

CSP-2

001412

ex. 1

UNIVERSITÉ D'OTTAWA ÉCOLE DES GRADUÉS

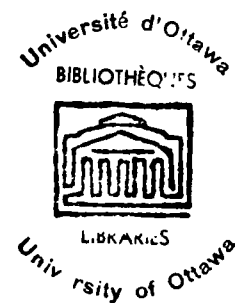
LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DU PÈRE SERTILLANGES  
ET L'AGNOSTICISME

par

*Bernadette Gervais, c. n. d.*

THESE PRESENTÉE A LA FACULTE DE PHILOSOPHIE  
DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA EN VUE  
DE L'OBTENTION DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

OTTAWA 1969



UMI Number: DC54020

### INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

**UMI<sup>®</sup>**

---

UMI Microform DC54020  
Copyright 2011 by ProQuest LLC  
All rights reserved. This microform edition is protected against  
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

---

ProQuest LLC  
789 East Eisenhower Parkway  
P.O. Box 1346  
Ann Arbor, MI 48106-1346

## I N T R O D U C T I O N

La carrière du Père Sertillanges (1863-1948), au rayonnement si divers, a tout ce qu'il faut, nous semble-t-il, pour susciter l'admiration du point de vue plénitude de vie. Prêtre et religieux dominicain, théologien, philosophe, professeur, écrivain, conférencier, Membre de l'Institut à l'Académie des Sciences morales et politiques, orateur sacré et profane, sociologue, polémiste, critique d'art: une pareille énumération est impressionnante tout au moins.

Il ne faut pas croire, cependant, que la production de la pensée, chez le Père Sertillanges, se soit déroulée sans opposition. Qu'il ait subi des chocs, à certaines périodes, cela ne peut faire scandale "dans le monde de ce temps", où chaque certitude de jadis se voit frustrée de la confiance dont elle jouissait naguère et soumise à la torture jusqu'à ce qu'elle ait présenté d'authentiques lettres de créance. Furent tour à tour en butte à la contestation les conceptions parfois étonnantes de ce penseur, au sujet par exemple de la création, du libre arbitre, de l'éternité du monde, de la possibilité d'une morale sans Dieu, de la connaissance rationnelle de Dieu, de la notion de patriotisme, du problème du mal. "Sa pensée ferme, traditionnelle, mais étrangement clairvoyante, ses vues globales sur

l'histoire"<sup>1</sup>, l'altitude de sa vision intellectuelle lui permettaient de fournir sur chacune de ces difficiles questions "l'aperçu le plus structuré et le plus serein, aux perspectives les plus amples"<sup>2</sup>.

Que l'on considère un moment, chez le Père Sertillanges, le seul point de vue de l'écrivain, il y a de quoi s'exclamer lorsque le P. M.-H. Lelong nous apprend que la bibliographie complète des écrits de Sertillanges, en cours d'être établie par lui, dépassera 800 numéros<sup>3</sup> ...

Dans cette oeuvre immense, notre recherche a été guidée par un but précis: déceler, à travers les textes, la prise de position philosophique du Père Sertillanges relativement à la portée et aux limites de la connaissance rationnelle que nous pouvons avoir de "ce qu'est" Dieu. Nous avons essayé de comprendre la pensée de notre auteur sur cette question, de suivre l'évolution de la réponse qu'il lui a donnée aux différentes époques de sa carrière d'écrivain. Car, avec les années, ce qui veut dire pour nous: à la faveur des nombreuses publications qui ont diffusé sa pensée, la réflexion philosophique, - qui est par excellence un

1. HUBERT, M., o.p., dans Bulletin Thomiste, VIII, (1947-1953), no 1966, p. 1031.

2. Ibid., p. 1031.

3. Lettre personnelle, 30 juillet 1968.

phénomène de vie, - devrait avoir manifesté certains mouvements vibratoires communs à toute vie.

En fait, il s'est trouvé plusieurs fois, parmi l'élite intellectuelle, des "prudents" pour dénoncer chez le Père Sertillanges certaines affirmations jugées outrancières, voire peu thomistes. Et cela sur maintes questions philosophiques, mais spécialement sur le problème qui retiendra notre attention.

Dans sa théologie naturelle, le Père Sertillanges a beaucoup insisté sur l'aspect négatif de notre connaissance de Dieu. D'où, par cinq fois au moins il fut suspecté, accusé même d'agnosticisme par l'un ou l'autre de ses contemporains.

Dans ce travail, il s'agit pour nous de voir ce qu'il en est de ce prétendu agnosticisme d'après les textes mêmes de l'auteur.

Bien qu'il nous arrivera de citer Sertillanges d'après des éditions postérieures, l'ordre chronologique de publication des oeuvres concernées par notre question nous permettra, croyons-nous, de faire voir un peu comment s'est formée, structurée, fixée l'opinion de ce philosophe original au sujet de sa solution du problème. Un examen plus approfondi de la conception de l'analogie thomiste par notre

## IV

auteur, de même que l'étude de sa théorie de la connaissance aideront à mieux comprendre le sens de sa position. Nous serons peut-être en mesure alors de risquer une opinion au sujet de certains présupposés à sa conviction philosophique.  $\alpha$

Il est juste que je remercie les personnes qui m'ont aidée de diverses façons à poursuivre cette recherche jusqu'au bout. Le R. Père Benoît Garceau d'abord, qui en a suggéré l'alpha et vérifié le déroulement jusqu'à l'oméga avec une patience et une discrétion très appréciées. Ce travail doit beaucoup à sa compétence et à son appui. Ma gratitude s'exprime particulièrement aussi aux RR.PP. G.-Dominique Mailhiot, J.-M. Parent et M.-H. Lelong, dont j'ai reçu, avec des encouragements, de précieux renseignements biographiques et bibliographiques relatifs au Père Sertillanges.

Ottawa, 6 août 1969.

## C H A P I T R E I

L'INCONNAISSABILITE DE DIEU DANS LES PREMIERS ECRITS DE  
SERTILLANGES (1893-1910)

Pour arriver à bien comprendre un auteur et cerner sa réponse à une question précise, il importe de tenir compte des événements qui ont suscité chez lui l'étude de cette question. Ainsi la position de Sertillanges sur l'inconnaissabilité de Dieu ne se révèle, dans sa teneur précise, qu'à celui qui consent à examiner les controverses auxquelles il fut mêlé et au cours desquelles il s'appliqua à défendre une position qui demeurera, tout le long de sa carrière, substantiellement la même.

Cette position, une note de 1926 nous paraît la contenir dans une formule on ne peut plus condensée: "Dieu, qui est son être même, ne peut que demeurer complètement inconnu, si ce n'est point par son être qu'il est connu"<sup>1</sup>. Nous serons mieux en mesure de voir comment cette position a pris forme en nous arrêtant, dans ce premier chapitre, aux controverses qui, de 1893 à 1910, ont conduit Sertillanges à la reprise de l'étude du problème

1. Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, Paris, Desclée et Cie, Editions de la Revue des Jeunes, 1926, Appendice I, note 5, p. 324-325.

de notre connaissance de Dieu, et en examinant, dans le prochain chapitre, la position exposée depuis son grand ouvrage de 1910, Saint Thomas d'Aquin, par lequel notre auteur est davantage connu.

La critique de l'agnosticisme de Fouillée (1893-94)

La première occasion de l'exposé de la thèse de Sertillanges sur l'inconnaissabilité de Dieu fut la publication d'un article d'A. Fouillée sur la thèse kantienne de l'inconnaissable. La vraie solution critique, selon Fouillée, doit se résumer en deux points: 1) l'inconnaissable absolument inconnaissable, c'est-à-dire l'inconnaissable objectif, - étant la conception d'une réalité absolument inintelligible, - n'est pour nous qu'un problème sans réponse; 2) l'inconnaissable relatif de la conscience et de la volonté nous est subjectivement donné comme constituant notre réalité même<sup>2</sup>.

Revenant au premier point, "quel est donc", interroge M. Fouillée, "le légitime usage de cet inconnaissable transcendant et hyperbolique qui, par hypothèse, échapperait tout ensemble et à la conscience et à la science? Il est absolument négatif."

2. L'abus de l'inconnaissable, dans Revue Philosophique, octobre 1893, pp. 342-351.

Et l'article conclut:

"La science n'a pas à s'inquiéter de l'inconnaissable transcendant, qui, chez elle, est aussi oisif que les dieux d'Epicure... L'inconnaissable, l'inconscient peut aussi bien et même mieux être un abîme de nuit qu'un abîme de lumière; il peut être la volonté illogique placée par Schopenhauer à l'origine des mondes, aussi bien que le Père insondable, mais prétendu adorable, des mystiques. En réalité, on n'adore pas l'absolu inintelligible, on ne se met à genoux que devant quelque chose de concevable et de partiellement connaissable, on ne divinise que ce qui, par quelque côté, est humain"<sup>3</sup>.

Ce coup de cloche de l'agnosticisme mobilise le P. Sertillanges. Pour la première fois, il fixe sur papier sa propre version sur la valeur de notre connaissance de Dieu<sup>4</sup>.

Voici comment notre auteur condense l'article dont il entreprend la critique.

- "M. Fouillée ... cherche à démontrer:
- 1) que l'existence d'un inconnaissable pour nous est certaine;
  - 2) que l'existence d'un inconnaissable en soi est possible;
  - 3) que l'existence de cet inconnaissable en soi ne saurait être démontrée"<sup>5</sup>.

3. Ibid., pp. 364-365, in fine.

4. L'inconnaissable selon M. Fouillée, dans Revue Thomiste, vol. I, 1893-1894, no 5, pp. 577-597.

5. Ibid., p. 578.

Avec cette clarté, cet ordre intellectuel qui toujours le caractérisera, il continue:

"Le but que nous poursuivons ici est de dégager l'idée de Dieu des paralogismes où on l'enveloppe, et il nous suffit pour le moment de remarquer que l'hypothèse où se place M. Fouillée suppose de nulle valeur les preuves de l'existence de Dieu"<sup>6</sup>.

Dès lors, avec liberté d'esprit, le P. Sertillanges laisse entendre que sa position est prise sur la question:

"Écoutons ce qu'on oppose d'une façon générale à la thèse dogmatique de l'inconnaissable<sup>7</sup> (de Kant), qui est en partie la nôtre..."

Après une analyse "thomiste" de la connaissance, des exigences de l'intelligence humaine, notre auteur fait voir que, si elle est saine de préjugés, la raison doit aboutir nécessairement à: l'être existe, et identifier cet être avec l'absolu, l'inconditionné, le parfait, l'Être substantiel lui-même, Dieu.

"C'est ainsi que nous prétendons démontrer d'une manière irréfragable l'existence d'un être transcendant, inconnaissable pour nous en sa nature intime; mais se manifestant clairement par ses oeuvres, l'existence de Dieu"<sup>8</sup>.

6. Ibid., p. 579.

7. Ibid., p. 583.

8. Ibid., p. 590.

Cette première indication de la pensée de Père Sertillanges nous apprend deux choses: autant il tient pour la démontrabilité rigoureuse de l'existence du Transcendant, autant il se range en faveur de l'inconnaissabilité de sa nature. Sur ce dernier point, sa pensée se précise:

"Quand nous disons que la Cause première nous est inconnaissable, ce que nous entendons affirmer, c'est que nous ne saurions atteindre, par les seules forces de notre raison, à la connaissance de sa nature intime. Il est impossible en effet de concevoir une idée qui puisse lui être adéquate et la représenter dans toute l'amplitude de son être, puisqu'elle se présente à nous comme infinie et que l'infini, par définition même, échappe à toute représentation. De plus, nous n'avons d'autre point de départ pour arriver scientifiquement à la connaissance de la Cause première, comme du reste, à toute autre connaissance, que les objets matériels qui nous entourent; nous ne pouvons donc en parler que par comparaison à ces objets, et en savoir que ce qu'ils nous en apprendront. Or tous ces objets, produits de la causalité première, ne l'épuisent pas, tant s'en faut, tout entière; ils ne sauraient donc amener à connaître les infinies ressources qu'elle renferme ni par suite les profondeurs de l'être où elle puise son aliment.

Telle est uniquement notre pensée quand nous parlons de Dieu comme d'un inconnaissable; nous n'entendons nullement affirmer par là que nous ne puissions acquérir, à son sujet, aucune donnée positive. La méthode d'investigation que nous signalions à l'instant, ... la recherche de Dieu par les objets créés, ne laisse pas, tout indirecte qu'elle est, d'être légitime et féconde, et elle peut aboutir, maniée par une main habile, à l'acquisition de précieuses données. Ces données

constituent proprement la théodicée naturelle, à laquelle les plus grands esprits ont appliqué leurs forces" 9.

Nous avons là, nettement distinguées, la connaissance certaine de l'an sit Deus opposée à l'inconnaissabilité radicale du quid sit Deus. Nous est concédée quand même la légitimité de la théologie naturelle.

"Nous devons reconnaître à cet Inconnu, quel qu'il soit, d'ailleurs, tout ce qu'implique le rôle que nous lui ayons nous-mêmes attribué. Ce n'est point là parler de sa nature en tant qu'il est en soi; mais seulement en tant qu'il est en relation connue avec des objets connus. ... L'Être premier est comme le point d'appui sur lequel toute la création repose. Il est nécessaire qu'il soit; car sans lui l'univers s'abîmerait dans le non-être. ...

Sans prétendre connaître Dieu, nous pouvons lui donner encore et d'une manière parfaitement légitime, mille autres noms exprimant autant d'attributs" 10.

Il suffit pour cela de pousser jusqu'au bout les preuves que l'existence de Dieu comporte. A titre d'exemple, notre auteur illustre cette méthode en "poussant jusqu'au bout" le preuve de Dieu par la contingence des êtres. Mais c'est l'appréciation qu'en fait notre auteur qui peut être intéressante, révélatrice.

9. Ibid., p. 592.

10. Ibid., pp. 592-593.

"A quels résultats nombreux et importants peut conduire cette méthode, on peut le prévoir sans peine. Le fil de la logique peut conduire, sans se briser, jusqu'à des profondeurs sans fin dans ce labyrinthe effrayant des perfections divines ... Point de départ juste, méthode légitime, rigoureuse, ... résultat possible sinon certain" <sup>11</sup>.

Telle est la pensée traditionnelle des philosophes et théologiens catholiques. Peut-on maintenir qu'il y a exagération dans leur prétention à connaître Dieu?

"On voit par là combien est injuste le reproche qu'on fait souvent aux théologiens et aux philosophes spiritualistes de dépasser, dans leurs affirmations relatives à Dieu, la portée réelle des preuves qu'ils fournissent. Ils ne font que développer ces preuves, et ils ne prétendent point par là connaître vraiment Dieu; car il faudrait, pour cela, sonder les ultimes profondeurs de l'être, et nous n'en percevons que les bords" <sup>12</sup>.

Autrement dit: "Dieu, qui est son être même, ne peut que demeurer complètement inconnu, si ce n'est point par son être qu'il est connu" <sup>13</sup>. Écoutons maintenant l'aveu où semble se concentrer la position du P. Ser-tillanges relativement à notre problème:

"Comme philosophes, nous déclarons hautement que la divinité est inaccessible à la science; qu'elle est inconnaissable non seulement pour nous mais pour tout être quel qu'il soit,

11. Ibid., p. 594.

12. Ibid., p. 594.

13. cf. supra, texte relatif à la note 1.

à moins qu'il ne soit Dieu, car telle est la portée réelle des motifs que nous alléguions tout à l'heure. Bien plus, nous confessons notre impuissance non pas seulement à connaître Dieu de nous-mêmes et par nos seules ressources; mais encore à démontrer d'une manière rigoureuse la possibilité pour lui de se communiquer à nous, et de nous apprendre ce qu'il est" 14.

Et le Père d'ajouter: "Si nous parlons ainsi comme philosophes, comme chrétiens nous tenons un tout autre langage". Il n'y aura plus d'ambiguïté pour nous dans la pensée du Père.

"Abandonnée à elle-même, notre intelligence est condamnée à regarder Dieu comme l'éternel séparé, comme l'éternel inaccessible. Nous pouvons savoir qu'il est; nous ignorons toujours ce qu'il est. Son existence est aussi nécessaire au monde qu'elle lui est nécessaire à lui-même, et pourtant il est aussi impossible aux hommes de le connaître qu'il lui est impossible de s'ignorer. Quels que soient nos efforts pour soulever le voile qui le couvre, il est et restera toujours le Dieu caché" 15.

Le problème de l'Inconnaissable n'est pas "sans réponse" dans une philosophie chrétienne. Et même,

"il n'y a pas lieu de traiter avec dédain les esprits qui s'efforcent d'en reculer les limites dans la mesure où il est permis à l'homme

14. L'Inconnaissable selon M. Fouillée, dans Revue Thomiste, vol. I, 1893-1894, no 5, pp. 594-595.

15. Ibid., p. 595.

de le tenter. Bien loin qu'il faille dire avec M. Fouillée: "La science n'a pas à s'inquiéter de l'inconnaissable transcendant", il faut affirmer que l'étudier est le suprême honneur de la science. Si elle veut se passer de lui elle se détruit elle-même"<sup>16</sup>.

On le voit, cet article nous révèle une position très nette qu'on peut résumer ainsi: même s'il se déclare "confiant dans l'intelligence"<sup>17</sup>, le P. Sertillanges soutient qu'elle est inapte à connaître Dieu dans sa nature intime, incapable absolument de se faire une idée qui s'ajuste à ce qu'Il est, sous quelque aspect que ce soit.

Cependant, l'intelligence est justifiée de scruter cet Inconnaissable transcendant, visant à découvrir tout ce qu'exige cette Source de l'être. Cette démarche constitue même sa plus haute fonction et dignité.

Mais tout ce discours de la raison est "de son crû" et non pas l'expression de ce qu'est réellement Dieu.

#### Premières réponses aux accusations d'agnosticisme (1905)

Cette doctrine de l'inconnaissabilité de Dieu, Sertillanges la professa de nouveau dans un livre de 1900 intitulé Jésus<sup>18</sup>, dans un article de 1903 sur l'inaptitude

16. Ibid., p. 596.

17. Ibid., p. 589.

18. Jésus, Paris, Lecoffre, 1900, p. 16: "Tout ce qu'on peut dire avec raison, sans que cela du reste explique rien, c'est que Dieu est; qu'il est lui seul, en quelque manière, puisque tout est par lui, en lui, lui appartenant plus qu'à soi-même".

du monde à prouver Dieu<sup>19</sup> et surtout dans un ouvrage de la même année<sup>20</sup>, dont le titre suffisait à soulever la critique de certains lecteurs<sup>21</sup>.

