatures, une espèce est supérieure à d'autres. De même donc que la divine sagesse a causé la distinction des choses, afin que l'univers fût plus parfait : ainsi elle est cause de l'inégalité .Car l'univers ne serait point parfait, s'il n'y avait dans les êtres qu'un seul degré de bonté ”. (103).

Partant, l'unité d'ensemble de l'univers est constituée par une pluralité hétérogène. Un ensemble ou un tout est de deux sortes. “ Il y a le tout homogène, composé de parties semblables, et le tout hétérogène, dont les parties sont dissemblables. Dans un tout homogène, les parties constituant le tout ont la même forme d'être que le tout, comme toute particule d'eau est de l'eau... Au contraire, dans un tout hétérogène, aucune partie n'a la forme du tout ; nulle partie d'une maison n'est une maison, et nulle partie de l'homme n'est homme ”. (104).

L'ensemble des parties qui composent le tout homogène constitue une unité d'ordre matérielle

(103) *Ia*, q. 47, a. 2, c.

(104) *Ia*, q. 11, a. 2, ad 2.

ou accidentelle ; le tout hétérogène au contraire constitue une unité d'ordre formelle ou *per se*, et qui est plus parfaite à mesure qu'elle est plus essentielle. "Les choses qui constituent un ordre *per se* participent davantage de l'ordre que celles où il y a seulement un ordre accidentel. Or, il est évident que dans les individus de même espèce il n'y a qu'un ordre accidentel ; ils participent en effet de la même nature, ils ne diffèrent entre eux que selon les principes individuants et les divers accidents, qui sont purement accidentels par rapport à la nature de l'espèce. Mais dans les choses qui diffèrent selon l'espèce, il existe un ordre *per se* et selon les principes essentiels. En effet, dans la hiérarchie des espèces, l'espèce supérieure contient la perfection de l'inférieure et la dépasse, ainsi que dans la série des nombres entiers. Mais chez les êtres inférieurs, qui sont engendrables et corruptibles, qui constituent la partie infime de la création, et qui participent moins de l'ordre, les diverses choses ne sont pas toutes rangées en un ordre *per se* ; certaines d'entre elles ne composent qu'un ordre accidentel, ainsi les individus d'une même espèce. Par contre, dans les régions supérieures de la création (dans les choses purement spirituelles) il n'existe point d'ordre accidentel, mais uniquement un ordre *per se*". (105).

(105) *Q. de Spirit. Creat.*, a. 8, c.

Or, c'est dans cette unité d'ordre formelle ou *per se* que consiste la perfection de l'univers. "La perfection essentielle de l'univers consiste dans les espèces ; la perfection accidentelle dans les individus. Et comme la multiplication des âmes se fait à l'intérieur d'une même espèce, il s'ensuit que la multitude d'âmes que Dieu crée chaque jour ne contribue point à la perfection essentielle de l'univers, mais uniquement à sa perfection accidentelle." (106) L'unité qui résulte de la pluralité numérique n'est pas assez profonde pour être de de l'essence même de l'univers, la distinction matérielle étant nécessairement fonction d'autre chose.

Cette idée soulève une grande difficulté. Nous disons d'une part que le monde tend vers l'unité, et que cette unité est le plus profondément réalisée dans l'hétérogénéité ; mais nous disions aussi que la hiérarchie des vivants infrahumains est purement fonctionnelle et provisoire (107). Cette grandissante variété d'espèces n'est nécessaire dans le monde qu'en tant qu'il se trouve à l'état de maturation. *Pertinent ad perfectionem universi sub motu existentis, non autem ad perfectionem universi simpliciter.* (108) Puisque la multiplication des individus à l'intérieur d'une espèce répugne à l'idée d'une fin, puisque les individus des espèces vivantes infrahumaines sont totalement corruptibles, il s'en-

(106) *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2, ad 6.

(107) Voir à ce sujet, *Q. de Pot.*, q. 5, a. 9 ; *S. c. G.*, IV, c. 97.

(108) *Q. de Pot.*, q. 5, a. 9, c.

suit que l'existence même de ces espèces est naturellement sacrifiée à l'espèce humaine, et que même les individus de cette dernière ne peuvent être indéfiniment multipliés. *Non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum, quia infinitum contrariatur rationi finis.* (109) De sorte que d'une part l'hétérogénéité des espèces est essentielle à la perfection de l'univers, et d'autre part, la hiérarchie des espèces biologiques sera supprimée dans l'état définitif du monde. Comment expliquer ce paradoxe ?