C'est cependant le texte fourni par Sertillanges en réponse à l'enquête de La Quinzaine sur l'article de E. Le Roy<sup>22</sup>, qui lui attira les premières accusations d'agnosticisme et lui fournit en même temps l'occasion de préciser et justifier sa position. Ce texte, dont il ne nous appartient pas d'évaluer la portée théologique, parut

19. Ce monde prouve-t-il Dieu? dans Revue Thomiste, vol. II nov.-déc. 1903, p. 536: "Chose étrange! Dieu habite le monde, et il faut qu'il l'habite sous peine de le condamner à la mort, et ce grand Etre, qui est mêlé à tout être, ... nous échappe et nous laisse insensibles! Il se montre partout dans ses oeuvres, et par un étrange mirage, ses oeuvres mêmes nous le cachent et dévient le regard qui monterait à lui... Ainsi, les choses sensibles, les causes créées cachent la Cause première et inaccessible".
20. Les sources de la croyance en Dieu, Paris, Perrin, 1903, 572 p.
21. GARDAIR, JOSEPH, C.R. de Les sources de la croyance en Dieu, Paris, Perrin, 1903, dans Revue de Philosophie, vol. VI, janvier-juin 1905, p. 712: "Pourquoi l'auteur a-t-il pris ce titre? Serait-ce que lui-même n'ait pas jugé que les raisons qu'il fait valoir soient démonstratives de l'existence de Dieu? Penserait-il que nous puissions seulement arriver à croire que Dieu est, et non pas à savoir qu'il est? Il connaît bien cependant la forte doctrine qui enseigne que cette vérité "Dieu est" est démontrable rationnellement au moyen des effets que nous connaissons; et nous avons tout lieu de penser qu'il adhère à cet enseignement, et que beaucoup des raisons qu'il développe lui paraissent de véritables preuves qui doivent faire conclure à un esprit juste: "Je sais que Dieu est".
22. E. LE ROY: Qu'est-ce qu'un dogme? dans La Quinzaine, 16 avril 1905: "Au point de vue intellectuel et scientifique, les dogmes ont une valeur négative."

à certains "une réponse malheureuse"<sup>23</sup>, dans laquelle on détectait une conception pragmatique du dogme, une philosophie caractérisée par son anti-intellectualisme et sa tournure à l'agnosticisme qui se traduisent dans l'appréciation toute négative de notre connaissance de Dieu<sup>24</sup>.

Dans sa réponse à ces critiques, Sertillanges maintient la thèse formulée dans son texte de La Quinzaine. "Au point de vue de l'absolu, écrit-il, tout ce qu'on peut dire de Dieu est faux"<sup>25</sup>. Et il s'applique à montrer que cette affirmation ne présente rien de nouveau par rapport à ce que s. Augustin et s. Thomas d'Aquin ont enseigné.

23. BRUGERETTE, J.: Le prêtre français et la société contemporaine, Paris, Lethielleux, 1938, t. III, (1908-1936), p. 215.
24. FRANON, EUGENE: Un scolastique anti-intellectualiste, dans Revue du Clergé français, vol. 43, août 1905, pp. 544-550.
- DUBOIS, M.: Autour du dogme - L'article de M. Le Roy - L'enquête de La Quinzaine, dans Revue du Clergé français, vol. 44, no 259, 1905, pp. 47-59.
- FRANON, EUGENE: Réplique de M. FRANON, dans Bulletin de Littérature ecclésiastique, juillet-octobre 1905, pp. 248-258, et dans Revue du Clergé français, vol. 44, no 259, 1905, pp. 100-104.
- DUBOIS, M.: Réplique de M. DUBOIS à M. Sertillanges, dans Revue du Clergé français, vol. 44, no 261, 1905, pp. 319-322.
- DUBOIS, M.: Lettre à M. Le Directeur, dans Revue du Clergé français, vol. 44, no 263, 1905, p. 545.
25. Qu'est-ce qu'un dogme? Réponse à M. Franon, dans Revue du Clergé français, vol. 44, pp. 97-98, 1905.

"Ainsi, d'après s. Thomas, ce qui est signifié par les mots: bon, juste, ... et tout aussi bien par le mot être, qui n'a à ce point de vue nul privilège, n'est pas attribuable à Dieu à la façon dont le mot signifie, mais d'une façon tout analogique. Est-il trop incorrect de traduire: "Au point de vue absolu, tout ce qu'on peut dire de Dieu est faux? Et faut-il donc voir là "une profession de foi agnostique"? 26

Aux yeux de Sertillanges, il s'agit moins d'une profession de foi agnostique que de la prise de conscience des limites de la métaphysique humaine:

"Je sais que les affirmations de nos théodicées sont vraies; qu'elles sont vraies en elles-mêmes, vraies d'une vérité métaphysique; mais c'est cette malheureuse métaphysique qui est boiteuse, pour l'excellente raison que nous le sommes, nous. Toutes ses propositions, dites de Dieu, signifient humano modo, comme le dit mon critique, et par malheur le mode humain est fautif, 27 comme nous l'a dit tout à l'heure saint Thomas"

La position de Sertillanges pouvait paraître à ses critiques oublier la valeur de l'analogie, à laquelle on accorde un si grand rôle dans l'enseignement thomiste. Mais c'est là, aux yeux de notre auteur que "gît la vraie solution de toutes nos querelles" 28 . "Bien comprise, elle

26. Ibid., p. 97-98.

27. Ibid., p. 98.

28. Qu'est-ce qu'un dogme? Réponse à M. Dubois, dans Revue du Clergé français, 1 octobre 1905, pp. 310-319; p. 317.

répondrait à tous nos desiderata et nous mettrait d'accord; mais je crois que, bien comprise, elle l'est très rarement, et que la plupart la connaissent en ce sens qu'ils en ont beaucoup entendu parler"<sup>29</sup> .

Quelle est cette juste intelligence de l'analogie souhaitée par Sertillanges? Ce n'est pas encore le temps pour nous d'exposer les détails de son interprétation de cette pièce maîtresse de la philosophie thomiste; nous réservons cet exposé à un chapitre ultérieur. Qu'il nous suffise ici de souligner que, pour Sertillanges, l'analogie bien comprise exprime davantage l'inaptitude de notre intelligence à pénétrer l'être de Dieu que notre prétention à connaître Dieu à partir de ses créatures. Pour illustrer son point de vue, il reprend l'exemple de Fouillée<sup>30</sup> :

"En disant: Dieu est personnel, il est très vrai qu'en un sens nous disons: Dieu est X; car la personnalité, en Dieu, ayant valeur d'essence, l'essence de Dieu étant son Etre même, et cet Etre de Dieu n'étant point, comme le nôtre, actus existentis, mais seulement son principe ineffable, il est certain, même et surtout dans la philosophie thomiste,

29. Ibid., p. 317.

30. FOUILLEE, ALFRED: L'abus de l'inconnaissable et la réaction contre la science - La philosophie de la contingence, II, dans Revue Philosophique, vol. 37, janvier 1894, p. 1. A noter qu'E. LE ROY aussi, dans son article Qu'est-ce qu'un dogme? in La Quinzaine, 16 avril 1905, avait écrit: "Dieu est X et Y, purs symboles".

qui est celle de l'analogie, il est certain, dis-je, que, lorsque nous disons: Dieu est personnel, nous ne savons pas, au vrai, ce que nous disons de lui" <sup>31</sup>.

Ce que l'analogie commande, c'est donc rien de plus que "d'affirmer qu'il y a en Dieu quelque chose qui est à Dieu ce que la personnalité est à l'homme" <sup>32</sup>. Et Sertillanges n'hésite pas à agréer la formule d'E. Le Roy: "Il y a en Dieu de quoi fonder ou justifier de notre part, l'attitude d'esprit, de coeur, d'action que nous avons à l'égard d'une personne" <sup>33</sup>.

On voit la critique que fait notre auteur de l'analogie. Ce qui est connu par elle, c'est "l'égalité de deux rapports..." <sup>34</sup>. D'autres critiques allaient bientôt l'inviter à revenir sur cette question.

Les articles de la Revue de Philosophie de 1906 à 1907.

Sur cette question de notre connaissance de Dieu, le P. Sertillanges semble s'être proposé une remise à jour de la solution traditionnelle en philosophie spiritualiste. Pour y réussir, le "retour aux sources" est son procédé.

31. Qu'est-ce qu'un dogme? Réponse à M. Dubois, dans Revue du Clergé français, 1 octobre 1905, p. 317.

32. Ibid., p. 317.

33. Ibid., p. 317.

34. Ibid., p. 317.

L'exposé de cette "doctrine retrouvée" apparaîtra sous la forme de quatre articles <sup>35</sup> publiés dans la Revue de Philosophie (1906-1907). Un opuscule publié en 1908 <sup>36</sup> recueillera sous une forme définitive la doctrine classique de l'inconnaissabilité divine selon notre auteur.

Nous replaçant dans le contexte historique, qu'est-ce qui aurait suggéré à Sertillanges cet aggiornamento de la pensée thomiste sur notre problème?

On se souvient que le début du siècle fut marqué par une sorte de "révolution philosophique et théologique". Le criticisme était à la mode, et sous cette étiquette les principales valeurs traditionnelles furent remises en question: la foi et les formules du dogme <sup>37</sup>, les fondements de la morale <sup>38</sup>, la valeur objective de la connaissance,

35. Agnosticisme, ou anthropomorphisme? Etude de philosophie thomiste, dans Revue de Philosophie, vol. VIII, 1 février 1906, pp. 129-165.

Agnosticisme ou anthropomorphisme? Réponse à M. J. Gardair, dans Revue de Philosophie, vol. IX, 1 août 1906, pp. 157-181.

La connaissance de Dieu, 2e réponse à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, vol. IX, 1 décembre 1906, pp. 614-625.

Réponse de M. Sertillanges, 3e réponse à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, vol. X, 1 février 1907, pp. 107-108.

36. Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, "Science et Religion", no 493, 63 p.

37. LE ROY, E., avec l'enquête de La Quinzaine, 1905, cf. notre bibliographie.

38. BROCHARD, VICTOR, (1901-1902), cf. notre bibliographie.

la Révélation, la connaissance de Dieu et même le problème de son existence<sup>39</sup>. Sous le nom global d'agnosticisme philosophique, ces erreurs modernistes furent condamnées en bloc, le 8 septembre 1907, dans l'encyclique Pascendi signée par saint Pie X. Les quatre articles dont nous nous proposons de faire une brève analyse se situent donc en la vigile de cette solennelle sanction.

Très au courant de ces faits, "Un vent d'agnosticisme passe sur nous"<sup>40</sup>, débute le P. Sertillanges dans son premier article. "Ceux qui aiment la vérité s'en épouvantent avec raison". Pour conjurer le fléau, voici le remède proposé. Abolir l'intellectualisme outrancier d'une scolastique dégénérée et mal comprise. Guidé par saint Thomas, déterminer sur cette question de la connaissance de Dieu un terrain d'entente en vue de la conciliation des esprits. La méthode sera tout autre qu'un dogmatisme fixiste veillant à protéger des positions déjà adoptées, fussent-elles séculaires. Il ne s'agit pas de "tenir tête" en brandissant "notre" vérité qui a fait ses preuves, donc qui est garantie. Il s'agit de reposer honnêtement

39. SERTILLANGES, A.-D.: Les sources de la croyance en Dieu, Paris, Perrin, 1903, préface, p. 1: "C'est le triste honneur de ce temps d'avoir réhabilité l'athéisme. Celui-ci passait autrefois pour une monstruosité intellectuelle; aujourd'hui, c'est un héroïsme et un affranchissement généreux".

40. Agnosticisme, ou anthropomorphisme? dans Revue de Philosophie, février 1906, p. 129.

les questions qui engagent nos certitudes les plus sereines peut-être. Confrontant nos thèses de tout repos avec les déclarations modestes, réticentes même du Maître, de l'Aréopagite et de saint Albert le Grand particulièrement, décaper notre dogmatisme, en dégager ce qu'il y a de vrai, de certain. Entreprise de purification de la vérité, en un mot, Surtout, nous devons savoir concéder ce qu'il y a de juste dans l'illusion de nos adversaires, car elle a un fondement.

Le problème est synthétisé en trois questions:

"Comment et dans quelle mesure pouvons-nous arriver à connaître Dieu?  
 Que valent les propositions relatives à lui?  
 L'expriment-elles formellement? symboliquement?  
 Ont-elles une valeur positive? une valeur négative?"<sup>41</sup>.

Dans sa réponse à la première question, notre auteur insiste pour faire remarquer que tous nos discours n'aboutiront jamais qu'à poser: Il est, sans alliage, ce qui répond à la seule question: an sit Deus? Tout le reste ne vaudra que broderie intellectuelle. Pour établir cette certitude initiale et unique: Il est, notre auteur

---

41. Agnosticisme, ou anthropomorphisme, dans Revue de Philosophie, vol. VIII, février 1906, p. 131.

choisit comme point de départ le fait de la dépendance des êtres. Notons, dès maintenant, combien cette idée de "relatif", de "relation" le frappe et sera de plus en plus approfondie par lui.

"Puisqu'il y a dépendance, donc relation d'un certain genre, entre la créature et Dieu, on doit pouvoir passer avec les précautions que de droit, de l'une à l'autre. ... On pourra dire d'abord: Il est. Si tout ce que nous voyons est relatif, on demandera: relatif à quoi? et il faudra donner une réponse. On pourra ensuite, non moins certainement, déterminer quelques conditions du Premier Principe, à savoir celles qui sont requises pour qu'il joue son rôle. Relatif à quoi? disions-nous. La plus maigre réponse qu'on puisse faire sera celle-ci: relatif à un non-relatif. On ne se doute pas de ce qui peut sortir de cette idée: le non-relatif, par l'usage simplement continué de notre faculté raisonnante.

Et ce ne sera point là dépasser la question an est, mais seulement en déterminer le contenu: car demander si Dieu est, c'est demander s'il y a dans l'être total une réalité répondant à tel rôle. Le rôle est donc inclus, ainsi que ses conditions, dans la question an est, et celle-ci n'est point dépassée jusqu'ici. Or, c'est tout. De suite on passe aux corollaires.

Toute la théodicée, naturelle, aux yeux de saint Thomas, n'est qu'une réponse à cette question: an Deus sit (cf. In Boeth. De Trinitate, qu. 1, a. 2)<sup>42</sup>.

C'est l'analyse - non pas de Dieu - mais du rôle de Dieu par rapport à ses créatures et vu de leur côté

42. Ibid., p. 132.

qui conduit à dire qu'il est cause selon toutes les manières dont il convient à la Cause universelle d'être cause. La via causalitatis des classiques élabore tout un ensemble de déductions difficiles à établir, mais qui peuvent prétendre arriver à la rigueur complète. A noter que nous demeurons au plan logique. Par la via negationis, on ne découvre pas non plus ce qu'est Dieu; ayant vu les exigences d'un Premier Principe, on conclut à l'impossibilité de lui attribuer ce qui empêche ses créatures de le manifester pleinement. La via eminentiae conclut que

"ce qui lui est attribué comme nécessaire à son rôle de première cause lui appartient non d'une façon telle quelle, mais d'une façon suréminente, tellement que les notions employées dans son cas deviennent fautives, si on les prend selon le mode où elles conviennent aux créatures, et que nos perfections à nous, on doit les lui refuser d'une certaine manière en nature, mais afin de les lui donner mieux" 43.

Nous voici au coeur de la deuxième question: savoir si les attributions que nous faisons à Dieu sont purement symboliques; si, au contraire, elles sont formelles à tel point que les choses dites de Dieu prétendent à le définir; ou s'il n'y aurait pas un troisième terme à ce dilemme supposé?...

43. Ibid., p. 133.

Le P. Sertillanges va prendre la théorie de l'analogie à sa source même. Pour notre chapitre III est réservée l'étude de cette question largement traitée ici. Qu'il nous suffise de présenter succinctement ici la vision "Sertillanges" au sujet de l'analogie thomiste. C'est, semble-t-il, un langage fondé sur l'équivoque, seule façon tolérable de parler de Dieu sans trop d'imper-tinence, pourvu que celui qui en use ne se prenne pas au double piège de la positivité et de l'anthropomorphisme.

Car il ne faut pas compter sur l'analogie pour nous faire connaître quelque chose de Dieu. Tous nos mots sont inventés à partir de traits de créatures et pour signifier des perfections de créatures. Lors donc que nous choisissons les meilleurs d'entre eux pour les appliquer à Dieu, même s'ils peuvent avoir "un sens positif, se référant à la substance divine"<sup>44</sup>, ce sera toujours très imparfaitement. A ce point que la positivité dont on parle, et qui est relative à l'objectivité telle quelle du concept que nous exprimons, devra tourner au négatif, "quand il s'agira de qualifier non plus cette objectivité elle-même, mais la valeur de définition qu'elle impli-<sup>45</sup>que". Tout cela pour dire que l'analogie bien comprise nous fait savoir que nous ne connaissons pas du tout ce

44. Ibid., p. 136.

45. Ibid., p. 136.

qu'est Dieu et que nous ne sommes équipés à aucun point de vue pour le connaître.

Est-ce à dire que notre auteur n'exposerait que les aspects négatifs de la doctrine thomiste en question? Non pas. Il consent mais comme à regret à concéder, par exemple, que "toujours une certaine ressemblance devra être admise entre Lui et nous par cela seul qu'il est Principe"<sup>46</sup>; qu'"il faut dire que, certains, du moins, des noms appliqués à Dieu ont un sens positif"<sup>47</sup>. Mais on sent, presque chaque fois, une réticence, un "gare à vous", un avertissement, un "mais il ne faut pas entendre par là que..." Le P. Sertillanges trouve le tour de condenser la partie positive de la doctrine thomiste autour des trois conclusions que voici:

"Tout nom qui impliquera une perfection sans inclure aucun mode sera applicable indifféremment à Dieu et à la créature;

Au contraire, tout nom qui impliquera l'imperfection du mode créé ne sera point applicable à Dieu, à moins que ce ne soit par métaphore;

Tout nom qui portera dans sa signification même l'indication du mode transcendant

46. Ibid., p. 140.

47. Ibid., p. 136. Nous pourrions résumer la partie centrale de cet article: une sorte d'évaluation du procédé logique de l'analogie selon saint Thomas, par le recours à quatre principaux textes du grand Docteur, appuyés de textes de l'Aréopagite et de s. Albert: Aspect positif: pp. 134-141; aspect négatif: pp. 141-161.

qui convient à Dieu jouera à son égard le rôle de nom propre"<sup>48</sup>.

Maintenant que justice est faite à la partie positive<sup>49</sup> de l'exposé, l'auteur va appliquer tout son zèle à manifester non seulement notre ignorance de Dieu, mais l'impossibilité pour nous d'arriver jamais à le connaître. Pour cela, il intente une sorte de procès au vocabulaire, mettant en doute sa valeur, dénonçant son inaptitude chronique à exprimer quoi que ce soit de Dieu, pour conclure, triomphant, à "l'impossibilité de rattacher Dieu à aucun de nos concepts, de plano, même le plus épuré, celui de l'être"<sup>50</sup>.

"Qu'on prenne bien garde et qu'on n'aille pas penser que si les autres attributs sont refusés à Dieu en nature, du moins l'être lui appartient sans restriction aucune et sans nulle correction de nos concepts. Cela n'est pas moins faux que tout le reste. C'est bien universellement que saint Thomas répète à chaque instant cette formule: Nihil dicitur univoce de Deo et creaturis"<sup>51</sup>.

Avec une insistance spéciale, notre auteur

48. Ibid., p. 141.

49. À remarquer que, sur les trente-six pages de l'étude faite sur le sujet, dix à peine en exposent la partie positive, pp. 131-141.

50. Ibid., p. 143.

51. Ibid., p. 143, avec cit. de Ia, qu. XIII, a. 5.

explique que ce concept d'être et le terme lui-même ont été fabriqués à partir des existants et "pour" les existants. Or "l'Aréopagite n'a-t-il pas dit audacieusement: La connaissance a pour objets des existants, et Dieu est au-dessus de toute existence"<sup>52</sup>. Ici encore transparait cette pensée que nous croyons initiale à la position philosophique de notre auteur: "Dieu, qui est son être même, ne peut que demeurer complètement inconnu, si ce n'est point par son être qu'il est connu"<sup>53</sup>.

Cette critique spéciale du mot être attribué à Dieu se poursuit jusqu'à extermination. Lui non plus ne peut rejoindre Dieu en quoi que ce soit de ce qu'il est; sa supériorité - bien qu'affirmée par saint Thomas - sur les autres termes - est toute relative.

"Lui aussi, au concret, exprime un sujet que nous concevons comme distinct de l'être qui lui arrive, et à l'abstrait, une qualité, ou essence générale. L'être dont nous parlons est toujours ou bien une res exitens, ou bien actus existentis et dans les deux cas il faut dire: absit hoc a magno Deo"<sup>54</sup>.

52. Ibid., pp. 143-144; cit. in I Sent., qu. 1, a.1, arg. 1.

53. cf. texte relatif à la note 1.

54. Agnosticisme, ou anthropomorphisme? dans Revue de Philosophie, vol. VIII, février 1906, p. 144.

Bref, notre seule façon de signifier le mode d'être de Dieu est négative ou relative<sup>55</sup>. Conséquence: il ne peut y avoir de science de Dieu. Dieu n'est appelé, en métaphysique, qu'à titre de principe exigé par la présence des êtres.

"Dieu n'est proprement l'objet d'aucune science, non pas même de la métaphysique. Celle-ci est pourtant la science de l'être en tant que tel et Dieu y devrait donc entrer à ce titre, si, de plano, la notion d'être lui était applicable. Mais non; Il lui est transcendant, et ce n'est qu'à titre de principe de l'être, Principe ineffable et innommable, que Dieu intervient dans la spéculation métaphysique" 56.

Qu'est-ce au juste qui fait que Dieu échappe totalement à nos prises? C'est le mode selon lequel se réalisent en lui les perfections que nous lui appliquons, nous parlons de ces attributs "quant à la chose même que veulent désigner ces noms, à savoir le degré de perfection, d'acte, d'être, en un mot, qu'ils impliquent; mais non quant à la façon dont nos mots le peuvent exprimer,

55. Ibid., pp. 142-146. "La seule façon en notre pouvoir de connoter le mode divin est négative, ...: Dieu est éternel, pour dire qu'il n'est pas dans le temps; ou: Il est infini, pour dire qu'Il n'est pas limité en essence, etc.; ou relative: alors nous nous appuyons sur les relations de la créature à Dieu, et pour signifier de quelle façon Il est bon, nous disons: Il est le Souverain Bien, ... de quelle façon Il est, nous disons: Il est l'Être premier, comme pour dire: Il est bon, ... être, etc., à la façon dont il convient que le soit Celui qui est la source de toute bonté, ... de tout être".

puisque ceux-ci, empruntés toujours à l'ordre humain, impliquent toujours comme tels une imperfection " <sup>57</sup> .

Le mode, ou la manière, ou la façon inconcevable dont toute perfection est réalisée en Dieu, dont Dieu resplendit sa perfection, c'est cela son Etre, c'est cela Dieu. Voilà pourquoi "Dieu, qui est son être même, ne peut que demeurer complètement inconnu, si ce n'est point par son être qu'il est connu" <sup>58</sup> .

A en croire notre auteur, ce n'est pas si simple que cela d'attribuer des perfections à Dieu. D'après le Pseudo-Denys, il faut s'y prendre en trois temps, une fois le terme choisi convenablement. Soit le mot "sage".

1) On l'affirme: Dieu est sage, et il le faut, car il y a en lui "quelque chose" qui correspond à la sagesse humaine émanée de lui. 2) Mais

"parce que la sagesse n'est pas en Dieu à la manière dont nous la comprenons et la signifions, on peut la nier avec vérité et dire: Dieu n'est pas sage. 3) Enfin, parce que la sagesse n'est pas niée de Dieu dans la pensée de lui refuser quelque chose, à savoir la perfection signifiée par le mot "sage", mais seulement parce que cette perfection est

56. Ibid., p. 144.

57. Ibid., p. 142.

58. cf. texte relatif à la note 1.

en lui selon un mode supérieur à ce que nous pouvons penser ou dire, à cause de cela il faut dire: Dieu est supersage. Par cette triple façon de s'exprimer, conclut notre auteur, on donne suffisamment à entendre de quelle façon nous pouvons nommer et qualifier Dieu<sup>59</sup>.

Et pour mieux faire voir qu'il est de tradition courante dans la philosophie médiévale de tenir pour l'inconnaissabilité divine, notre auteur présente en confirmatur les textes les plus décisifs de s. Albert le Grand.

"Dieu n'existe selon rien de ce qui appartient aux existants"<sup>60</sup>.

A retenir une fois pour toutes que "les notions employées par nous pour exprimer Dieu ne le définissent pas,"<sup>61</sup> fût-ce partiellement. A noter surtout, en vue de la controverse qui va bientôt surgir, "qu'il n'est pas vrai qu'il y ait entre quelque chose de Dieu et quelque chose de nous une proportion directe, une participation commune, de plano, à une notion quelconque, et non pas même à celle de l'existence"<sup>62</sup>. Le soutenir "serait même

59. Agnosticisme, ou anthropomorphisme? dans Revue de Philosophie, vol. VIII, février 1906, p. 147.

60. ALBERT LE GRAND, Somme théologique, Tract. III, qu. XIII, arg. 1, cité en p. 147.

61. Ibid., p. 149. Pour d'autres passages patents cités en faveur de la thèse négativiste de notre auteur, nous renvoyons le lecteur aux pages 147 ss. de l'article.

62. Ibid., pp. 159-160.

63  
faux et blasphématoire" .

Selon une interprétation aussi exigeante, comportant tant de sacrifices intellectuels, on serait porté à dire: A quoi bon étudier cet Inconnaissable, s'il est vrai que tous nos discours demeurent si distants, voire si différents à tous les points de vue, de ce qu'Il est en lui-même. Notre auteur distingue deux plans dans sa réponse:

"Ce que nous disons de Dieu est vrai, et c'est encore plus faux, et c'est enfin boiteux, non cohérent, quand nous avons établi la synthèse entre le vrai et le faux dans nos phrases. Mais si cela est peu de chose en soi, à titre de connaissance, cela est tout pour nous, au point de vue de la vie" 64.

Ainsi qu'il l'avoue lui-même, le P. Sertillanges a résolument "posé le Dieu métaphysique dans l'inconnaissable" 65 . Les conclusions de la théodicée naturelle ont été cotées d'un infime coefficient positif, de valeur intellectuelle seulement. Cette valeur positive peut être affirmée grâce à "l'analogisme, basé sur la relation de dépendance qui relie le relatif au transcendant, et permet donc de

63. Ibid., p. 160.

64. Ibid., p. 161. On se rappelle que le P. Sertillanges fut accusé de pragmatisme, spécialement au sujet de sa conception du dogme.

65. Ibid., p. 162.

qualifier d'une certaine façon l'un par l'autre"<sup>66</sup>.

Quant à la valeur négative, on a pu voir que le P. Sertillanges excelle à l'explicitier et à l'illustrer selon un thomisme peut-être éclectique. En tout cas, dans sa pensée, il est clair que la valeur négative de notre connaissance de Dieu prévaut comme étant la moins inadéquate par rapport à l'objet-Dieu. Car

"L'affirmation prête toujours à équivoque, puisque, d'après les formes accoutumées du langage, elle doit paraître définissante, alors qu'elle ne l'est point."<sup>67</sup>.

En tout cas, si l'on affirme, par exemple, que Dieu est bon, le sens étant: Dieu n'est pas non-bon, c'est à une condition: "qu'on avertisse du sens négatif et purement relatif de ce terme"<sup>68</sup>. Avouons que la vie devient compliquée pour le métaphysicien. D'autant plus que le mieux serait d'imiter le Pseudo-Denys, c'est-à-dire d'employer un mot spécial qui nie la négation sans poser d'affirmation! En principe, ce qu'il conviendrait d'éviter à tout prix dans nos attributions à Dieu, c'est l'affirmation. "Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement

66. Ibid., p. 163.

67. Ibid., p. 163.

68. Ibid., p. 163.

ce qu'il n'est pas et quelle relation entretient avec lui tout le reste"<sup>69</sup>. Sans concept aucun, sans terme ajusté, sans renseignement direct de la chose en soi, l'affirmation dans de telles conditions devient une aventure au niveau de l'imagination. C'est la négation qui est alors sagesse. Ainsi l'ont compris Avicenne et Maïmonides, et après eux saint Thomas citant leur opinion sans la blâmer formellement: "nos concepts ne signifient pas Dieu en lui-même"<sup>70</sup>. (Ici, notre auteur se construit un guêpier!) Après avoir exposé brièvement la position de Maïmonides, il conclut: "On voit assez que cette opinion ressemble fort à ce que nous avons dit nous-même. En quoi diffère-t-elle? Uniquement quant à la façon de parler"<sup>71</sup>. D'ailleurs, saint Thomas était du même avis<sup>72</sup>.

Il n'en faudra pas davantage pour susciter une nouvelle controverse. Nous devons nous souvenir de cette déclaration lorsque se présentera le P. Basile Romeyer à l'écran de l'histoire.

Pour notre part, cet article nous apparaît comme

69. Ibid., p. 146, citation de Contra Gent., L. I, ch. XXX, in fine.

70. Ibid., p. 164.

71. Ibid., p. 164.

72. Ibid., pp. 164-165. Pour le parallèle entre la position de s. Thomas et celle de Maïmonides, voir Ibid., pp. 164-165.

un immense concedo de la philosophie spiritualiste - du thomisme spécialement - aux tenants de l'agnosticisme. On dirait que notre auteur, tout en nous exposant sa conviction imperturbable, s'est proposé de montrer que le thomisme authentique, loin d'avoir des réponses toutes faites, sûres, lumineuses à la question, avoue son ignorance totale face à "qu'est-ce que Dieu?", et même l'inanité de tout effort intellectuel pour répondre de façon valable à cette interrogation. "C'était là mettre en relief la part de vérité où se greffe l'erreur de l'agnosticisme. C'était là rendre justice à ses adhérents, et, par le fait même, travailler à la conciliation des esprits et des coeurs"<sup>73</sup>.

Mais qui a jamais prétendu qu'il était facile d'unir les hommes et très spécialement les philosophes? Comme on peut s'en douter, en une période où l'agnosticisme était dénoncé comme "la grande tentation philosophique de ce temps"<sup>74</sup>, une thèse aussi négativiste fit choc en milieu philosophique. M. Joseph Gardair assumait le devoir d'attaquer, au nom de la doctrine thomiste, la position agnostique du P. Sertillanges dans cet article. Le 1er juin 1906,

73. Ibid., d'après p. 130, vers le début de l'article.

74. FRANON, EUGENE: Réplique de M. FRANON à M. Sertillanges, in Bulletin de Littérature ecclésiastique, juillet-octobre, 1905, p. 256; adhuc dans Revue du Clergé français, vol. 44, no 259, sept. 1905, p. 103.

la Revue de Philosophie faisait paraître l'article-moni-  
 teur <sup>75</sup> . Par le même organe rebondit bientôt la riposte  
 du P. Sertillanges <sup>76</sup> .

La première partie de cet article se présente  
 comme une réplique pleine d'adresse aux attaques formulées  
 par son contradicteur <sup>77</sup> , une sorte de mise au clair de la  
 position adverse et de ses faiblesses, une prise en

75. GARDAIR, JOSEPH: L'Être divin, dans Revue de Philo-  
sophie, 1 juin 1906, pp. 599-626.

76. Agnosticisme ou anthropomorphisme, lère réponse à  
M. Gardair, dans Revue de Philosophie, vol. IX, 1  
août 1906, pp. 157-181.

77. M. J. Gardair s'attaque à l'Inconnaissable trop  
 "kantien" du P. Sertillanges. Il conteste l'im-  
 possibilité de rattacher Dieu à aucun de nos con-  
 cepts, même le plus épuré, celui de l'être. Il  
 prétend que nous pouvons avoir de Dieu une certai-  
 ne connaissance positive; que si aucun des noms  
 que nous donnons à Dieu n'est exact à son égard,  
 la notion que nous avons de lui n'est pas fausse;  
 que malgré la distance de nature entre l'Être  
 divin et l'être créé, il y a une communauté d'a-  
 nalogie; que même il y a une certaine proportion  
 directe, une certaine ressemblance; que l'anal-  
 ogie entre la créature et Dieu est plus riche que  
 celle décrite par Sertillanges, vue que l'analogie  
 suppose la participation; qu'au lieu de parler du  
 "néant" de Dieu, il préfère parler avec joie et  
 confiance de l'Être divin. Tel est le résumé de  
 l'article cité en note 75.

flagrant délit de contradiction . Puis, sous une forme toute neuve s'exorime la récente réflexion de Sertillanges sur les textes thomistes concernant notre problème. Le titre même de cette réplique révèle déjà que rien n'a été abdiqué des conclusions établies dans l'article précédent<sup>79</sup>. Entrant dans le vif du sujet, notre auteur propose "en langage moderne" la doctrine thomiste qu'avait invoquée M. Gardair contre le thomisme du Père.

"Thèse: Nous connaissons Dieu: il le faut bien, puisqu'il nous faut en vivre.

Antithèse: Nous ne connaissons pas Dieu: il le faut bien, pour qu'il soit infini.

Synthèse: Nous le connaissons sans le connaître. Nous connaissons que nous ne connaissons pas Dieu; c'est notre plus haute science" (In Boet. de Trinitate, qu. 1, a.2, ad 4; II De Veritate, a. 1, ad 9.)

Tout ce que nous disons n'exprime que nos rapports de toutes choses avec Lui. Telles sont les trois propositions qu'il fallait

78. SERTILLANGES, A.-D., Agnosticisme ou anthropomorphisme, réponse à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, vol. IX, août 1906, pp. 162-163: "Je dis qu'il y a contradiction formelle à affirmer d'une part: Nous ne connaissons pas l'acte d'être de Dieu; l'être que nous nommons dans cette proposition: Dieu est, n'est que le lien logique d'une proposition vraie, et ensuite, aussitôt ensuite: L'être est la caractéristique de Dieu, en ce sens que le concept de l'être lui soit directement applicable. Qui donc voudrait essayer de concilier ces deux thèses?"
79. L'un et l'autre s'intitulent: Agnosticisme ou anthropomorphisme, tous deux articles publiés dans la Revue de Philosophie, février 1906, pp. 129-165; août 1906, pp. 157-181.

80  
mettre en ligne" .

Dans la pensée du P. Sertillanges, on dirait qu'il s'est fait comme un progrès dans la découverte de notre ignorance de Dieu. Voici, en tout cas, une explicitation qui n'avait point été exprimée encore. Jusqu'ici la question de l'existence de Dieu scientifiquement démontrable, non seulement ne présentait pas de difficulté mais avait semblé riche dans sa conclusion, tout comme inébranlable au niveau de l'argumentation. Ici, notre philosophe s'applique, croirait-on, à en montrer sinon la fragilité, du moins la ténuité. C'est que l'être de Dieu est totalement hors de notre expérience.

"La seule chose attingible, en ce qui le concerne, la seule, dis-je, et je ne le dirai jamais assez, c'est l'insuffisance du créé. Si le monde se suffisait pour être, on ne saurait pas s'il y a Dieu; on n'aurait pas besoin de Dieu, ou, pour mieux dire, c'est le monde qui serait Dieu. Il ne l'est pas, alors nous postulons une Cause, au sens complet du mot. ... Mais qui ne voit que cette unique façon de monter à Dieu détermine de la manière la plus rigoureuse la valeur relative, entièrement et exclusivement relative des concepts qui vont en sortir?" 81.

80. Agnosticisme ou anthropomorphisme, dans Revue de Philosophie, août 1906, pp. 158-159.

81. Ibid., p. 159.

Dans la pensée du Père, au sujet de Dieu, la relativité appelle la négativité et réciproquement. "Nous ne connaissons pas Dieu. Dieu en lui-même est proprement et très précisément un inconnaisable"<sup>82</sup>.

Voilà bien ce que M. Franon dénoncerait comme "une profession de foi agnostique". Mais en est-elle vraiment une?

Autre remarque qu'on n'a pas coutume d'entendre:

"Qu'on y songe un instant, et l'on verra que les attributs de Dieu, quels qu'ils soient, sont atteints avant Dieu; que sans eux Dieu n'est rien; que le mot Dieu dans la bouche du croyant ne représente au vrai que leur synthèse. Et l'on verra aussi que la suprême question métaphysique, celle qui fait rechercher le pourquoi de l'être en tant qu'être, et non pas le pourquoi de telle manifestation particulière, cette question, dis-je, résolue, nous fait toucher en Dieu l'attribut tout premier, je dis de ceux qui nous le révèlent, à savoir l'attribut<sup>83</sup> qui nous fait nommer Dieu Celui qui est".

A la bonne heure! Voilà du "positif"! voilà au moins une proposition valable au sujet de Dieu, vient de concéder enfin le P. Sertillanges: "Dieu est celui

82. Ibid., p. 160.

83. Ibid., p. 161.

qui est". Attention! nous n'y sommes pas.

"Nous ne devons pas entendre que le mot être, en sa valeur créée, convienne proprement au Premier Principe et constitue sa définition. C'est cette croyance-là qui sert de fond à l'anthropomorphisme. L'anthropomorphisme découle tout entier de cette proposition émise en dehors des précautions que de droit: Dieu est être. Dès qu'on l'admet sans y joindre aussitôt l'universel correctif thomiste, à savoir cette autre proposition sans cesse méconnue: N I H I L dicitur univoce de Deo et creaturis", on a le pied dans l'erreur. Et l'on y tombera de plus en plus"<sup>84</sup>.