Que les vivants infrahumains soient destinés à disparaître, cela ne présente aucune difficulté spéciale. Leur seule raison d'être est de contribuer à établir le monde dans sa perfection ultime. Le sculpteur ne garnit pas la statue des marteaux et des ciseaux dont il s'est servi pour la tailler, ni des débris de pierre. Si les plantes et les animaux avaient des perfections telles qu'ils pourraient contribuer à la perfection du monde dans son état futur et définitif, l'unité exigerait leur perpétuation. Mais tel n'est pas le cas, car ils sont par définition purement fonctionnels. La perfection d'un ensemble ne consiste pas dans ce qu'il a de multiple ou dans sa pure hétérogénéité, mais dans l'unité constituée par la coordination des parties. Il faut que le multiple réponde aux exigences de l'unité, et non *vice versa*. Quand on peut supprimer le multiple sans

(109) *S. c. G.*, IV, c. 97.

et plura sunt, ut Vir. laff. ad 1^m, § 2.

imperfetto di ratione etiam.

nuire à l'unité, celle-ci n'en devient que plus une et plus intense. Or l'unité constituée par la multitude et la diversité des espèces biologiques est actuellement diffuse dans le monde. Cette unité sera conservée dans l'avenir, non pas dans sa diffusion, mais dans l'unité intense de l'homme où toutes les perfections maintenant diffuses dans les espèces biologiques seront unies en une seule espèce. (110)

Nous disions que la perfection de l'univers consiste dans la coordination des parties. Or il importe de distinguer deux espèces de coordination : la coordination objective qui est essentiellement perfection, et la coordination subjective qui essentiellement imparfaite. La première est une unité fondée sur la distinction des choses, la dernière est fondée sur leur confusion.

La coordination subjective garde les choses liées entre elles dans un sujet plus ou moins commun, leur imposant par là une limitation : ainsi les choses naturelles ont comme matrice commune la matière qui les rend subjectivement dépendantes les unes des autres, et qui est un obstacle à la connaissance, c'est-à-dire à la présence objective. Dans cette coordination les choses sont prisonnières de leur subjectivité : *intus existens prohibet extraneum*. Les connaissants sont parfaits dans la mesure où

(110) *Q. de Pot.*, q. 5, a. 9 ad 11 : ... in ipso homine continuatio quædam naturarum apparebit ; in quantum in eo congregatur et *natura corporis mixti et natura vegetabilium et animalium*.

leur forme émerge de la matière. Connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre. Dans la mesure où les choses naturelles sont subjectivement coordonnées, elles sont cachées les unes aux autres comme objets : elles communiquent dans l'obscurité de la matière, et non dans la forme. De sorte que si nous envisageons les formes naturelles, non pas dans le sens où elles émergent davantage de la matière, mais dans le sens de leur coordination subjective, celle-ci s'estompe dans l'homogénéité de la matière première qui est limitation pure, indétermination négative, et une par défaut d'être.

Mais si nous regardons les choses dans la perspective de leur affranchissement de la matière, nous constatons que plus les formes émergent de la matière et qu'elles s'éloignent davantage de leur sujet commun, plus cette immatérialité les rend présentes à elles-mêmes et à ce qui n'est pas elles ; plus elles sont indépendantes et séparées, plus elles ont un objet, plus elles sont profondément coordonnées entre elles de façon objective ; moins les choses sont subjectivement rapprochées, plus elles sont objectivement présentes les unes aux autres.

Il faut voir dans l'évolution du cosmos une tendance à s'affranchir du sujet et de la potentialité, c'est-à-dire une tendance vers un acte de plus en plus pur et par conséquent plus objectif. Le monde fuit l'unité de la matière et de la coordination subjective à laquelle est substituée une progressive maturation de l'objet et une plus profonde coordi-

Unité de l'acteur

nation objective. La séparation subjective est une condition d'union objective.