Que signifie alors l'être dans cette proposition: Dieu est? "L'être que nous nommons dans cette proposition: Dieu est n'est que le lien logique d'une proposition vraie, car nous ne connaissons pas l'acte d'être de Dieu"<sup>85</sup>.

Justement! Souvenons-nous que "Dieu, qui est son être même, ne peut que demeurer complètement inconnu, si ce n'est point par son être qu'il est connu"<sup>86</sup>.

Tout de même, n'y a-t-il rien de réel qui corresponde à l'affirmation: Dieu est? "Un lien logique n'est pas l'expression d'un concept; il exprime une

84. Ibid., p. 161.

85. Ibid., p. 162 avec cit. Ia, qu. 3, a. 4, ad 2.

86. cf. supra, texte relatif à la note 1.

composition, un jugement; il ne dit par lui-même nulle positivité; la preuve, c'est qu'on l'emploie aussi bien pour affirmer le non-être"<sup>87</sup>.

Mais Sertillanges lui-même n'a-t-il par parlé favorablement de l'expression: "Celui qui est" pour désigner Dieu? "Nous ne pouvons pas nous exprimer mieux", répond-il, mais cela ne prouve certes pas que nous nous exprimons bien"<sup>88</sup>.

Veut-on savoir la raison profonde pour laquelle l'être n'est pas digne d'être attribué à Dieu, sans subir comme les autres termes la transposition analogique? C'est que, justement, Dieu est en dehors de l'être, "Dieu est premier, et l'être en sa plus haute généralité n'est que sa créature"<sup>89</sup>. Dieu n'est pas un être, fût-ce le plus éminent. Il n'est pas compris dans cette accolade: Il en est le Principe.

"Celui qui dirait: Dieu n'est pas, non point pour nier ce postulat de l'être, mais bien pour signifier qu'étant le postulat de l'être, il n'y est point compris, qu'il le dépasse, et qu'il est super-ens, celui-là non seulement ne serait pas athée, mais serait le seul déiste"<sup>90</sup>.

87. Ibid., p. 163, avec cit. In Met., L V, lect. 9, circa fine.

88. Ibid., p. 164.

89. Ibid., p. 179.

90. Ibid., p. 165.

Probablement pour marquer davantage cette transcendance de Dieu au delà de l'être, notre auteur parle de l'être comme d'un genre: "Dieu n'est pas l'objet de la métaphysique, car il n'entre pas dans le genre être"<sup>91</sup>.

Sertillanges prend plaisir, dirait-on, à souligner, face à son adversaire, l'extrême indigence de notre connaissance de Dieu, une fois détruite la valeur de l'être pour en parler. "Nous voici donc au nihilisme absolu relativement à la notion de Dieu, à la définition de Dieu, au concept de Dieu, c'est-à-dire que nous n'avons de lui, à proprement parler, ni notion, ni définition, ni concept"<sup>92</sup>. Il aurait pu ajouter: ni terme.

Même si notre auteur maintient la légitimité de cette "science qui est la théologie naturelle"<sup>93</sup>, que vaut une telle science? D'après ce qui précède, la théodicée semble plutôt une construction logique à partir de notions, qu'une science "réelle", une partie de la métaphysique. Ce caractère "logique" de la théodicée apparaît spécialement dans la terminologie qu'emploie notre auteur: "de la notion d'être" on pourra

91. Ibid., p. 165.

92. Ibid., p. 167.

93. Ibid., p. 168.

tirer.., dit-il; "de même, les notions de substance, de qualité, de relation, etc..,"; les "notions spéciales d'intelligence, de volonté, de liberté", et mieux encore: "Armés de cette notion (Dieu est) nous pourrions décliner toute la théologie rationnelle: elle en sort"<sup>94</sup>.

En un langage hégélien nous est explicitée une thèse thomiste: "Toute expression humaine relative à Dieu est blasphématoire, à moins qu'elle ne se nie en se posant, se déclarant insuffisante et non définissante"<sup>95</sup>. Autre façon de signifier l'inconsistance, sinon l'inanité, de la réflexion philosophique butinant sur l'"idée" de Dieu faute de pouvoir explorer sa réalité. "Il est": voilà toute la théodicée. "Monté sur les échasses métaphysiques, on ne se rapproche pas plus de Dieu - et beaucoup moins encore - qu'on ne se rapproche des étoiles en faisant l'ascension d'un caillou"<sup>96</sup>.

Toute une cueillette de textes thomistes choisis ad hoc visent à faire voir qu'en changeant de point de vue, on est amené dans chaque cas à renverser

94. Ibid., p. 169.

95. Ibid., p. 171.

96. Ibid., p. 172.

97. Ibid., pp. 171-173, cit.: I Sent., Dist. XXXIV, qu. III, a. 1. Ia, qu. 13, a. 6; I Contra Gént., chap. ~~XXXIV~~.

ses propres conclusions, donc à nier de Dieu ce qu'on venait tout juste d'affirmer de Lui, tant il est vrai que l'analogie nous situe dans l'équivoque. C'est commettre un "sophisme d'étudiant" que d'objecter, à l'heure qu'il est: "Mais, l'être fini, c'est encore de l'être..."<sup>98</sup> . "Il faut pourtant comprendre", reprend Sertillanges, que

"Dire d'une chose qu'elle est telle par analogie, c'est dire qu'elle ne l'est point, mais qu'il y a des raisons pour qu'on la dise telle. La vérité de la proposition repose 'non pas sur la relation de conformité de l'intelligence à la chose-"Dieu") mais sur les raisons d'attribution impliquées dans l'analogie, elle les connote et n'a pas au fond d'autre rôle"<sup>99</sup>.

En réponse aux objections de M. Gardair<sup>100</sup>, avec une insistance obstinée, le Père pèse sur les traits négatifs de notre connaissance de Dieu, de notre ressemblance à Dieu, de nos affirmations en apparence les plus positives sur Dieu<sup>101</sup>. Et il termine: "Alors, à quoi se réduit la ressemblance directe? A rien. A quoi se réduit la ressemblance tout court? Simplement

98. Agnosticisme ou anthropomorphisme, réponse à M. Gardair, in Revue de Philosophie, août 1906, p. 174: "M. Gardair n'a point vu le sophisma aequivocationis contenu dans le raisonnement qu'il met dans cette phrase: "L'être fini, c'est encore de l'être".

99. Ibid., p. 174.

100. cf. supra, note 77.

101. Art. cit., pp. 176-177.

à une participation, c'est-à-dire à une relation d'émané à émanant. Mais celui-ci reste dans l'ineffable"<sup>102</sup>. La participation est pourtant à l'origine de la richesse ontologique des êtres. Remarquons que notre auteur ne s'embarrasse pas à la décrire. A peine lui accorde-t-il d'être "une relation d'émané à émanant". Combien plus s'attarde-t-il à traiter de l'analogie qui n'est pourtant que son envers logique.

Comme quoi notre auteur dévalorise nos affirmations les plus positives en apparence, au sujet de Dieu, voici un échantillon.

"Nos affirmations (causales) ne peuvent prétendre à dépasser leur point de départ, qui est l'insuffisance du monde envisagée sous l'un de ses aspects; elles sont donc en leur fond négatives et relatives, ainsi que saint Thomas le dit de ces expressions: Souverain Bien, Premier Être, Cause suprême, dont la valeur paraît si positive pourtant" (Contra Gent., I, XXX)<sup>103</sup>.

Sertillanges nous indique, dans la synthèse de ses conclusions, où est le "vrai tout court" au sujet de notre problème.

"Il ressort de notre discussion que si les expressions dont nous nous servons pour

<sup>102.</sup> Ibid., p. 176.

<sup>103.</sup> Ibid., p. 177.

qualifier Dieu sont vraies analogiquement, c'est-à-dire, ainsi que nous l'avons vu, qu'elles sont encore plus fausses, et sont enfin boiteuses, incohérentes (*incompactae*); si ces expressions sont vraies ainsi, d'un vrai analogique; par ailleurs, quand nous quittons l'analogie et que nous cherchons le vrai tout court, le vrai sine addito, dont on ne pourrait plus dire qu'il est faux sous aucun rapport, nous ne trouvons plus qu'une chose. Laquelle? Que cette chose ne définit rien, n'exprime aucun concept, aucune notion aux contours fixes." 104 .

On sait déjà comment interpréter le mot est ici: "uniquement à titre de lien logique d'une proposition vraie; c'est-à-dire qu'il exprime simplement une relation unilatérale "de esse", l'être créé fournissant de cette relation l'un des termes; l'autre restant à l'inconnaissable tout pur et ne pouvant se nommer que par le premier" 105 . Ainsi sont rejointes les affirmations de grands théologiens tels saint Albert: "Par nos forces naturelles, nous ne pouvons connaître de Dieu, d'un concept positif, rien autre chose, si ce n'est qu'Il est"; et saint Thomas: "Au sujet de Dieu, la question an est ne se dépasse point" 106 .

Est-ce assez clair que, d'après notre auteur, nous sommes condamnés à ne rien savoir de Dieu? "Je

104. Ibid., p. 180.

105. Ibid., p. 180.

106. Ibid., cit. en p. 180.

conçois à merveille le trouble où peut jeter l'adorable nescience que nous proclamons, et la dissolution de l'esprit dans un objet qui n'est même plus un objet; dont on ne peut rien dire; dont l'être, en tant que perçu, n'est que notre néant; dont le plein n'est que notre vide"<sup>107</sup>

Un texte doctrinal d'une telle orientation et énergie, professé par "le plus grand thomiste dominicain"<sup>108</sup> fit chanceler maintes certitudes quiètes, dans le monde philosophique de "droite". M. Gardair se montre effaré d'une telle désinvolture intellectuelle. Il s'en exprime fiévreusement dans un article<sup>109</sup> auquel

107. Ibid., p. 181.

108. MASURE, EMILE: C.R. de "Saint Thomas d'Aquin, Les grands coeurs, Paris, Flammarion, 1931, dans Bulletin Thomiste, IV, 1934, p. 5.

109. GARDAIR, J.: Connaissance de Dieu, dans Revue de Philosophie, sept.-déc. 1906, pp. 445-470. L'auteur y souligne la racine de la dissension: "une divergence profonde entre la portée que M. Sertillanges attribue à la connaissance humaine et celle que je crois pouvoir lui attribuer. Pour mon adversaire, c'est parce que Dieu est totalement en dehors de notre expérience, que notre connaissance est radicalement impuissante à l'atteindre; en ce qui le concerne, la seule chose attingible, c'est l'insuffisance du créé" (p. 446) ... "Nous différons sur l'interprétation de la valeur qu'a le verbe être... Ce verbe être n'est pas seulement un lien logique, il est l'expression de l'être réel de la chose nommée" (p. 449) "Je ne puis souscrire à cette impossibilité prétendue que Dieu soit si nous sommes. Je dirai plutôt: "Nous sommes, donc Dieu est; nous sommes parce que Dieu est" (p. 450). Que Dieu reste dans l'ineffable quant au mode divin de son être, d'accord! Mais il reste que la créature lui est semblable" (p. 454).

répond du tac au tac notre auteur en adoptant le même titre<sup>110</sup>. En ce temps-là se vivait la philosophie militante...

Jusqu'ici nous avons pu connaître si clairement la pensée de Sertillanges que sa deuxième Réponse à M. Gardair ne nous ménagera guère de surprise, surtout si rien n'est par lui concédé. Volontiers, empruntant les paroles mêmes de son contradicteur, nous dirions:

"M. Sertillanges aime à dire et à redire que les noms donnés à Dieu peuvent absolument être niés de lui, et l'expression est empruntée à saint Thomas. ... M. Sertillanges tient pour la relativité entière, exclusive de notre connaissance de Dieu... M. Sertillanges semble avoir hérité de Kant une tendance à limiter la portée de la connaissance humaine aux objets soumis à notre expérience et à penser que, si au delà nous posons naturellement une Cause première, c'est que les objets que nous observons nous paraissent, dans leur indigence, avoir besoin d'être en rapport avec quelque chose d'extérieur qui les explique, mais dont nous ne pouvons rien savoir, pas même si la notion d'être lui est applicable"<sup>111</sup>.

Graves reproches... Dans sa réponse, notre auteur n'en est pas moins à l'aise pour réaffirmer ses principales conclusions. Le rapprochement Kant-Sertillanges nous vaut probablement les précisions suivantes. Sont

110. SERTILLANGES, A.-D.: La connaissance de Dieu, dans Revue de Philosophie, décembre 1906, pp. 614-625.

111. GARDAIR, JOSEPH, Connaissance de Dieu, dans Revue de Philosophie, sept.-décembre 1906, pp. 452-470 passim.

anti-thomistes les affirmations:

"L'être inclus dans la proposition Dieu est a valeur de concept; il est conforme à la réalité positive de Dieu, ce qui, si on le prenait au sérieux, voudrait dire que nous connaissons par la vertu de cette proposition "la forme" selon laquelle Dieu est" 112.

Voici, par exemple, ce qui est thomiste, semble vouloir dire son interprète.

"La proposition Dieu est est vraie, par conséquent, elle pose Dieu. Mais où le pose-t-elle? Dans l'être? Non, dans le mystère. ... La proposition Dieu est est "conforme à la réalité de Dieu" en ce sens qu'elle est vraie; mais ici "conforme" ne pose pas une forme; il pose une existence; cette existence est celle d'un ineffable; celui-ci est atteint en tant que fondant la vérité de la proposition, ce qui veut dire en tant que postulat, et sans qu'il soit permis pour autant, mais au contraire, défendu, étant le postulat de l'être, de lui accoler de plano l'idée d'être" 113.

Il s'agit de faire entrer dans la tête de M. Gardair que Dieu n'est pas prius inter pares, que "l'être est attribué à Dieu, dans nos phrases, uniquement et exclusivement parce qu'il est son principe, et cette façon de ramener Dieu à l'être ne le met pas "dedans", mais "au-dessus".

112. SERTILLANGES, A.-D., La connaissance de Dieu, dans Revue de Philosophie, décembre 1906, p. 616.

113. Ibid., pp. 618-619.

Ce n'est pas Dieu qui est dans l'être, c'est l'être qui est en Dieu: "In quo vivimus, movemur et SUMUS" (Act., 17:28).<sup>114</sup>

Alors, si nous comprenons bien, la proposition Dieu est affirme que Dieu existe objectivement? Dans ce cas-là, le verbe être a évolué philosophiquement: il signifie plus qu'un lien "logique"...

"La proposition Dieu est pose à titre objectif quelque chose au-dessus de l'être, à savoir le Super-Etre, sa source... Il est vrai que Dieu est, mais il ne s'ensuit pas que Dieu soit un être. Dieu est, c'est là un jugement d'existence; Dieu est un être: c'est un jugement de nature"<sup>115</sup>.

Or nous n'atteignons pas l'acte d'être de Dieu. On comprend mieux pourquoi "Dieu, étant son être même, ne peut que demeurer complètement inconnu, si ce n'est point par son être qu'il est connu"<sup>116</sup>. D'autre part, comme nous n'atteignons rien qui soit réellement commun à Dieu et à quelque objet que ce soit de la connaissance, nous ne pouvons pas dire que nous connaissons Dieu, d'un concept positif, sous une forme quelconque, non pas même sous les auspices de l'idée de toutes pour nous la plus générale: l'être"<sup>117</sup>.

114. Ibid., p. 619.

115. Ibid., p. 619.

116. cf. supra, texte relatif à la note 1.

117. Ibid., pp. 621-623.

A prendre conscience des minces résultats auxquels peut atteindre l'intelligence la plus tendue vers cet Inconnaissable, on serait tenté de se demander, comme Pascal, s'Il est ...

"Il faut s'y résigner, et si c'est là "faire douter de Dieu", il faudra en douter, ou pour mieux dire, douter de soi, et se défier, plus que d'une ignorance consentie, d'une ignorance qui s'ignore, Dieu est simpliciter innommabilis. ... Les noms que nous lui donnons sont "des noms de créatures". Tout ce que nous en disons, et qui est vrai relativement à d'humaines affirmations contraires, on peut aussi bien et mieux encore le nier, afin de poser, en même temps 118 que sa nécessité, la transcendance du Mystère"

Sur cette ouverture vers l'Infini se termine la deuxième réponse du P. Sertillanges à M. Gardair. On a pu voir qu'y sont maintenues les "affirmations négatrices" antérieures sur la nullité de notre connaissance de ce qu'est Dieu, comment Il existe, comment Il agit. La valeur de l'analogie tend vers zéro pour nous faire connaître Dieu.

Nous serions-nous trompée en percevant une nuance enrichissante par rapport à l'affirmation: Il est? Dans les textes antérieurs, sauf erreur, le P. Sertillanges avait soutenu, maintes et maintes fois, d'après s. Thomas, que le mot "est" n'est que le lien logique d'une proposition vraie, car nous ne connaissons pas l'acte d'être de Dieu.

118. Ibid., p. 624 in fine.

"Un lien logique n'est que l'expression d'un jugement, non celle d'un concept; il ne dit par lui-même aucune positivité"<sup>119</sup>. Tel était le strict contenu de "est" dans: Dieu est. Or, vers la fin de sa deuxième réponse à M. Gardair, voici que Sertillanges concède à cette même affirmation une certaine consistance, quand il dit: "La proposition Dieu est pose à titre objectif quelque chose au-dessus de l'être, à savoir le Super-Etre, sa source"<sup>120</sup>. Donc, en affirmant Dieu est, nous n'exprimons pas seulement une proposition vraie, mais un jugement d'existence, l'affirmation ontologique de Dieu.

Dans sa réplique<sup>121</sup>, M. Gardair se déclare mécontent de l'offensive qu'il a subie; il veut bien

119. cf. supra, texte relatif à la note 87.

120. SERTILLANGES, A.-D., La connaissance de Dieu, dans Revue de Philosophie, décembre 1906, p. 619.

121. GARDAIR, J., La transcendance de Dieu, dans Revue de Philosophie, février 1907, pp. 93-106. "Je ne prétends pas que Dieu soit un être, mais je soutiens qu'il est réel". Et il interroge: "Dieu serait vraiment source, sans qu'il soit certain qu'il est réel? Notre jugement pose une existence, mais existence de quoi? - D'un postulat, et pas d'autre chose." Autre point de dissentiment: l'analogie entre les créatures et Dieu ne consiste pas seulement en ce que Dieu est leur source, mais en ce qu'elles ressemblent à Dieu. Car "l'analogie emprunte aussi à l'univoque une modification caractéristique" (d'après Contra Gent., L. I, chap. XXXIV).

consentir à de nouvelles concessions mais, face à l'analogie tellement dépréciée du P. Sertillanges, il essaie de faire valoir la "participation"; plus exigeant que nous, il semble ignorer le progrès souligné dans la signification du mot est, dont nous avons parlé. Il est "pour" la transcendance de Dieu, mais il l'entend autrement que M. Sertillanges.