Remarquons toutefois que la coordination objective qui ouvre les êtres les uns sur les autres comme objets n'est pas parfaite par ce qu'elle comporte de multiple, mais par l'unité qui commande ce multiple. L'objectivité absolue qu'est Dieu est même négation pure et simple de tout sujet, puisqu'il est pure pensée subsistante ; il est séparation absolue de toute subjectivité. Et par conséquent on n'y peut parler de coordination au sens métaphysique, c'est-à-dire en tant que coordination suscite l'idée de parties distinctes du tout et opposées au parfait, mais uniquement d'identité absolue. De même que, à cause de l'imperfection de la matière première il ne peut y avoir en elle de coordination subjective, car celle-ci suppose déjà une certaine séparation, de même, à cause de son actualité pure, il ne peut y avoir en Dieu de coordination objective, en tant que celle-ci comporte encore un multiple d'êtres.

La coordination subjective n'est vraiment vaincue que par l'intelligence qui seule peut atteindre à une véritable objectivité. La connaissance sensible ne peut jamais dépasser totalement la matière et la subjectivité. " La plus parfaite des formes (cosmiques), c'est-à-dire l'âme humaine, qui est la fin de toutes les formes naturelles, a une opération qui dépasse totalement la matière, et qui ne s'exerce pas au moyen d'un organe corporel, notam-

ment la connaissance intellectuelle." (111) Par conséquent c'est encore du côté de l'intelligence qu'il faut chercher l'unité du monde : unité conditionnée par la distinction des choses selon la forme, et non pas par la confusion dans la matière.

La seule pluralité des intelligences ne répond pas à l'idée de fin. Bien que les individus humains soient tous de même espèce, il existe entre eux une certaine hiérarchie, et nous voyons même que plus ils sont parfaits, plus ils diffèrent entre eux. Nous en trouvons l'exemple le plus frappant dans les hommes tout à fait supérieurs que sont les saints. Cette diversité constitue ainsi une unité d'ordre qui imite de façon oblique l'unité d'ordre essentielle.

Le monde inorganique et l'espèce humaine sont seuls de la perfection dernière de notre cosmos. Mais leur différence spécifique n'est pas suffisement profonde pour être de l'essence de l'univers. Dans la corporéité ils ont toujours un genre naturel commun. C'est cette insuffisance d'unité d'ordre essentielle qui permit à saint Thomas d'en faire un argument pour l'existence des anges qui sont spécifiquement différents entre eux et qui subsistent en dehors de tout genre naturel. Notre univers cosmique n'est que le dernier échelon de la création

(111) *Q. de Spirit. Creat., a. 2, c.:* Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quæ est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quæ non fit per organum corporale, scilicet intelligere.

les âmes diffèrent substantiellement?

II Simp., a. 22, q. 2, a 3;
Ta g. 85, a 4 avec l'omn. de l'âme.
Op II 8, q. 2.
I g. 96, q. 3 f. 4.

totale, de l'univers au sens plein, où règne une unité d'ordre purement et simplement essentielle. Ainsi qu'une espèce angélique isolée, notre cosmos tout entier n'est qu'un seul degré, le plus infime, de la hiérarchie universelle. Ce n'est que dans l'ensemble de l'univers créé, c'est-à-dire dans l'ensemble constitué par tous les univers spécifiques que sont les anges et le cosmos, que nous trouvons cette hétérogénéité pure qui est de l'essence même de l'œuvre de Dieu.

On voit par là combien diffère notre position des théories monistes et panthéistes. Le monisme, en effet, veut tout ramener à une unité homogène. Le panthéisme, sous prétexte de réduire la multiplicité des choses à la plus grande unité, prétend que Dieu et le monde ne font qu'un ; Dieu ne serait ainsi que la somme de tout ce qui existe, ou bien tout ce qui existe ne serait que des aspects d'une même substance divine. Ces systèmes sont au fond pанcosmiques : tout est du niveau de la réalité cosmique, tout est intérieur au cosmos.

Si nous abhorrons ces conceptions, ce n'est pas que nous ne soyions partisans de l'unité. Nous rejetons ces systèmes parce qu'ils ne peuvent nous donner qu'un pluralisme absolu, c'est-à-dire un pluralisme poussé jusqu'à la diffusion de l'unité par défaut d'être. Ils cherchent l'unité du cosmos dans la confusion des choses, dans une coordination subjective, dans une unité substantielle dont les

divers êtres naturels ne seraient que des manifestations accidentelles et superficielles. Ils regardent les choses à l'envers, et ils érigent en idéal la réalité la plus infime ; ce qui est pour eux l'état parfait du cosmos, est pour nous son état le plus imparfait. Fermant le cosmos sur lui-même comme étant la seule réalité, le panthéiste met ainsi l'aspect le plus imparfait de la plus imparfaite partie de l'univers créé à la place de Dieu. Le terme logique vers lequel conduisent les philosophies monistes et panthéistes n'est autre chose que l'homogénéité pure de la matière première ; et encore ils doivent la prendre non comme un appétit et une tendance vers la forme, mais comme un terme et un idéal vers lequel se portent les formes. Ils sont ainsi obligés de professer la théorie de David de Dinant qui soutenait de la façon la plus stupide que Dieu était la matière première. (112).

Rejetant dans le cosmos la multiplicité et la diversité substantielles, on rejette en même temps ce qu'il a de plus profondément un : il est suffisamment un pour éclore en multiple et divers. Prenons encore cette idée caractéristique du panthéisme d'après laquelle Dieu s'identifie aux choses. Sans aucun doute il faut rapprocher les choses de Dieu autant que possible et chercher à trouver la cohérence profonde des êtres. Mais il reste à savoir si la plus intense unité consisterait dans l'identité

(112) *Ia, q. 3, a. 8, c.* : qui stultissime posuit Deum esse materiam primam.

de toutes choses ; reste à savoir si le panthéisme ne va pas à l'encontre du prétendu désir d'unité par lequel il se dit animé.

Il n'y a d'unité absolue qu'en Dieu : dans son unité même il est absolument distinct de toute créature. Mais la métaphysique nous apprend aussi que par son immensité, Dieu est plus intimement dans les créatures que les créatures ne le sont en elles-mêmes. C'est parce qu'il est absolument un et infiniment distinct de ses créatures qu'il peut être infiniment près d'elles. S'il était confondu aux choses non seulement Dieu serait séparé de lui-même — ce qui serait en même temps la négation de l'unité absolue —, mais il ne pourrait même pas exister profondément dans les créatures. Mise à part l'incomparable absurdité de cette idée, les choses aussi seraient privées de leur lien le plus intime, puisque Dieu, leur plus profond principe de cohérence, serait dispersé en elles. Le monde serait comme une armée en désordre et sans chef.

"Bonum commune civitatis et bonum singulare
mius personarū non differunt solum secundum
multum et paucum, sed secundum formalem
differentiam." II 58/7/2^m.

LE COSMOS AU POINT DE VUE THÉOLOGIQUE

comporte les paragraphes suivants :

Avant-propos sur la Théologie Sacrée.

- 1. Le Cosmos comme œuvre de la Sainte Trinité.
- 2. Vestige et Image de la Trinité dans le Cosmos.
- 3. Le Vestige comme tendance vers l'Image.
- 4. La génération du Verbe et la génération naturelle.
- 5. L'Impulsion du Saint-Esprit et l'évolution cosmique.
- 6. La fécondité divine et la fécondité dans le Cosmos.
- 7. "In principio creavit Deus cœlum, et terram,"
- 8. La connaissance matutinale et vespérale des anges, et l'œuvre des "six jours".
- 9. Choses dernières.

*N. B. Ceux qui désirent la suite sont priés d'en avertir
M. l'Abbé Déchêne.*

C. LE POINT DE VUE THÉOLOGIQUE

La créature rationnelle peut connaître Dieu d'une manière explicite en tant qu'Il est cause de tout être, en tant qu'il est être au sens plein. Mais nous savons aussi que cette connaissance est superficielle, que Dieu a des propriétés qui sont absolument siennes, que la lumière dans laquelle il se voit et qui s'identifie à lui dépasse absolument la lumière créée dans laquelle nous le connaissons de la manière la plus inadéquate. Nous avons ainsi une connaissance très confuse de ce qui est caché en Dieu ; nous savons de lui ce que nous ne savons pas. Cette ignorance ne concerne pas seulement la vie cachée de Dieu ; il doit y avoir dans la nature créée des aspects, les plus profonds, qui ne sont manifestes qu'au regard de Dieu, et qui demeurent cachés à toute lumière créée.