Notre auteur en a soupé de tous ces griefs: il les passe sous silence. Sa dernière réponse<sup>122</sup> est concise. Elle est faite d'affirmations "communes" entre M. Gardair et lui: "Dieu est transcendant à l'être que visent les catégories, ce qui veut dire sans doute, ... qu'il est inconnaissable en fonction des catégories - qu'Il est inconnaissable tout court, je dis en soi, sans préjudice d'une connaissance par écho, laquelle, toute positive qu'elle est comme visant, sous de multiples formes, le postulat suprême du réel, n'en est pas moins négative et relative, en tant que valeur de définition de cet objet"<sup>123</sup>.

Une objection de Gardair nous vaut l'explication précieuse qui suit, "précieuse", disons-nous, et la raison en est donnée par Sertillanges lui-même.

122. SERTILLANGES, A.-D., Réponse de M. Sertillanges, dans Revue de Philosophie, vol. X, février 1907, pp. 107-108.

123. Ibid., p. 107.

"Cette phrase qui a "saisi" M. Gardair: "si Dieu est, nous ne sommes pas; si nous sommes, Dieu n'est pas" 124, ... ne supprime aucune-  
 ment la validité de celle-ci: Nous sommes  
 parce que Dieu est; seulement quand on se  
 souvient que la transcendance de Dieu est la  
 condition de son pouvoir, on doit traduire  
 cette dernière phrase par celle-ci: Nous  
 sommes être parce que Dieu n'est pas être... ✕  
 Les conséquences de cette position sont in-  
 calculables; elles préparent la réponse aux  
 objections troublantes de Kant, du néo-criti-  
 cisme et des néo-païens qui parlent du  
 Dieu-fini" 125.

Ici encore, on pressent le but apologétique qui  
 serait - avec d'autres présupposés sans doute - au principe  
 de la recherche et surtout de la prise de position forte-  
 ment négative adoptée par Sertillanges face à la question:  
 que VAUT notre connaissance naturelle de Dieu?

126

"J'élargis le thomisme , c'est vrai, en tout  
 cas, c'est possible; mais l'arbre aussi s'élargit en pous-  
 sant": réponse de Sertillanges à l'une des accusations que  
 lui valut son affirmation soutenue de l'inconnaissabilité

124. Agnosticisme ou anthropomorphisme, lère réponse à M.  
 Gardair, dans Revue de Philosophie, vol. IX, août  
 1906, p. 174.

125. Réponse de M. Sertillanges, dans Revue de Philosophie,  
 vol. X, février 1907, p. 107.

126. Réponse de M. Sertillanges, dans Revue de Philosophie,  
 vol. X, février 1907, p. 108: allusion à un reproche  
 fait par M. Gardair dans son article précédent: La  
transcendance de Dieu, in Revue de Philosophie, vol.  
 X, février 1907, p. 105.

divine. L'attitude philosophique qui fut la sienne face à l'idée de création ne manquera pas de justifier le même reproche. Etant donné le lien étroit qui existe entre l'idée de Dieu et l'idée de création, nous essaierons de voir si la position de Sertillanges n'aurait pas varié sur notre question.

D'après les documents que nous connaissons, la première fois que notre auteur s'en exprime, ce serait en avril 1907, dans un article publié par la Revue des Sciences philosophiques et théologiques, (du Saulchoir) tout récemment fondée.<sup>127</sup>

Il sait que sa vision, neuve à l'époque, aura de quoi étonner ses lecteurs. Pointons dès maintenant cette conclusion:

"La création, dans sa réalité propre, est une relation du créé; ... la création, que nous concevons comme ayant procuré celui-ci (l'univers), n'en est au vrai qu'un attribut, et se trouve postérieure à son être... Cette relation, impliquant Dieu lui-même comme son terme, est sous ce rapport ineffable autant que lui"<sup>128</sup>.

Et nous voilà de nouveau lancés dans les ténèbres de l'inconnaissabilité divine. Il nous sera donc

127. L'idée de création dans saint Thomas d'Aquin, in R.S.P.T., vol. I, avril 1907, pp. 239-251.

128. L'idée de création dans saint Thomas d'Aquin, in R.S.P.T., avril 1907, p. 251.

impossible de parler pertinemment de la création, étant donné que cette pure relation a Dieu pour terme a quo.

"Son apparente clarté tient à nos conceptions anthropomorphiques. Le monde est; le monde ne serait pas sans Dieu: voilà tout ce que nous pouvons prononcer qui l'exprime. La connaissance négative que nous avons de son terme divin doit tourner au négatif aussi la connaissance que nous avons d'elle. Elle est comme Dieu un postulat de l'indigence universelle. Seulement, le postulat création est signifié comme intermédiaire, et le postulat Dieu est signifié comme le terme dernier, le point d'attache ultime" 129.

Pour notre auteur, on le voit, il en est de la création comme de Dieu: toutes nos trouvailles intellectuelles ne parviendront point à en effleurer le mystère. Elles peuvent jouir de cohésion au niveau de la pensée. Point d'adaequatio REI et intellectus 130.

On a pu remarquer que Sertillanges est doué d'un sens aigu de la transcendance de Dieu. On sait moins qu'il lui est arrivé de faire valoir aussi l'immanence divine, en ce siècle où l'immanentisme se révèle de plus en plus envahissant. De même, la réalité positive de Dieu qu'a fini par concéder notre auteur à M. Gardair 131, bien que ce ne

129. Ibid., p. 251 in fine.

130. S. THOMAS D'AQUIN, Ia, qu. 16, a. 1, corp.

131. cf. supra, texte relatif à la note 120.

soit pas à titre d'être, trouve une confirmation dans le texte suivant découpé d'un article de sa spéciale compétence<sup>132</sup>. Contre ceux qui reprochaient à Sertillanges de semer des doutes au sujet de la réalité de Dieu, on trouve ici de quoi fournir ample réfutation, nous semble-t-il.

"Le vrai Dieu de la raison humaine, ce n'est pas le divin, c'est-à-dire un reflet, une image projetée sur le ciel, un mirage, mais une réalité qui, bien que située au delà des différences de l'être, et supérieure par conséquent à l'immanent et au transcendant dont elle comprend les valeurs, n'en est pas moins impérieusement postulée à titre de réalité positive. ... L'objet religieux, ce n'est pas ce que nous rêvons, c'est ce qui nous crée, c'est ce qu'il y a au-dessous de notre substance, à la racine de nos pensées, au delà des sources de notre cœur, et même derrière les objets que nous pensons, derrière les biens que nous voulons, sous la substance qui nous porte. Le substratum commun de notre être et de son milieu, ... l'alpha et l'oméga de toutes choses: alpha réel, puisque nous sommes réels; oméga réel, pour que notre action et que l'action du monde ne soit pas vaines, c'est là Dieu"<sup>133</sup>.

Mieux encore le P. Sertillanges a réussi à mettre au point sa lentille sur l'immanence divine lorsqu'il exploite la richesse de signification impliquée dans Act., 17:28:

132. SERTILLANGES, A.-D., Morale et Religion, in Revue du Clergé français, vol. 52, 1907, pp. 264-284. Le P. Sertillanges occupa la chaire de Philosophie morale à l'Institut catholique de Paris, de 1900 à 1922.

133. Ibid., pp. 271-273 passim.

"C'est en Dieu que nous sommes, en raison de la déficience ontologique qui nous fait postuler le super-être pour y appuyer l'être; en raison de la dépendance où nous savons qu'est le relatif en face de l'absolu. Dieu est ainsi l'objet prochain par excellence, précisément parce qu'il est le dernier qu'on rencontre au fond du creuset de l'analyse. Plus on avance dans la recherche des dépendances de l'être constitué, plus le conditionnement découvert se fait voir général, et par conséquent profond, et par conséquent intime. Le vêtement ne nous conditionne que du dehors, la nourriture pro tanto; mais l'âme nous conditionne à fond; elle est notre condition adéquate en tant que nous sommes nous-mêmes. Audessous d'elle nous subissons des conditions plus générales encore, plus totales, et par conséquent plus intimes, en ce sens que nous sommes conditionnés non seulement quant à notre existence comme tous, mais jusque dans nos éléments constituants. Comme animaux, comme végétaux, comme corps physiques, et finalement comme êtres. C'est à ce dernier stade que l'analyse aboutit à Dieu en creusant l'homme. Il est, Lui, condition totale, première, hors laquelle nous ne sommes par rien de nous, hors laquelle nous ne sommes pas mêmes possibles, puisque le fondement de notre possibilité, c'est cet Intelligible divin. Il est donc vrai de dire: il est plus intime à nous que nous-mêmes; Il est plus nous que nous, puisque c'est par lui et en lui qu'il nous est donné d'être nous" 134 .

Voilà ce qui s'appelle "creuser un sujet". Ce n'est sûrement pas pour avoir écrit une telle page que notre auteur a été suspecté d'agnosticisme.

Il vient un moment dans la vie de la pensée, où

134. Ibid., pp. 272-273.

l'intelligence, sans avoir définitivement terminé sa recherche, semble se fixer comme en équilibre stable sur un point de vérité, avec la confiance qu'elle en a saisi vraiment quelque chose. En langage de grammairien, on dira qu'elle s'exprime à l'indicatif.

Une étude comparative des textes de Sertillanges nous a amenée à découvrir que l'ouvrage intégré dans la collection "Science et Religion"<sup>135</sup> peut être considéré comme l'expression définitive de la pensée philosophique de l'auteur touchant notre problème. Son texte résulte de la fusion d'au moins deux articles déjà parus sous le même titre<sup>136</sup>, articles précédemment analysés. Les points capitaux de la doctrine ayant été maintenus, et en majeure partie dans leur formulation même, nous essaierons de souligner les additions mineures dont fut amplifié cet article devenu en quelque sorte "ouvrage classique" sur notre sujet.

A notre avis, ce qui caractérise l'opuscule en question, c'est l'entreprise de destruction menée par l'auteur contre l'anthropomorphisme en métaphysique -

135. Agnosticisme, ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, no 493, 1908, 63 pages.

136. Agnosticisme, ou anthropomorphisme? dans Revue de Philosophie, vol. VIII, février 1906, pp. 129-165; Agnosticisme ou anthropomorphisme, lère réponse à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, vol. IX, décembre 1906, pp. 614-625. Entre l'article de février 1906 et le texte final de 1908, l'affinité confine à une quasi-identité sur la plus grande partie du texte: même intention exprimée, même structure générale, même contenu de doctrine, voire même forme d'expression.

spécialement en théodicée -, au profit d'un agnosticisme réaliste, de bon aloi, compte tenu de la condition humaine; disons plutôt, à cause du sens péjoratif du terme "agnosticisme", que Sertillanges semble vouloir rallier les esprits en faveur d'un semi-agnosticisme <sup>137</sup> "pondéré", cum fundamento in re.

Pour arriver à ses fins, notre auteur nous force à prendre conscience de l'anthropomorphisme qui envahit le domaine de la pensée lorsque nous spéculons sur Dieu. Il est évident qu'on ne peut s'en défaire au niveau de l'expression, tous nos mots étant fabriqués à partir des existants et de leurs relations, et pour les exprimer; du moins faudrait-il nous en purifier au plan conceptuel, car plus nous en sommes inconscients, plus nous sommes spirituellement contaminés.

Moyens suggérés: 1) juste conception de l'analogie traditionnelle. Et ceci est fait dans les trois "XXX" par notre auteur qui a lu et choisi pour nous les documents authentiques, qui a découvert les sources: nous le vérifierons au chapitre III. 2) Plaidoyer à charge contre le mot être lorsqu'appliqué à Dieu. Comme à titre d'exemple,

137. Accusation que lui adressera le P. B. Romeyer, S.J., dans Archives de Philosophie, vol. VI, cahier 4, 1929, p. 256.

Sertillanges procède à l'application du traitement analogique à l'égard de ce terme qui a conservé illégalement la confiance d'un trop grand nombre de métaphysiciens. On se souvient que la réputation du mot "être", comme appliqué à Dieu, était déjà fort compromise dans les articles précédents: dans "Dieu est", le mot "est" n'est qu'un lien logique. Notre auteur n'a pas cru suffisante sa critique d'alors. Jugeons-en par cette note (1) affectant un passage tout aussi négatif <sup>138</sup>.

"Quand nous nous avançons vers Dieu par la voie d'exclusion (per viam remotionis), nous nions de lui d'abord les choses corporelles, et ensuite les choses intellectuelles elles-mêmes, pour autant qu'elles sont dans les créatures, comme la bonté et la sagesse. Alors il ne reste plus dans notre intellect que ceci: Il est, et rien de plus. Mais, pour finir, ce même "être", pour autant qu'il se trouve dans les créatures, nous le nions de lui, et alors il demeure dans une sorte de nuit d'ignorance, (in quadam tenebra ignorantiae), et c'est cette ignorance, autant qu'il appartient à cette vie, qui nous unit à Dieu de la façon la plus parfaite, ainsi que le dit Denys. Tel est le nuage dont il est dit dans l'Écriture que Dieu y habite" (In I Sent., dist. XIII, qu.1, a.1. ad 4m). <sup>139</sup>

138. Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 26. Le texte en question avait été écrit à M. Gardair, sans la note (1), dans Agnosticisme ou anthropomorphisme, 1ère réponse, in Revue de Philosophie, août 1906, p. 180.
139. Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 26.

Généreux commentaire de la "synthèse" déjà considérée: "Nous connaissons Dieu sans le connaître. Nous connaissons que nous ne le connaissons pas; c'est notre plus haute science"<sup>140</sup>. Sertillanges semble perdre de vue qu'il a déjà concédé une certaine valeur positive au jugement d'existence: Dieu est.<sup>141</sup> Ici, commentant un texte thomiste<sup>142</sup>, il opte résolument selon sa conviction déjà connue: "Être n'entre en la proposition qui exprime le jugement d'existence qu'à titre de lien logique. Il est être de raison"<sup>143</sup>. Et notre auteur de sonder pour nous cet être de raison, d'en souligner la négativité eu égard à notre sujet: "Il ne dit rien, de soi, qui permette de qualifier son sujet comme un être, qui permette d'affirmer sa positivité, car positif, et être, en ce sens-là, répondent à une question de nature; ce n'est plus la question an sit laissée à sa virginité"<sup>144</sup>.

Après avoir dévasté le mot "être" de toute signification positive par rapport à Dieu, compte tenu du sens

140. Agnosticisme ou anthropomorphisme, réponse à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, août 1906, p. 158.

141. cf. supra, texte relatif à la note 115.

142. Ia, qu. 3, a. 4, ad 2m. Il s'agit des deux sens du mot "être".

143. Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 28.

144. Ibid., p. 28, avec cit. II Sent. Dist. XXXVII, qu.1, art. 2, ad 3, et 7 De Potentia art. 2, ad 1.

qu'a ce terme appliqué aux créatures <sup>145</sup>, il est facile à notre auteur de faire subir le même sort à toutes les autres notions attribuables à Dieu et aux créatures, et de faire voir que nous en sommes à quia pour parler de Dieu.

Le texte définitif que nous sommes en train d'explorer comporte une addition <sup>146</sup> que nous intitulerions: Plaidoyer pour l'inconnaissabilité divine.

Dieu? Pas moyen de le connaître: "La connaissance est relative aux existants, et Dieu est au-dessus de toute existence. ... Dieu est supérieur à l'être, et par conséquent aussi extérieur, comment donc serait-il, en lui-même, connaissable?" <sup>147</sup>.

Dieu? Pas moyen de le définir: a) la méthode de définition lui est inapplicable: elle fait appel au genre, et Dieu est antérieur au genre suprême; b) la terminologie exigée par l'objet en question fait totalement défaut. En effet: si le mot "être" fut éliminé comme inapte à Lui être attribué en nature propre, a fortiori tout autre terme: générique, spécifique ou même transcendant. Pour appliquer pertinemment à Dieu quelque chose qui pût s'ajuster à ce qu'Il est, il faudrait pouvoir user d'un vocabulaire

145. Ibid., spécialement pp. 24-31: critique négative du mot "être".

146. Ibid., pp. 39-44.

147. Ibid., p. 39.

dont

"chaque notion à lui attribuée comprît en même temps dans sa définition toutes les autres. Autrement, elle serait fautive, comme découpant ce qui est un, comme posant des cloisons là où il y a simplicité au degré suprême. Or, qu'est-ce qu'une notion qui devrait se définir en enveloppant d'autres notions dont le défini, quoique divers, devrait en même temps être identique!" 148.

c) Un argument par l'absurde vient détruire à son tour tout espoir de définition qui pourrait survivre. Si nos attributions à Dieu réussissaient, fût-ce partiellement, à le définir,

"il s'ensuivrait que Dieu n'est pas un infini, mais qu'une essence, élémentaire ou mixte, l'enferme. Or Dieu n'a pas d'essence différente de son être même, et puisque tous nos noms expriment des essences, ils ne peuvent lui convenir sans se corriger à fond" 149.

Vient d'émerger encore la pensée que nous avons crue sous-jacente à la position de notre auteur: "Dieu, qui est son être même, ne peut que demeurer complètement inconnu, si ce n'est point par son être qu'il est connu" 150.

Et en quoi consiste cette "correction à fond" qu'il faut faire subir à tous nos mots avant qu'ils puissent

148. Ibid., pp. 39-40.

149. Ibid., p. 40.

150. cf. supra, texte relatif à la note 1.

convenir à Dieu? Remarquons combien notre auteur est énergique pour exprimer la radicalité de cette exigence. Il faut que notre vocabulaire soit, pour ainsi dire, "dénaturé"

"La correction consiste à les porter à l'infini, ce qui ne veut pas dire, ainsi que le croient quelques-uns, les exalter pour les porter à la limite de leur genre; mais bel et bien à leur enlever le sens défini qu'ils comportent; les désessentier, si je puis dire, pour ne plus avoir qu'une éminence formelle qui en renferme le contenu en un plus haut état, c'est-à-dire dans l'I n c o n n a i s s a b l e. Comment, en effet, prétendre connaître ce qu'on a désessentié, puisque l'intelligence n'a d'autre objet à sa portée que les essences?" 151.

Quiconque parle en termes de "catégories" sait qu'on ne peut, en dehors d'elles, "ni définir, ni parler, ni penser, ni connaître, et donc que Dieu, qui est en dehors, se trouve très proprement indéfinissable, indicible, impensable et inconnaissable"<sup>152</sup>. On ne saurait s'exprimer plus catégoriquement, et cette conclusion pourrait fort bien servir de résumé et de point final à l'ouvrage. Mais Sertillanges a encore deux choses à nous faire remarquer. La première est assez curieuse. Déjà nous savons que tout ce que nous pouvons dire de mieux au sujet de Dieu est "relatif", mais il faut comprendre: "relatif à nous", non pas à lui. Car c'est en tant que nous nous sentons, nous et

151. Ibid., p. 40.

152. Ibid., p. 41.

notre univers, "dépendants", que nous lui appliquons ces noms: Premier Etre, Cause, Source, etc. C'est donc dire que "nos affirmations ne le qualifient pas en lui-même, mais par rapport à nous, en raison de nos rapports avec lui, sous la forme de ces rapports"<sup>153</sup>.