Mais cette connaissance même de notre ignorance est néanmoins un signe de l'amplitude de notre intelligence qui s'étend à l'être où tout est confusément donné. Or, la Révélation nous apprend que, outre le don gratuit qu'est déjà la création de la nature, Dieu a daigné nous communiquer un autre don, infiniment plus profond que le premier, par lequel nous pouvons participer à sa vie intime et proprement surnaturelle. Et c'est justement l'amplitude naturelle de l'intelligence qui la rend

capable de recevoir ce don gratuit, alors que si Dieu voulait faire participer à sa vie intime un être irrationnel, il devrait d'abord en faire une créature rationnelle. Par contre, la créature rationnelle ne doit subir aucune transformation dans sa nature pour être capable de recevoir la grâce : elle est toute faite pour la recevoir si Dieu veut la lui accorder. Et par ce don la créature intellectuelle devient capable de réaliser un retour explicite à Dieu, non seulement sous la raison générale de l'être, mais sous la raison propre de la déité.

Dieu peut se manifester à la créature de trois manières : il se manifeste à nous dans la lumière naturelle de notre intelligence, dans la métaphysique qui est une science purement rationnelle ; il se manifeste à nous dans la foi où nous participons à la connaissance et la volonté propres de Dieu, mais de façon obscure ; et enfin dans la vision béatificie les bienheureux le voient face à face.

Les vérités révélées sont de trois sortes : il en est qui, absolument parlant, peuvent être connues à la seule lumière de la raison naturelle : "Même pour cette connaissance de Dieu à laquelle la raison humaine peut naturellement atteindre, il fallait encore que la révélation vint à notre secours. Sans la révélation, la connaissance de la vérité au sujet de Dieu, serait le fait du petit nombre qui, lui-même, ne pourrait y parvenir qu'après de longs efforts, et au milieu de maintes erreurs." (1)

(1) *Ia, q 1, a. 1, c.*

Il en est d'autres qui concernent la nature même en tant qu'elle est nature, mais que nous ne pouvons nullement connaître dans la lumière de la raison ; ainsi le fait que toute créature intellectuelle est faite à l'image de la Sainte Trinité, et que par là notre âme est naturellement capable d'être élevée à l'état de grâce et de gloire, mais cette vérité n'entraîne nullement la nécessité d'une élévation ; la nature cache ainsi des richesses et des puissances passives qui ne sont ouvertes qu'au regard de leur cause suprême.

Il est enfin une troisième sorte de vérités révélées, et auxquelles la précédente est ordonnée, qui porte sur le fait de notre élévation à l'ordre surnaturel et sur les moyens d'atteindre un salut que Dieu veut nous prodiguer au-dessus de toute exigence de la nature. Nous sommes destinés à effectuer un retour à Dieu, non pas seulement sous la raison de l'être (*sub ratione entis*), mais sous la raison même de la déité (*sub ratione deitatis*).

A la fin de ces leçons sur notre cosmos, il convient de laisser au moins entrevoir une perspective infiniment plus profonde sur ce même cosmos, celle notamment de la Théologie Sacrée, qui, s'appuyant sur la révélation dans laquelle Dieu nous communique gratuitement des connaissances qui lui sont propres, nous permet de voir certains des aspects du monde tels que Dieu lui-même les voit, dans la faible mesure toutefois où l'obscurité de la foi et la déficience de notre intelligence nous permettent

de voir. Et je dis la Théologie Sacrée, car il y a aussi une théologie purement naturelle et philosophique qui est une partie de la métaphysique, laquelle procède par conséquent sous la lumière propre de l'intelligence humaine, c'est-à-dire *sub ratione entis*. La Téologie Sacrée au contraire est en notre âme comme une impression de la science divine elle-même — *velut quædam impressio divinæ Scientiæ*.

La diversité des sciences est fondée sur la différence des lumières intelligibles dans lesquelles elles se développent. Les unes procèdent à la lumière qui leur est propre, ainsi la métaphysique étudie les choses sous la raison de l'être ; les autres empruntent des principes à une science supérieure, ainsi le physicien accepte des principes qui lui sont fournis par le mathématicien. Or la Théologie Sacrée se trouve dans ce dernier cas, car elle emprunte ses principes d'une science qui est propre à Dieu et aux bienheureux : elle procède sous la lumière même de la déité, lumière qui nous est dispensée dans le don de la foi.