Deuxième chose qu'il serait peut-être bon d'écouter aussi.

Après avoir copieusement démontré l'invalidité absolue du mot "être" pour nous faire atteindre Dieu, l'impuissance de tous nos termes et de tous nos concepts à nous en fournir une idée, l'inanité de nos affirmations les mieux inspirées pour exprimer de lui quelque chose qui soit en lui; après avoir accusé notre intelligence d'incompétence radicale à son sujet, il reste au P. Sertillanges de s'en prendre à Dieu lui-même. C'est saint Thomas, assure-t-il, qui va jusqu'à dire que

"Dieu n'est pas proprement, même en soi, un intelligible; il est **seulement** le Principe des intelligibles, et c'est en tant que tel qu'il a rapport à la connaissance, ou pour mieux dire que la connaissance a rapport à lui. Si nous pouvons le connaître et en parler d'une certaine manière, balbutiando ut possumus, ce n'est pas qu'il soit intelligible, lui, mais parce que ses effets le sont",

153. Ibid., p. 42.

154. Ibid., p. 42, cit. In Boet. De Trinitate, qu. 1, a. 2.

et après tous les efforts de l'esprit, il faut dire: Deo non conjungimur nisi quasi ignoto <sup>155</sup>.

Sans préjuger si l'un des termes de l'alternative proposée par le titre de cet ouvrage ne suggère pas la position philosophique de Sertillanges sur notre problème, essayons de condenser le contenu de cette thèse sur l'inconnaissabilité divine.

Invalidité de tous nos moyens de connaître ce qu'est Dieu.

Inaptitude congénitale de l'intelligence humaine à saisir quoi que ce soit de Dieu sauf que, d'après l'indigence universelle, il faut qu'Il soit.

Véritable sens et valeur de l'analogie. Mise en garde contre l'agnosticisme orgueilleux et l'anthropomorphisme <sup>156</sup> infantin.

Sous-entendue: justification de ce qu'il y a de vrai dans l'attitude des penseurs agnostiques de l'époque et de tous les temps.

Nous avons eu de Dieu la "vision Sertillanges", des points de vue "être" et "création". Voici que l'auteur nous donne sa conception de l'"action" de Dieu: Dieu comme "cause".

Dans un article où le Père avertit dès le titre

155. Ibid., p. 42, cit. In Boet. De Trinitate, qu. 1, a. 2, ad 4m.

156. Ibid., p. 57.

63  
157

qu'il ne s'écartera pas d'une semelle de son "guide" ,  
il nous présente cette trilogie de réalités si difficiles  
à hiérarchiser et à concilier sans rien sacrifier: la Pro-  
vidence, la contingence et la liberté. Aucune surprise  
pour nous dans l'exposé jusqu'au moment où l'auteur en  
arrive à la "prémotion physique". On le louera dans l'ave-  
nir d'avoir courageusement fait la "chasse aux anthropomor-  
phismes"<sup>158</sup> . Ce qui suit semble déjà justifier pareil  
hommage.

"Prémotion physique! On oublie cette loi gé-  
nérale, que les relations ne vont pas de Dieu  
à nous, mais uniquement de nous à Dieu; et en-  
suite, on commet une triple hérésie verbale.  
Hérésie quant au plan de l'action, qui n'est  
pas le plan physique, mais le plan ontologique;  
hérésie quant à sa forme, qui n'est pas pro-  
prement "motion", mais "création", hérésie quant  
à sa mesure, qui n'est pas temporelle (prag...),  
mais immobile et adéquate à l'éternité"<sup>159</sup>.

157. La Providence, la contingence et la liberté selon saint Thomas, dans R.S.P.T., vol. 3, 1909, pp. 5-16.

158. PENIDO, T.-L., Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, (Bibliothèque thomiste, XV), Paris, Vrin, 1931, p. 355.

159. La Providence, la contingence et la liberté selon saint Thomas d'Aquin, dans R.S.P.T., vol. 3, 1909, p. 14. Déjà, faisant la critique du mot "cause" appliqué à Dieu, notre auteur avait dit: "Quand nous le nommons la Cause, il ne faut pas penser que nous lui appliquions la catégorie de cause. Dieu n'est pas cause plus qu'il n'est substance, qualité, quantité, relation. Dieu n'est pas cause à la façon de ce que nous nommons causes. Dieu n'est pas cause, puisqu'une cause est un être, et que Dieu n'est pas un être". cf. Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 41.

Comment expliquer son influence, alors, puisque  
 "la direction imprimée par Dieu, loin de supprimer la con-  
 tingence, doit en assurer le cours"<sup>160</sup> ?

"A vrai dire, Dieu ne meut pas. Il est le pre-  
 mier de toute série, mais il n'est l'élément  
 d'aucune; il leur est transcendant; il est  
 comme l'astre vers lequel tous les flots de  
 la mer montent, mais qui n'est pas un îlot.  
 Il est Premier séparé, dans l'ordre des mo-  
 teurs, et il fonde la série entière sans se  
 commettre à titre de co-agent dans le pro-  
 cessus volontaire ou cosmique. Alors nulle  
 objection (contre la Providence) ne porte  
 plus, et la compossibilité du relatif et de  
 l'absolu reste intacte. Il ne faut pas con-  
 clure que nous la prétendions établie. Pour  
 établir d'une façon positive la compossibilité  
 du relatif et de l'absolu, il faudrait définir  
 l'un et l'autre. Or l'un des deux est indéfi-  
 nissable"<sup>161</sup>.

Ici comme dans tout cas de mystère, il faut et il  
 suffit que la raison ne voie pas de contradiction entre  
 les réalités en présence. "En se haussant sur les échasses  
 métaphysiques"<sup>162</sup>, n'y aurait-il pas moyen d'y voir quand  
 même un peu plus clair?

"En l'absolu divin, intuitivement compris, on  
 pourrait voir comment il est participable;  
 comment de son super-être peut sortir l'être,  
 et de sa super-action, l'action; et l'on verrait

160. La Providence, la contingence et la liberté, ...  
 1909, p. 6.

161. Ibid., p. 15.

162. Agnosticisme ou anthropomorphisme, lère réponse à  
 Gardair, dans Revue de Philosophie, août 1906,  
 p. 172.

ensuite, par là même, quels rapports peut entretenir l'être ou l'activité participée avec sa Source. Mais, hors de là, et tant que Dieu demeure inaccessible en soi, l'intersection de son Etre avec le nôtre, de son action avec la nôtre, demeure non-moins inaccessible" 163.

C'est que, nous le savons: "Dieu, qui est son être même, ne peut que demeurer complètement inconnu, si ce n'est point par son être qu'il est connu" 164. Et qu'on veuille remarquer jusqu'où va notre ignorance:

"Nous ne savons pas en quoi nous différons du panthéiste; nous ne savons pas en quoi nous différons du fataliste; nous savons seulement que nous ne devons être et que nous ne sommes obligés d'être ni l'un ni l'autre. C'est assez pour nous engager, selon le conseil de Bossuet, à "tenir les deux bouts de la chaîne"; à affirmer la transcendance de Dieu sous notre relativité; à maintenir pourtant celle-ci, en tous ses modes: nécessaires, contingents et libres. Ce n'est pas assez pour avoir le droit de dire: nous concilions la liberté, la contingence avec l'activité divine, non plus que le relatif en général avec la transcendance" 165.

Aveu aussi humble que juste, et qui n'a rien de "l'intellectualisme outrancier d'une scolastique dégénérée ou décadente" 166 Et il s'accompagne d'un défi:

163. La Providence, la contingence et la liberté selon saint Thomas d'Aquin, dans R.S.P.T., vol. 3, 1909, p. 15.

164. cf. supra, texte relatif à la note 1.

165. La Providence, la contingence et la liberté, ... 1909, p. 15.

166. Agnosticisme, ou anthropomorphisme? dans Revue de Philosophie, vol. VIII, février 1906, p. 129.

"Ceux qui croient dire ici quelque chose d'éclairant ignorent où le problème se pose et à quel ordre d'obscurité il appartient. C'est dans la nuit divine qu'il s'enfonce. L'inconnaissable pur et simple est ici supposé. Nous sommes en face d'un de ces problèmes insolubles dont parlait Renouvier" 167.

C'est que Dieu est "transcendant", le "Tout Autre". Bien peu de philosophes ont réussi à pénétrer le sens de cette expression comme l'a fait le P. Sertillanges. Aussi souligne-t-il:

"Le nombre est infini de ceux que l'anthropomorphisme a touchés et qui ne savent pas voir ce qu'il y a sous la formule qu'eux-mêmes souvent répètent: Dieu est un Transcendant. Dieu est transcendant à l'être, transcendant aux catégories, transcendant par suite à l'action, donc incapable de modifier, d'altérer, bien qu'il y soit totalement supposé, un ordre de relations causales quelconques, soit contingent, soit nécessaire" 168.

L'action de Dieu, c'est le même mystère que l'être de Dieu.

167. La Providence, la contingence et la liberté, dans R.S.P.T., 1909, p. 15.

168. Ibid., p. 16.

C H A P I T R E I I  
L'INCONNAISSABILITE DE DIEU DANS LES ECRITS DE  
SERTILLANGES DEPUIS 1910

Il va s'agir, dans ce chapitre, de suivre le développement du thème de l'inconnaissabilité de Dieu à travers les écrits de maturité de Sertillanges, soit à partir de 1910 jusqu'à la fin de sa carrière.

Conformément au principe énoncé au début de ce travail <sup>1</sup>, notre propos implique tout au moins une allusion à certains aspects du contexte existentiel: nous voulons parler des nouvelles controverses auxquelles a donné lieu la parution des principaux ouvrages qui intéressent notre problème.

Pour cette brève étude de l'oeuvre ultérieure de Sertillanges, nous allons nous arrêter aux trois grandes contributions qu'il a apportées pour jeter quelque lumière sur notre question.

Notre examen portera spécialement sur Saint Thomas d'Aquin <sup>2</sup>, les Notes explicatives et renseignements techniques accompagnant la traduction française du De Deo de

1. cf. supra, chap. I, premier paragraphe.

2. Saint Thomas d'Aquin, coll. Les grands philosophes, Paris, Alcan, 1910, 2 vol., 334 p. et 348 p. Pour nos citations, nous avons dû référer à la 2e édition, 1912.

saint Thomas d'Aquin<sup>3</sup> et Les grandes thèses de la philosophie thomiste<sup>4</sup>.

La théodicée thomiste repensée par Sertillanges

Si l'on tient compte de la production philosophique de l'époque, nous voici en face d'un ouvrage de luxe que se sont plu à apprécier les censeurs les plus divers. Dans cette synthèse doctrinale, l'attention que porte le commentateur de saint Thomas à la question de Dieu apparaît par la proportion de texte qu'il lui accorde<sup>7</sup>. Cela ne signifie pas pour autant que, d'après notre auteur, il y ait moyen maintenant de se faire une idée tant soit peu approchante de Dieu. "Je n'entends pas que pour saint Thomas la

3. Somme théologique, Dieu, traduction française avec Appendices, notes, renseignements techniques et tables analytiques, Paris, Desclée et Cie, Editions de la Revue des Jeunes, t. I, 1925; t. II et III, 1926.
4. Les grandes thèses de la philosophie thomiste, B.C.S.R. no 15, Paris, Bloud et Gay, 1928, 248 p.
5. Saint Thomas d'Aquin, Les grands philosophes, Paris, Alcan, 2e édition 1912.
6. Parmi les comptes-rendus les plus intéressants, notons: M. JACQUIN, Présentation et appréciation de la doctrine de s. Thomas en six livres, réalisée par Sertillanges, dans R.S.P.T., vol. IV, 1910, pp. 757-758; J.B.: C.R. publié in Revue de Philosophie, vol. XVII, juillet-décembre 1910, pp. 183-189; E. PILLON, C.R. dans L'Année philosophique, 1910, pp. 278-280; P. ROUSSELOT, S.J.: C.R. dans Etudes, 5 septembre 1911, vol. 128, pp. 614-629; FRANÇOIS PICAUVET, C.R. dans Revue philosophique, vol. 71, 1911, pp. 98-104.
7. Sur six livres groupés en deux volumes, 334 p. et 348 p. la moitié environ du volume I porte sur Dieu (pp. 129-179), sans compter 25 pages sur la création.

métaphysique de Dieu éclaircisse en celui-ci quoi que ce soit. C'est dans la nuit du mystère que nous le posons,<sup>8</sup> et la nuit ne peut pas éclairer le jour".

Même s'il s'agit ici d'une présentation fidèle de la pensée du Maître, on sait que tout exposé présuppose une interprétation, laquelle implique subjectivité, ce qui ne se traduit pas nécessairement par "parti-pris". De cet ouvrage admirable par ailleurs, nous pourrions accumuler des textes donnant raison au jugement critique suivant: "Constantement on sent chez l'auteur le souci scrupuleux de limiter, de caractériser avec rigueur la portée de notre connaissance de Dieu"<sup>9</sup>. Limitons-nous à quelques échantillons.

S'agit-il de la question an sit Deus?, la réponse est certaine, car Sertillanges maintient ferme la validité des cinq voies que, d'ailleurs, il expose avec brio. Mais, il fait remarquer que pour chaque cas, "le point de départ du raisonnement est une définition de nom, ce n'est pas une définition de chose. Il suffit que l'on s'entende sur la<sup>10</sup> signification du mot Dieu".

Les insistances capitales de notre auteur demeurent celles que nous savons déjà: il faut exclure Dieu absolument

8. Saint Thomas d'Aquin, Les grands philosophes, Paris, Alcan, 2e édition, 1912, t.I, p. 162.

9. J.B., C.R. de l'opus cit., dans Revue de Philosophie, vol. XVII, juillet-décembre 1910, p. 184.

10. Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition, 1912, t. I, p. 140.

de l'accolade de l'être; nos affirmations relatives à lui, quoique vraies, sont des négations eu égard à sa définition; "nous ne pouvons sans doute poser en Dieu une négation, mais pour exprimer sa plénitude, les termes négatifs sont précisément les seuls à nous prêter une aide efficace"<sup>11</sup>; sauf la conclusion "il est", entendue dans le sens conventionnel que l'on sait, toute la théodicée est plutôt considérée comme une sorte de jeu dialectique que comme une science. Notre chapitre IV reviendra sur ce point.

Il y a longtemps que le P. Sertillanges a renoncé à comprendre quelque aspect de Dieu. Précisant ce dont il s'agit quand nous parlons de la preuve de Dieu, il écrit: "Ce qui est à rendre intelligible ici, ce n'est pas Dieu lui-même, c'est le monde. Si Dieu était intelligible, le monde ne le serait pas"<sup>12</sup>. D'ailleurs, aucune preuve de Dieu ne prétend "établir un pont entre le sensible et ce qui n'est pas sensible, entre le connaissable en soi et l'inconnaissable en soi. Nos propositions relatives à Dieu et celle-ci même: Dieu est, n'expriment que des postulats de l'expérience, et n'entendent nommer Dieu qu'en fonction de l'expérience elle-même, non en soi"<sup>13</sup>. Telle est la portée

---

11. Ibid., p. 206.

12. Ibid., p. 163.

13. Ibid., p. 142.

de nos preuves de Dieu.

Une fois exposée la réponse thomiste à an sit Deus, voici comment Sertillanges apprécie le résultat de la démarche ultime de l'intelligence:

"Le problème de Dieu nous accule à ceci: comprendre la nécessité de l'Incompréhensible; postuler par l'intelligence l'Inintelligible; connaître qu'il y a un Inconnaissable; expliquer par le mystère ce qui, sans le mystère, serait l'absurde, par conséquent le non-être, et qui cependant est... Telle est la nécessité de Dieu. Mais ce n'est pas une raison - au contraire - pour que Dieu nous soit intelligible. Il doit être évident en soi, porter son explication en lui-même, et précisément, le poser, ce n'est autre chose, pour nous, que poser Celui qui par soi s'explique. Le Per se sufficiens, c'est le nom de Dieu tel que nous le postulons" <sup>14</sup>.

Ce ne sont donc pas nos paroles, encore moins les êtres de tous degrés qui s'étaient devant nous, qui vont l'expliquer. "Dieu, qui est son être même, ne peut que demeurer complètement inconnu, si ce n'est point par son être qu'il est connu" <sup>15</sup>. Nous voilà prévenus, en même temps qu'introduits à l'étude de la question quid sit Deus. Il faut nous attendre à ce que cet ample chapitre III <sup>16</sup> s'applique à faire une juste critique de notre pouvoir de

14. Ibid., p. 163.

15. cf. supra, texte relatif à la note 1 du chapitre I.

16. Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition 1912, t. I, pp. 165-278.

connaissance par rapport au suprême transcendant et à détruire toute illusion sur l'excellence de ses découvertes. Sur le point de traiter de la "nature de Dieu", notre auteur est plein de précautions après comme avant d'avoir posé fermement son: donc Il est. Il n'hésite pas à faire des emprunts de vocabulaire ambigu.

"Dieu est au monde, dans la doctrine de saint Thomas, ce qu'est le Noumène inconditionné de Kant par rapport au phénomène. La différence, c'est que chez Kant le Noumène ne se définit théoriquement d'aucune manière, et que s. Thomas définit l'Ens a se en fonction de ses dérivés, sans pour cela l'introduire dans le monde des genres et des espèces" <sup>17</sup>.

Notre auteur redoute toujours de nous voir enrichir subrepticement le contenu de nos certitudes sur le sujet. Dans la surabondance des textes thomistes, "entre les diverses nuances des expressions du Maître, Sertillanges opte pour les plus restrictives, comme étant les plus philosophiques, ou même, à son gré, les seules exactes" <sup>18</sup>. Avons-nous raison de sentir comme un soupçon d'ironie dès l'introduction à l'étude de la nature de Dieu?

"Les preuves (de Dieu), reposant toutes sur la nécessité de trouver une source à l'être en tant

17. Ibid., p. 162.

18. J.B., C.R. sur Saint Thomas d'Aquin, objet de cette analyse, dans Revue de Philosophie, vol. XVII, juillet-décembre 1910, p. 185.

qu'être, de chacune d'elles indifféremment on pourra tirer tout ce qu'on peut savoir de la Cause première. Bien mieux, ce qu'on peut savoir d'elle n'est que l'explicitation de ce que nous invoquons comme nécessité de la poser" (!) 19.