Dans cette brève étude nous nous arrêterons à quelques unes des vérités révélées qui concernent la nature même de notre cosmos, vérités que nous ne pouvons nullement connaître en dehors de la foi. Cela ne veut point dire qu'il y a ainsi dans la nature considérée en tant que nature, deux réalités différentes, l'une connaissable par la raison, l'autre par la foi. C'est une même nature que l'on étudie dans les deux cas, mais nous l'envisageons sous des lumières absolument différentes.

1. Le Cosmos comme œuvre de la Sainte Trinité. (2)

Créer n'est pas propre à l'une des Personnes, mais commun à toute la Trinité. En effet, créer est proprement causer l'être des choses. Or, comme tout agent opère à sa ressemblance, le principe de l'action peut se juger à son effet. C'est pourquoi, créer appartient à Dieu en raison de son être. Or son être n'est pas comme dans les créatures distinct de son essence, mais il est identique à son essence. Or l'essence divine est commune aux trois Personnes. Créer n'est donc pas propre à l'une ou l'autre des Personnes exclusivement, mais commun à toute la Trinité.

Néanmoins, il y a un autre rapport sous lequel nous pouvons envisager la chose. Dieu est cause de la créature par son intelligence qui la conçoit, et par sa volonté au moyen de laquelle il pose la créature dans l'existence. Et ainsi nous pouvons le comparer à l'artiste qui conçoit une œuvre, et qui extériorise cette œuvre conçue, au moyen de sa volonté. L'artiste opère par le verbe mental (3) qu'il conçoit, par exemple la conception d'un tableau ou d'un poème musical, et il pose ensuite cette con-

(2) *Ia*, q. 45, a. 6 ; *In II Sent.*, Prolog.

(3) Pour l'intelligence du mot "verbe" il faut savoir que la voix est le signe extérieur de ce que nous nous disons intérieurement dans l'âme. C'est pourquoi nous appelons aussi "verbe" ce que nous formons intérieurement dans l'âme et que nous exprimons extérieurement par la parole. Et ce verbe mental est la cause même de la parole proférée par la voix.

ception en dehors de lui par amour de l'existence qui est un bien, donnant ainsi un être propre à ce qu'il conçut. Son œuvre en tant que construction intelligible est une œuvre d'intelligence ; en tant que réalisée de façon concrète, cette œuvre est un bien qui procède de l'amour de la volonté. Or, nous savons qu'il y a en Dieu deux processions distinctes, celle du Verbe qui procède du Père, et celle de l'Amour qui procède du Père et du Verbe conçu. La procession du Verbe est appropriée à l'opération de l'intelligence, et la procession du Saint Esprit est appropriée à l'opération de la volonté. Donc, ainsi qu'un artiste, Dieu le Père a réalisé la créature par son Verbe, qui est le Fils, et par son Amour, qui est le Saint Esprit. D'après cela, les processions des Personnes divines sont les raisons de la production des créatures, pour autant que ces processions incluent les attributs essentiels qui sont la science et le vouloir. "Sans doute la nature divine est commune aux trois Personnes ; mais elle leur appartient dans un certain ordre ; car le Fils la reçoit du Père et le Saint Esprit de tous deux. De même donc, la vertu créatrice, bien que commune aux trois Personnes, leur convient dans un certain ordre, c'est à dire que le Fils la tient du Père et le Saint Esprit de l'un et de l'autre. En sorte que la qualité de créateur est attribuée au Père comme à celui qui ne reçoit pas son pouvoir créateur d'un autre. Du Fils, il est dit dans saint Jean que *par* lui tout a été fait, parce que tout en possédant le même pouvoir,

il le tient d'un autre, car la préposition *par* a coutume d'indiquer une cause médiate, un principe qui a lui-même un principe. Quant au Saint Esprit, qui tient ce même pouvoir de tous deux, on lui attribue de gouverner en maître et de vivifier les créations du Père et du Fils. — Aussi bien, il y a une raison générale de cette attribution, tirée de la façon dont les attributs essentiels de la Divinité sont appropriés aux trois Personnes. Ainsi qu'on l'a dit plus haut, on attribue au Père, par appropriation, la puissance, qui se manifeste surtout par la création ; en raison de quoi on le dit Créateur. Au Fils, on approprie la sagesse, par laquelle opère l'agent intelligent, et c'est pourquoi l'on dit du Fils que par lui toutes choses ont été faites. Enfin au Saint Esprit on approprie la bonté, à qui appartient le gouvernement conduisant les choses vers leurs fins convenables, et on lui attribue la vivification, parce que la vie consiste en une sorte de mouvement interne, et que le premier moteur des êtres est la fin, ou le bien.

Il est très vrai que tout effet de Dieu procède de tous ses attributs ; cependant, on ramène chaque effet à celui des attributs avec lequel il offre un rapport de convenance en raison de sa propre nature. Ainsi l'ordre établi entre les choses créées est rapporté à la sagesse, la justification de l'impie à la miséricorde et à la bonté qui se répand en surabondance ; quant à la création, qui est la produc-

tion de la substance même des choses, elle se ramène à la puissance." (4)

2. Vestige et Image de la Trinité dans le Cosmos.

Puisque tout effet représente en quelque manière sa cause, il convient de chercher dans la création des traces de sa cause suprême en tant que celle-ci est Trinité. Mais un effet peut représenter sa cause diversement. Ainsi la fumée évoque le feu ; mais bien que la fumée représente le feu comme cause, elle ne représente pas la forme du feu. Lorsqu'un effet représente uniquement la causalité et non la forme de sa cause, on le nomme *vestige*. Un vestige montre bien que quelqu'un a passé par là sans en révéler la nature. Mais il y a des effets qui représentent leur cause en offrant une similitude de la forme même de cette cause, comme la statue de Mercure qui représente Mercure, et la photographie la personne photographiée. Dans ces cas il y a *image*.

"Or, les processions des divines Personnes ont rapport aux actes d'intelligence et de volonté, comme on le disait ci-dessus ; le Fils procède comme Verbe intellectuel, le Saint Esprit comme amour de la volonté. En conséquence, chez les créatures raisonnables, douées d'intelligence et de volonté,

(4) *Ia*, q. 45, a. 6, ad 2 et ad 3.

on trouvera une représentation de la Trinité par manière d'image, parce qu'on y rencontre un verbe conçu et un amour qui procède." (5)

Comme en Dieu, il y a dans la créature raisonnable un certain mouvement circulaire dans les opérations de l'intelligence et de la volonté. En effet, la créature raisonnable se connaît comme connaissant, et elle s'aime comme aimant. Son intelligence qui jaillit de la substance connaît cette substance par réflexion : je sais que je connais, et par "je" j'entends non seulement mon intelligence *par* laquelle je connais les autres choses ainsi que moi-même, mais j'entends par là ma personne tout entière qui comprend principalement ma substance ; de même la volonté aime la substance dont elle procède, et elle aime l'intelligence qui lui décèle la substance. "*Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quædam in operibus intellectus et voluntatis.*" (6) Mais alors que Dieu conçoit son Verbe en se connaissant, comme il conçoit toutes choses en se connaissant — de sorte que le mouvement circulaire est parfaitement fermé sur soi-même (*in Deo iste circulus clauditur in seipso*) —, dans la créature rationnelle au contraire le mouvement circulaire n'est pas fermé de toutes parts : car l'intelligence et la volonté y sont distinctes entre elles et de la substance, et elles sont mues par un objet distinct d'elles, de sorte que leur mouvement circulaire se termine toujours

(5) *ibid.*, a. 7, c.

(6) *Q. de Pol.*, q. 9, a. 9, c.