Autant dire que nous piétinerons sur place loin des frontières du Mystère. Cette partie de la théodicée semblerait donc une sorte de cercle. Tant de fois notre auteur nous a répété après saint Thomas que toute la théologie naturelle se réfugie dans la seule réponse à an sit Deus et qu'elle est close avec Il est. "Toute considération s'ajoutant aux preuves d'existence n'est qu'une explication du point de départ de ces preuves et y trouve sa raison" <sup>20</sup>.

Mais alors, dirons-nous, à quoi bon poursuivre notre discours puisqu'il n'aboutira pas à une découverte objective? Réfléchir sur la nature de Dieu, cela doit se traduire par "rechercher les conditions du premier Etre". Cependant, il ne faut pas s'en faire avec ces conditions: "Les conditions que nous prêtons à Dieu ne définissent au vrai que les suprêmes conditions du créé, à savoir celles qui le font dépendre, en son fond, de l'Inconditionné suprême" <sup>21</sup>.

19. Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition, 1912, t. I, p. 165.

20. Ibid., p. 165.

21. Ibid., p. 279.

Quelle méthode adopter pour déterminer les conditions de "ce que nous appelons Dieu"? Il faut imiter le procédé de définition. Le genre faisant ici défaut, il nous reste à nous rabattre sur les différences. Elles ne manquent certes pas. Attention cependant! L'accumulation en question ne peut accepter que les différences négatives. "De même que chaque différence positive ajoutée précise la connaissance en faisant différer l'être en cause d'un plus grand nombre d'autres, réels ou possibles, ainsi les différences négatives ajoutées feront différer Dieu successivement de tout le reste"<sup>22</sup>. C'est donc au moyen d'une somme de différences négatives "que nous le connaissons proprement autant que nous pouvons le connaître quand nous l'aurons distingué du reste"<sup>23</sup>.

Notre auteur, on le sait, n'a jamais considéré l'élaboration d'une théologie naturelle comme un ouvrage au contenu valable, comme une oeuvre scientifique. Il faut pourtant lui rendre hommage d'avoir traité de façon sérieuse "de la nature de Dieu", c'est-à-dire de ce que l'on a convenu d'appeler les perfections, attributs et noms divins ainsi que des rapports de Dieu avec le monde. Même s'il lui faut se plier à cette vision anthropomorphique, notre

22. Ibid., p. 166.

23. Ibid., p. 166.

auteur s'emploie avec zèle et compétence à rendre justice à la synthèse thomiste qu'il s'est proposée. Mais pour chaque attribut divin, il souligne "à l'encre" que la perfection, la bonté, la connaissance, etc., chez Dieu n'ont rien de commun avec ce que nous dénommons tel dans les créatures. Chaque fois aussi, la méthode négative ou "d'exclusion" est employée pour établir idéalement la qualité en question, après quoi Sertillanges ne manque pas de faire remarquer: cette découverte vient de notre idée de Dieu, non de Lui. Question de construction mentale, question de rôle rempli, non pas question de Dieu. A titre d'exemple: la perfection souveraine est impliquée, exigée nécessairement par le Premier Principe de l'être auquel nous a conduits chacune des cinq voies. En affirmant de lui cette perfection absolue, nous ne l'attribuons pas à Dieu, mais bien, semble-t-il, à l'idée que nous en avons. Encore une fois, ce n'est pas par l'affirmation de perfections créées et multiples que nous atteignons le Dieu simple et infini, mais par la négation. Dans ce dernier cas, nous évitons au moins de le falsifier. Les sections consacrées ici par notre auteur à l'analogie et à notre connaissances de Dieu seront examinées respectivement dans les chapitres III et IV. Déjà nous savons que "la seule façon en notre pouvoir de connoter le mode divin est négative"<sup>24</sup>, ou bien nous nous appuyons

24. Ibid., p. 182.

sur les relations de la créature à Dieu pour signifier qu'il est bon, juste, .. "de la façon dont il convient que le soit celui qui est source de toute bonté, de toute justice ... Il est trop clair que cela n'apprend rien"<sup>25</sup> .

Ce qui caractérise cette partie de la théodicée, à notre avis, c'est ceci: Sertillanges semble s'être spécialisé dans l'art de mettre en relief, à l'occasion de chaque attribut divin, combien la perfection dont il s'agit s'écarte diamétralement du sens habituel qu'elle inclut dans les créatures. Est également mis en exergue ce fait que tous les attributs divins sont tirés "en vertu d'exigences logiques", de ce que doit être le Premier Principe d'être, celui-là même dont la définition verbale était le medium de démonstration dans la preuve de Dieu"<sup>26</sup> . Si nous avons un choix de références à produire ici, nous renverrions le lecteur potentiel à la page intitulée: La miséricorde de Dieu<sup>27</sup> , ou encore à la justice de Dieu<sup>28</sup> .

Notre auteur ne nous permet pas d'illusion relativement à la valeur de l'étude qu'il poursuit avec nous sous l'égide de saint Thomas. Il serait curieux de faire la cueillette des rappels négatifs dont il ponctue l'exposé

25. Ibid., p. 182.

26. Ibid., p. 165.

27. Ibid., pp. 254-255.

28. Ibid., pp. 253-254.

de la doctrine. Il est clair que la réponse à qu'est-ce que Dieu?, en théodicée, est loin d'avoir la qualité de la réponse à y a-t-il un Dieu? La première a plutôt valeur de système.

"Après la preuve (Dieu est-il) proprement dite viendra le système qu'il ne faut pas confondre avec elle. Relier la connaissance de Dieu à la nôtre (il s'agit de la "connaissance en Dieu") sous la domination de principes communs simplement corrigés à son usage, c'est un travail doublement inférieur au premier; car d'abord il suppose une théorie générale de la connaissance, et il est difficile, quelque confiance qu'on ait en sa philosophie personnelle, d'accorder à une théorie de ce genre la même valeur qu'à la nécessité du Premier Principe; 2° l'application à Dieu des notions tirées de l'expérience comporte ainsi que toujours l'emploi de l'analogie, et nous savons que cette méthode, si elle nous permet de qualifier Dieu d'une manière, ne nous livre pourtant ni en tout ni en partie sa définition. Cette proposition: Dieu sait, signifiera donc négativement: Dieu n'est pas dépourvu de ce que le savoir suppose en nous de perfection d'être, et les théories qui suivront n'auront que le caractère relatif propre à tous nos efforts pour enfermer le divin dans nos cadres" 29.

"Il est écrit": les théories qui suivront n'auront qu'un caractère relatif. Cela s'applique à toute réponse à notre question de même qu'au total des réponses à cette même question. Car "nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation

29. Ibid., pp. 210-211.

entretient avec lui tout le reste"<sup>30</sup>. Confirmatur: "Dieu n'étant connu de nous que précisément sous forme relative, et notre effort pour le signifier en soi étant un vain effort, pour nous, en cette vie, le Bien est véritablement le premier de tous ses noms"<sup>31</sup>. Et ici "comme toujours, nous qualifions Dieu d'après la créature"<sup>32</sup>.

Une remarque sur quelque chose qui nous a paru lumineux. Même si, en Dieu, l'existence s'identifie à l'essence, pour nous cela fait deux questions, deux problèmes très distincts. Il ne faut pas penser, parce que nous arrivons à poser: Il est, que ce soit là ce qu'il y a d'essentiel à connaître de Dieu - tel que vu par nous, évidemment. **Tant s'en faut.** En tout cas, notre auteur a une façon à lui de faire entendre occasionnellement où est la priorité.

"Mieux vaut dire, en philosophie, Dieu n'est point, que de dire: si Dieu est, et qu'il cause l'acte de liberté, celui-ci en devient nécessaire. Dans le premier cas, on méconnaît une existence; dans le second, une essence. L'essence de Dieu, si tant est qu'on lui puisse appliquer ce mot, est identique à son action, à sa pensée évocatrice et rectrice des natures; l'une et l'autre sont

30. Ibid., p. 206, cit. de Contra Gent., L. I, chap. XXX, in fine.

31. Ibid., p. 193.

32. Ibid., p. 249.

extérieures à l'ordre des natures et des actions créées, bien qu'elles contiennent cet ordre et lui soient supposées en tous ses termes. Pas plus donc que l'être de Dieu, supposé à notre être, ne supprime celui-ci, pas plus l'action de Dieu, supposée à notre action, ne supprime la nôtre et n'altère ses différences" 33.

Si l'on nous demandait d'exprimer une remarque générale par rapport à ce chapitre si étendu: La nature de Dieu, nous dirions que partout est invoquée la transcendance divine, tantôt comme excuse à notre ignorance, tantôt comme moyen d'expliquer, sinon le problème, du moins sa difficulté, de pointer son mystère. Voici un passage où apparaît l'espèce d'intuition qu'en a eue le Père Sertillanges, passage dans lequel il applique cette notion de transcendance en un cas particulièrement ardu.

"Dieu est transcendant, cela veut dire qu'il est, en tant que source, au-dessus et en dehors de l'être; qu'il faut donc en même temps chercher là et la certitude d'une dépendance universelle de tout par rapport à cette source, et la certitude non moins grande, parce qu'elle est au fond identique, que tout ce qui est ainsi dépendant pour être, reçoit de cette dépendance ce qui le fait être ce qu'il est, bien loin qu'il puisse l'y perdre. Sans Dieu, l'homme ne pourrait pas être; il ne pourrait donc pas non plus être ce qu'il est: libre; il ne pourrait donc pas non plus être en acte de liberté: il le pourrait encore moins; car être en acte, en un

33. Ibid., p. 264.

domaine quelconque, c'est être davantage que de manifester seulement un pouvoir" <sup>34</sup>,

Dans la Vue générale sur la théodicée de s. Thomas dont il termine cette ample étude, notre auteur se montre psychologue en interprétant l'impression du lecteur attentif. Il semble prêt à convenir de la vanité de cet effort cérébral, à justifier sa déception face au résultat. A quoi bon "déduire cette algèbre" <sup>35</sup> ? Disons tout simplement: Il est. "Mais de décliner interminablement et en termes positifs les éléments d'une perfection qui ne saurait avoir d'éléments, et d'écrire mille oui pour traduire une seul non, dont on ne peut par ce fait qu'affaiblir la richesse, puisqu'on prétend soumettre au calcul ce que l'adoration y mettait d'infinie plénitude, n'est-ce pas un vain travail?" <sup>36</sup>.

Bien que Sertillanges justifie saint Thomas d'avoir employé "toutes les ressources de sa logique à épau-  
nouir le Postulat de l'imparfait", <sup>37</sup>, le pragmatisme apparaît dans son appréciation de la théologie naturelle. Celle-ci ne donne pas grand'chose au point de vue "connaissance", mais elle est tout pour la vie.

34. Ibid., pp. 259-260. On sait que la transcendance de Dieu est une pièce essentielle du thomisme.

35. Ibid., p. 275.

36. Ibid., p. 276.

37. Ibid., p. 277.

"Il faut bien que d'une façon ou d'une autre nous le pensions, afin d'en vivre. ... Ne pouvant le penser tel qu'il est, nous prenons le parti sage autant qu'il est humble de le penser tel que nous sommes. ... Mais sans prétendre que les multiples affirmations posées puissent faire autre chose qu'explicitement pour nous la négation antécédente, formuler pour la vie ce qui est informulable, satisfaire au besoin 38 d'intelligence et d'action qui nous presse"

C'est tou<sup>t</sup>, pour la valeur et le bien-fondé de la théologie naturelle, en ce qui concerne quid sit Deus. 39

Parmi tant de richesses, force nous est de faire un choix dans l'oeuvre philosophique de Sertillanges. Nous renvoyons le lecteur à certains passages qu'il nous est pénible de sacrifier ici 40. Ils seraient éclairants sur

38. Ibid., pp. 277-278 passim.

39. Notre auteur dira, dans Les vertus théologiques: La Foi, Paris, Laurens, Renouard, 1913, p. 7: "Sa nature, son intimité nous demeurent totalement étrangères. Nous ne sommes pas à niveau." Même "si Dieu est atteint par la raison", (ibid., p. 4) à partir de la nature, "théoriquement et pratiquement, la nature laissée à elle-seule, en son état présent, se fait voir insuffisante."

40. Les vertus théologiques: La Foi, Paris, Laurens, Renouard, 1913, pp. 6, 7, 116; L'Eglise, Paris, Lecoffre, Gabalda, 1917, t.1, pp. 38-39, 2, 39, 65, 182-183, p. 24; L'idée de création, dans Annales de l'Institut Philosophique de Louvain, vol. IV, 1920, pp. 555-570; La science et les sciences spéculatives d'après saint Thomas d'Aquin, dans R.S.P.T., vol. X, 1921, pp. 5-20; Le témoignage de la philosophie, dans Revue des Jeunes, no 14, 11e année, août 1921, pp. 371-396.

la pensée de notre auteur si celle-ci ne nous était connue déjà. Pour lui, de plus en plus, Dieu est plutôt pressenti que saisi par l'intellect.

Nous ne manquerons pas cependant de citer parmi tant d'autres un témoignage à décharge contre les accusations d'agnosticisme dont il a souffert.

"L'esprit métaphysique a pour objet les causes premières: il faut bien qu'il y en ait et qu'on les étudie. Ceux qui s'y refusent, sous prétexte d'inconnaissable, font un acte d'humilité trop profond pour qu'il soit bien sincère et à plus forte raison pour qu'il se justifie. Si les causes premières nous étaient tout à fait inconnaissables, nous ne pourrions pas plus les nier que nous ne pourrions les affirmer; or, en fait, tout le monde les affirme ou les nie, personne ne se tient, vraiment et jusqu'au bout, dans l'attitude "positive" <sup>41</sup>.

Notons que de plus en plus la pensée de notre auteur est amenée non seulement à souligner mais à goûter l'aspect "mystère" qui apparaît comme par participation aussi bien dans les merveilles dont est constitué notre monde et ses phénomènes que dans l'univers intérieur de chaque être humain. Le mystère est dans le tissu des choses et des événements. <sup>42</sup> A fortiori...

41. L'Eglise, Paris, Gabalda, 1917, t. I, pp. 13-14 de l'édition 1931.

42. Ibid., p. 16 : "A mesure que nous connaissons mieux le monde, que nous entrons dans l'intime des mystères qu'il propose et des puissances qu'il manifeste, nous comprenons combien le fond nous est inaccessible."

Il n'y a pour nous ici-bas qu'un moyen de rejoindre le Transcendant, et Aristote ne pouvait se douter de sa réalisation possible. Car ce moyen n'est pas d'ordre humain. "Il s'agit (dans la religion) de rattacher sa pensée à l'inconnaissable, et d'atteindre l'inaccessible, et de jouir de l'ineffable. A coup sûr, nous<sup>ne</sup> le pouvons sans que l'Ineffable s'incline, que l'Inaccessible se livre et que l'Inconnaissable se révèle"<sup>43</sup>.

Est-ce à dire que Sertillanges ait perdu confiance en l'intelligence et versé dans le relativisme? A notre avis, il y a eu à ce sujet des hauts et des bas dans sa vie. Pour le moment, prenons connaissance d'un aveu favorable.

"Le premier caractère de la philosophie chrétienne est sa confiance en la raison. ... De grandes doctrines se sont fondées sur la critique de la raison retournée contre elle-même. Agnosticisme, relativisme, etc. ... Le catholicisme est nettement hostile à de tels fléchissements... Il repousse toutes les sortes de désespoir agnostique. L'Eglise croit au vrai et en la faculté du vrai"<sup>44</sup>.

Pendant qu'il s'agit de notre question et que l'heure est à l'optimisme dans l'esprit de notre auteur, prêtons l'oreille aux affirmations essentielles qui, d'après lui, sont celles de la philosophie catholique :

<sup>43</sup>. Ibid., p. 65.

<sup>44</sup>. Le témoignage de la philosophie, dans Revue des Jeunes, no 14, août 1921, pp. 375-376.

"Objectivité et certitude de la connaissance... Existence et perfection de Dieu. Transcendance et immanence de ce Premier Principe. Caractère créateur, immuable, éternel, omniscient, absolument libre, infiniment bon, provident, juste et miséricordieux de Celui qui est à la fois le Yahvé juif, la Pensée de la Pensée et le Père céleste" <sup>45</sup>.

Ce paragraphe concis nous ayant permis de repasser toute la théodicée thomiste élaborée consciencieusement, ainsi que nous le savons, par son commentateur, nous abandonnerons à regret d'autres textes intéressants/ de cette période, /quitte à en suggérer quand même/ quelques-uns à la sagacité de nos lecteurs <sup>46</sup>.

Nous pénétrerons maintenant dans une zone historiquement toute nouvelle où s'est déployé au mieux l'activité philosophique de notre auteur. Il s'agit de sa participation à la traduction française de la Somme philosophique de SAINT THOMAS D'AQUIN <sup>47</sup>.

45. Ibid., p. 384.

46. La vie intellectuelle, Paris, Revue des Jeunes, 1921, pp. 130, 140; La vie catholique, Paris, Gabalda, 1921-1922, chapitre : La vie en présence de Dieu, dans t. II, au début.

47. Dieu, t. I, Ia, qu. 1-11, texte latin et traduction française, avec Notes explicatives et renseignements techniques, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1925, 372 p.; Dieu, t. II et t. III, Ia, qu. 12-26, même schéma et même édition, 1926; 423 p. et 375 p. La création, ia, qu. 44-49, même schéma, même édition, 1927, 296 p. La béatitude, Ia-IIae, qu. 1-5, même schéma, même édition, 1936, 341 p.

Le spécialiste du De Deo uno de la Somme théologique

Nous n'avons pas à apprécier ici l'habile et souple précision à laquelle parvient Sertillanges dans ses traductions de saint Thomas. Ce qui va nous intéresser spécialement ce sont les Notes doctrinales et renseignements techniques destinés à quiconque veut bien lire ces questions thomistes. Constituant les deux Appendices <sup>48</sup> dont s'enrichit chaque tome de la traduction, "ces gloses valent un massif commentaire" <sup>49</sup>. Il s'agit pour nous d'y déceler pour ainsi dire le degré de fidélité du Père Sertillanges à lui-même concernant sa conception de l'inconnaissabilité divine.

On pourrait nous faire remarquer qu'avec la Somme théologique, nous sommes en théologie par définition,

48. On sait que chaque tome contient deux Appendices constitués des commentaires de notre traducteur: Appendice I où l'on trouve des notes explicatives concernant le texte même du Traité et les idées générales de s. Thomas en concordance avec lui. L'appendice II fournit des renseignements techniques d'ordre plus général concernant la doctrine contenue dans le Traité.