à ce qui leur est extérieur. De plus, le mouvement circulaire de notre pensée et de notre amour ne trouve nullement son terme en lui-même ; il est seulement une condition préalable d'union à son véritable terme qui est Dieu et il s'achève dans cette union. Par leur désir naturel les choses créées aiment Dieu plus qu'elles-mêmes, et par ce désir elles sont plus unies à Dieu qui est la raison même du bien, qu'elles ne le sont à elles-mêmes ; et de même tous les connaissants connaissent Dieu, au moins implicitement, dans tout objet connu ; car de même que rien n'est désirable sinon par sa similitude avec la bonté suprême, de même rien n'est connaissable sinon par sa similitude avec la vérité première. (7) Ainsi notre pensée et notre amour ne sont vraiment fermés que lorsqu'ils se rejoignent explicitement en Dieu comme terme principal de l'union. "Par conséquent, la représentation de la Trinité se trouve d'une manière plus expresse dans l'âme en tant qu'elle connaît Dieu, qu'en tant qu'elle se connaît elle-même ; c'est pourquoi l'image de la Trinité est proprement en l'âme qui connaît Dieu premièrement et principalement ; et d'une manière secondaire seulement par la connaissance que l'âme a d'elle-même, surtout quand elle se connaît elle-même comme image de Dieu et qu'ainsi cette connaissance ne se termine pas à l'âme elle-même, mais s'élève jusqu'à Dieu."(8) Les créatures raisonnables ne sont pas faites pour

(7) *Ia*, q. 60, a. 3 et 5 ; *Q. de Ver.*, q. 22, a. 2 ad 1.

(8) *Q. de Ver.*, q. 10, a. 7, c.

atteindre à la connaissance de l'être en générale et pour prendre conscience d'elles-mêmes, mais pour connaître Dieu principalement. Voilà pourquoi la connaissance de Dieu motive et commande toutes les autres connaissances. C'est parce que l'âme doit pouvoir s'élever à Dieu qu'elle doit avoir la connaissance de l'être en général et prendre conscience d'elle-même. C'est pourquoi l'intelligence et la volonté sont avant tout des facultés du divin, puisque par elles, l'univers rejoint son Créateur d'une manière explicite, accomplissant ainsi la fin dernière de toute création ; elles sont facultés du divin, parce qu'elles sont aussi *formellement* en Dieu, et non pas seulement d'une manière virtuelle. On ne pourrait en dire autant de la connaissance animale et de l'affectivité sensible : on ne peut pas dire de Dieu qu'il a la connaissance sensible, ou l'affectivité sensible ; mais il faut dire que Dieu est formellement intelligence et volonté. Ce qui sauve l'image de la Trinité en nous, c'est l'intelligence et la volonté qui sont aussi des attributs essentiels et formels de la nature divine. Par là nous sommes faits à l'image de Dieu, nous le représentons dans sa forme et dans son espèce — *secundum formam et secundum speciem*.

“ Mais en toute créature il y a une figuration de la Trinité sous forme de vestige ; car en toutes est quelque chose qu'il faut nécessairement rapporter comme à sa cause aux divines Personnes. En effet, toute créature subsiste en son être, a sa forme qui la range dans une espèce, et a rapport à quelque

autre chose. En tant qu'elle est une certaine substance créée, elle représente sa cause, son principe, et par là elle rappelle la personne du Père, qui est un principe sans principe. Selon qu'elle a une certaine forme, une certaine espèce, elle représente le Verbe ; car la formae de l'œuvre vient d'une conception de l'ouvrier. Enfin, parce qu'elle est ordonnée et orientée, elle représente le Saint Esprit envisagé comme amour ; car l'orientation d'un effet vers quelque autre chose est le fait d'une volonté qui crée. C'est ce qu'affirme saint Augustin, quand il dit qu'un vestige de la Trinité se trouve en chaque créature selon qu'elle est quelque chose, qu'elle est formée d'une certaine espèce, et qu'elle tient un certain ordre. — A cela se rattachent aussi ces trois termes du livre de la Sagesse : le *nombre*, le *poids* et la *mesure* ; car la mesure se rapporte à la substance d'une chose limitée à ses propres éléments ou principes ; le nombre se rapporte à l'espèce ; le poids a rapport à l'ordre. — A cela encore se réfèrent ces trois vocables employés par saint Augustin : le *mode*, l'*espèce* et l'*ordre*, et en outre ceux qu'il y substitue quand il distingue, dans les choses *ce qui les constitue*, *ce qui les distingue*, *ce par quoi elles conviennent* ; car chaque chose est constituée par sa substance, est discernée par sa forme, convient par son ordre." (9)

"Dans toutes les créatures il existe une certaine ressemblance de Dieu ; dans la seule créature

(9) *Ia*, 45 ,a.7, c.

rest in folder
37