49. M.C. , C.R. de l'opus cit., in Bulletin Thomiste, vol. II, 1927-1929, no 337.

nom en philosophie. Notre traducteur-commentateur a prévu l'objection. L'Avant-propos du tome I nous prévient "que la raison a son grand rôle à jouer en théologie, bien qu'elle y soit servante. Il ne faudra donc pas s'étonner, là où se trouvent des territoires communs, que la raison semble parfois tout envahir. C'est le cas quand il s'agit du Dieu un. Facilement on croirait que saint Thomas est ici exclusivement philosophe. ... Toute la philosophie de Dieu est ici rassemblée" <sup>50</sup>. Nous sommes donc en territoire où gîte notre problème. Cherchons ce qu'il en est de "l'être philosophique de Dieu"<sup>51</sup> selon Sertillanges, lequel "être philosophique" doit être distingué de sa simple unité.

En parcourant les textes thomistes auxquels réfèrent les notes du commentateur, entraînée par la méthode qui s'impose dans notre étude, nous avons été amenée à constater davantage combien, de fait, s. Thomas lui-même multiplie les aveux d'ignorance intellectuelle au sujet de Dieu. A partir du moment où il déclare qu'<sup>a</sup>une autre discipline que les disciplines philosophiques est nécessaire", parce que "l'homme est destiné à atteindre

50. Dieu, traduction française de la Somme théologique, Ia, qu.1-11, t. I, Avant-propos, p.16.

51. Dieu, traduction française de la Somme théologique, Ia, qu. 1-11, t. I, Avant-propos, p. 16.

Dieu selon que Dieu dépasse notre compréhension rationnelle" <sup>52</sup>, on serait étonné de voir ce que donnerait le relevé exhaustif de citations thomistes dans ce sens. Ainsi nous croirions devoir attribuer à notre auteur le passage suivant: "Mais à l'égard de Dieu, ne pouvant savoir ce qu'il est, réduits à connaître ce qu'il n'est pas, nous n'avons point à considérer comment il est, mais plutôt comment il n'est pas" <sup>53</sup>. Et cependant. ... Tout cela pour dire que Sertillanges sera à l'aise pour exprimer sa conviction et que les arguments d'autorité ne lui feront pas défaut.

Le tome I du De Deo, traitant de l'existence de Dieu et de ce que l'on appelle généralement ses attributs incommunicables, ne fournit que fort peu de contribution à notre recherche <sup>54</sup>.

Il en va autrement des Appendices au tome II <sup>55</sup>.

52. Ibid., Ia, qu. 1, a. 1, corp.

53. Ibid., qu. 3, présentation générale de la question par s. Thomas, p. 84.

54. A peine quelques notes dont le contenu avait déjà été exprimé par notre auteur. Sauf celle-ci peut-être (Appendice I, note 38): commentant l'expression "le Premier et universel Principe de tout l'être", il dit: "Ces derniers mots marquent la profondeur de l'union de toutes choses avec Dieu, en même temps que l'éloignement de leur ressemblance". Immanence et transcendance.

55. Dieu, traduction de la Somme théologique, Ia, qu. 12-17, t. II, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1926, pp. 323-423, y compris les tables analytiques.

En marge des questions <sup>56</sup> où s. Thomas se demande "quelle connaissance nous pouvons avoir de Dieu et quels noms, en conséquence, lui conviennent; notre auteur manifeste catégoriquement sa pensée en termes clairs et distincts.

Dans l'adhésion à une vérité qui, du point de vue humain, est complexe, libre à nous d'insister sur l'aspect qui nous paraît le plus caractéristique, le plus valable. Et c'est même là que se révèle la pente personnelle de notre intelligence.

Au sujet des notes explicatives <sup>57</sup>, en ce qui concerne de plus près notre connaissance de Dieu, voici nos observations.

1) L'auteur conserve une certaine méfiance à l'égard de notre capacité intellectuelle. Preuve: alors qu'il passe sous silence les affirmations thomistes favorables à cette faculté <sup>58</sup>, il renchérit sur ses aspects péjoratifs soulignés dans la doctrine thomiste <sup>59</sup>. On peut rattacher

56. Il s'agit des qu. XII et XIII de la Ia Pars.

57. Les notes explicatives constituent L'Appendice I, dans chaque tome de cette traduction.

58. Opus cit., Ia, qu. 12, a. 2, corp.: "Manifestement, Dieu est l'auteur de l'intelligence, et il peut être vu par notre intellect. Comme la faculté intellectuelle créée n'est pas l'essence divine elle-même, il reste qu'elle soit une similitude participée de cet intellect premier". Remarque: aucune note explicative n'est relative à ce texte. Et il en est ainsi de maints autres. Sauf la note 168, correspondant à qu. 16, a. 6

59. Ibid., Appendice I, notes 34, 5, 16, 28, 114, 135.

58 suite: rép. 1: La connaissance des premiers principes, et notamment du principe d'identité, est comme un reflet en nous de l'acte par lequel Dieu prend conscience de son être", écrit notre auteur.

ici le fait suivant.

2) Sertillanges maintient sa conception de l'analogie telle que nous la décrirons au chapitre III.<sup>60</sup> Disons que la notion qui en est explicitée ici représente l'une de nos meilleures sources de renseignements sur la pensée de notre auteur à ce sujet.

3) Dieu en lui-même est inconnaissable. Aucun de nos jugements sur lui n'est un jugement de nature. "Tout jugement concernant Dieu est un jugement d'existence, c'est-à-dire qu'il se ramène à la pure et simple affirmation de Dieu"<sup>61</sup>.

4) Et surtout: Dieu est transcendant, "en matière de connaissance comme en tout le reste. Dieu n'est mêlé à rien; il ne doit rien à rien; sa connaissance est tout indépendante, comme son être, et il la puise toute en lui-même, s'agit-il de connaître autre chose que soi"<sup>62</sup>.

---

60. Comme quoi l'analogie n'a pas grand valeur: ibid., notes 36, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 47, 66, 120. Or on sait que tout ce que nous pouvons dire de Dieu ne vaut que sous le bénéfice de l'analogie.

61. Ibid., note 27; voir aussi notes 55, 77, 83, 85, 93, 96, 114, 116, 117, 118, 119, 126.

62. Ibid., note 77, vers la fin, pp. 344-345.

Il est juste de dire que la pensée de Sertillanges semble s'être nuancée au niveau de l'expression du moins, et cela sur les points suivants: l'intelligibilité de Dieu, la signification du mot "bon" appliqué à Dieu et, peut-être, le sens du mot être dans l'expression "Celui qui est".

Jusqu'ici, sauf erreur, notre auteur avait déclaré Dieu "inintelligible", invoquant même s. Thomas pour appuyer son avis <sup>63</sup>. Or voici qu'en sa note 26, il concède:

"On peut bien dire que d'une certaine façon Dieu est en nous intelligiblement quand nous pensons à lui, même en ce monde; mais il y est par des images et des concepts qui ne représentent par eux-mêmes que des créatures; Dieu est là symbolisé ou désigné analogiquement, non proprement représenté" <sup>64</sup>.

Nous avons appris aussi que "tous nos noms, parce qu'ils expriment des essences, doivent être corrigés à fond si on les applique à Dieu, sans quoi ils ne peuvent lui convenir. La correction consiste à les porter à

63. Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 42 adhuc, Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 1912, 2e édition, t. I p. 163.
64. Dieu, traduction française de la Somme théologique, Paris, Desclée, Revue des Iennes, 1926, t. II, Appendice I, note 26, p. 329.

l'infini, ce qui ne veut pas dire les exalter pour les porter à la limite de leur genre; mais bel et bien à les désessentier..."<sup>65</sup> Or voici qu'avec les années, le Père finit par concéder que dans cette affirmation:

"Le Seigneur est bon", le mot bon a pour significat un être sans qualification autre que la bonté même; il peut donc s'appliquer à Celui qui réalise la bonté à l'état absolu et l'unifie avec toutes les autres perfections dans la simplicité de son être. C'est pourquoi le mot bon s'applique au sens propre"<sup>66</sup>.

Qui l'eût cru! Et voici un troisième concession du même genre. Dans les écrits antérieurs, le mot être affirmé de Dieu a tant et tant de fois signifié uniquement une copule verbale, un lien logique! Mais voici la note 66: "On voit que pour saint Thomas, l'être qui sert à nommer Dieu, dans cette expression Celui qui est, n'est pas l'être de Dieu, mais l'être des créatures". A notre avis, le mot être s'est enrichi de signification, du moins quant à cette expression, dans la pensée philosophique de

65. Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 40.

66. Dieu, traduction française de la Somme théologique, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1926, t. II, Appendice I, note 33.

notre auteur.

C'est très spécialement dans l'Appendice II que va de nouveau et de façon aiguë apparaître le souci essentiel de Sertillanges d'affirmer la nature incompréhensible de Dieu et corrélativement l'incapacité congénitale de l'intelligence humaine à l'atteindre jamais. Cette position sera controversée par la suite.

Commentant, de la qu. 12, la conclusion de l'article premier <sup>67</sup>. notre auteur anéantit purement et simplement ce "désir naturel que, d'après saint Thomas, l'homme a de voir Dieu", c'est-à-dire de le connaître intimement.

---

67. Ia, qu. 12, a. 1, au respondeo dicendum : S. THOMAS en est à réfuter ce que certains ont prétendu, à savoir "qu'un intellect créé ne peut voir l'essence divine". "Cela ne saurait s'admettre", dit-il. Et voici sa deuxième raison: "Cette opinion offense la raison; car l'homme a le désir naturel, quand il voit un effet, d'en connaître la cause". Or, selon l'adage ancien : un désir naturel ne saurait être vain car autrement la nature se contredirait elle-même".

"Nous n'insisterons pas, dit-il, sur la difficile question: celle des exigences de la nature humaine et du désir humain touchant la vision intime de Dieu. ... Il faut savoir qu'à proprement parler, cette exigence naturelle, considérée indépendamment de la révélation sur-naturelle et de la grâce, n'existe pas; car ainsi que le dit saint Thomas lui-même (qu. 72, a. 2); "Nulle créature raisonnable ne peut avoir un mouvement de volonté qui la porte vers cette béatitude, si elle n'est mue par un agent sur-naturel". Il faut donc comprendre les paroles de saint Thomas soit comme des vues apologétiques supposant en fait la révélation et la grâce, soit comme des affirmations rigoureuses, mais alors sous la condition du possible, ce qui réduit le désir naturel, sur le point précis de la vision divine, et en dehors de toute révélation, à une simple velléité" 68.

On le voit, notre auteur répugne tellement à admettre jusqu'à l'aspiration naturelle de la raison à connaître Dieu qu'il réussit à opposer saint Thomas à saint Thomas. Pourquoi s'applique-t-il ainsi à découvrir l'intelligence de la plus noble de ses visées? Serait-ce sa conception trop modeste de notre faculté spirituelle de connaissance? Serait-ce l'expérience

68. Dieu, traduction française de la Somme théologique, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, t. II, Appendice II, p. 375. Plus loin, saint Thomas (Ia, qu. 12, a. 4, ad 3) ayant plaidé pour l'état de capacité fondamentale qu'offre l'intellect créé à être élevé par grâce jusqu'à la connaissance de l'être séparé subsistant, Sertillanges s'empresse de remarquer: "Parce que Dieu est l'intelligible souverain, hors cadre, ce qui est possible fondamentalement n'est pas possible naturellement". (opus cit, Appendice I, note 16, p. 326).

humaine, - que ne doit pas perdre de vue une philosophie authentique, - qui aurait révélé à Sertillanges l'urgence d'une révision à l'égard du concept d'intelligence humaine, étant donné que si souvent, d'après l'histoire et surtout d'après les faits contemporains, la raison se fourvoie hors des sentiers de la vérité? Dans un chapitre ultérieur nous tenterons un sondage de ces présupposés.

Préparant un a fortiori par rapport à l'impossibilité d'une vision compréhensive de Dieu, notre auteur est, on le sent, enchanté de produire un texte du Concile de Bâle condamnant la doctrine suivante:

"Dans leur zèle pour glorifier l'humanité du Christ, certains catholiques prétendirent que lui, du moins, pénétrait Dieu à fond, comme s'il n'y avait pas toujours une disproportion infinie entre une créature quelle qu'elle soit et la Source d'être" 69 .

Permettons à Sertillanges de compléter son renseignement historico-doctrinal qui intéresse si étroitement notre problème.

"Au positif, le concile de Latran et celui du Vatican affirment en termes formels l'incompréhensibilité de Dieu pour toute créature, dans tout état" (DENZINGER, Enchiridion, nos 355 et 1631). Notons que dans le langage liturgique et le langage pieux, cette incompréhensibilité de Dieu est ce qui le fait appeler "ineffable" 70.

69. C. de Bâle, session 22, 1435, cit. in opus cit., p. 378, au sujet de Ia, qu. 12, a. 7.

70. Ibid., cité en Appendice II, p. 378.

La question de savoir quelle connaissance de Dieu nous pouvons avoir en cette vie a été amorcée <sup>71</sup>. Il semble bien que Sertillanges va s'en tenir désormais à la position que nous lui connaissons déjà, quitte à accentuer, si possible, l'expression de la même doctrine. Comme pour prévenir une levée de boucliers:

"Nous tenons à avertir, dit-il, que certaines divergences de vue entre thomistes, sur cette question, sont à notre avis toutes verbales. On s'exprime comme on peut; mais il ne faut pas se hâter de croire que le confrère diffère de vous, quand il a pris simplement, peut-être, la question par un autre biais" <sup>72</sup>.

Ce qu'on peut dire de Dieu, dit en substance notre auteur, c'est ce qu'on en pense, car les mots sont les signes des concepts. Toute la question est de savoir si ce qu'on pense de Dieu peut réussir à rejoindre ce qu'Il est, à s'ajuster quelque peu à Lui. Se pourrait-il que certaines de nos affirmations fussent vraies et cependant non valables quant à leur Objet?

71. Au moment de nous livrer sa pensée sur "la connaissance temporelle de Dieu", sous-titre qui constitue notre question elle-même, notre auteur nous fournit une double série de références: 1) à certaines de ses propres oeuvres, 2) à ses sources exclusivement thomistes (cf. ibid., Appendice II, pp. 379-380), toutes choisies dans le sens de sa thèse négativiste.
72. Ibid., Appendice II, p. 379.

".. ce qu'on peut dire avec vérité, c'est ce qu'on pense avec justesse. Demander ce que valent les noms divins, c'est donc aussi déterminer le poids de la pensée humaine à l'égard du divin Objet. C'est cette dernière question qui est ici la plus délicate. Même en cas de vérité, que valent nos qualificatifs et nos expressions de toute sorte appliqués à Dieu?" 73.

Se faisant précéder 74 et suivre 75 des textes thomistes les plus probants dans le sens de sa position, notre auteur trouve au mieux sa réponse exprimée dans ce refrain qui a si souvent scandé les conclusions de sa pensée philosophique sur le quid sit Deus 76 : "Nous ne pouvons comprendre de Dieu ce qu'il est, mais seulement qu'il est, et quelle relation entretient avec lui tout le

73. Ibid., p. 380.

74. Contra Gent., L. I, chap. XXX-XXXVI. A cause de son caractère central et sommaire, le chapitre XXX est transcrit au complet dans opus cit., pp. 380-382.

75. De Veritate, qu. 2, a. 1, ad 9; I In Sent., Dist. XIII, a. I, ad 4; Perihermeneias, leçon 14; De Potentia, qu. 7, a. 2, rép. 1, et rép. 11; Quodlibet 9, a. 3

76. Agnosticisme, ou anthropomorphisme? dans Revue de Philosophie, février 1906, p. 146; Agnosticisme ou anthropomorphisme? rép. à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, août 1906, p. 167; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 32, p. 42; Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 1912, t.I, p. 190, etc.

reste"<sup>77</sup> . "Cette dernière phrase bien comprise, poursuit Sertillanges, contient toute la philosophie de saint Thomas relativement à la connaissance que nous avons de Dieu. Nous ne savons pas ce que Dieu est; nous ne le savons à aucun degré, et nous ne pouvons donner de Dieu aucune définition, même partielle"<sup>78</sup> . Encore un coup! "Nous ne savons donc nullement, en rien, à aucun degré, ce que Dieu est. Nous savons qu'il est; mais dans cette proposition: Dieu est, le verbe être ne signifie point l'être réel, l'être considéré à la façon d'un attribut; il n'est que le lien logique d'une proposition vraie, et on l'emploie dans un sens qui se retrouverait tout aussi authentique s'il s'agissait d'une chose sans existence réelle"<sup>79</sup> . Et nous retrouvons là l'authentique Sertillanges tel que sa pensée nous le révéla à travers ses premiers écrits<sup>80</sup> . Rien n'a changé.

77. Contra Gent., L. I, chap. XXX in fine.

78. Dieu, traduction française de la Somme théologique, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1926, t. II, Appendice II, p. 382.

79. Ibid., p. 383.

80. Spécialement au cours des trois écrits ayant pour titre: Agnosticisme, ou anthropomorphisme, cf. supra, note 76, et dans Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 1912, t. I, pp. 129-278.

Notons que tout un florilège de textes glanés dans la tradition patristique tient lieu de confirmatur à la doctrine exposée <sup>81</sup>. La pensée de notre auteur semble bien coïncider avec la pensée traditionnelle de l'Église quant à notre question. Mais il est des contemporains qui n'en seront pas d'accord <sup>82</sup>.

Notre analyse des Appendices rattachés par notre auteur à sa traduction du De Deo uno (qu. 18-26, tome III) va-t-elle nous révéler quelque changement notoire au sujet de la conviction jusqu'ici exprimée? Une amorce de réponse se présente dès la note 10 se rattachant à la qu. 19, a. 1 : "Il faut le répéter sans cesse, il n'y a en Dieu que Dieu; en égrenant péniblement les attributs

81. S. THOMAS D'AQUIN, S. ALBERT LE GRAND, S. JUSTIN, S. HILAIRE, S. BASILE, S. AUGUSTIN, S. JEAN DAMASCENE, cf. opus cit., pp. 384-386.

82. En particulier, le P. Pedro Descogs qu, dans son ouvrage: Éléments d'Ontologie, Paris, Beauchesne, 1925, 638 p., "combat l'agnosticisme du P. Sertillanges ainsi que sa définition de la vérité", cf. Gregorianum, vol. VII, 1926, pp. 264-267. Nous parlerons plus loin du P. Romeyer, S.J., opposé, lui aussi, à notre auteur sur le même point de doctrine.

du premier Principe, nous balbutions Dieu" <sup>83</sup> . Mais il n'est pas malséant de les égrener ces attributs pourvu que nous demeurions conscients d'être au niveau de la pensée, non au niveau de l'être, alors qu'il s'agit de l'Être divin.

"Quand nous disons qu'en Dieu la volonté ou l'intelligence, etc., est identique à l'être, nous posons une affirmation nécessaire; mais nous placer à cet exclusif point de vue serait nous fermer la bouche; nous ne pourrions plus rien dire de Dieu, et non pas même qu'il est, puisque cette phrase le découpe déjà en sujet et en existence. Force nous est donc de nous placer à l'autre point de vue, celui de la conception analogique, et alors nous dirons bien encore que le vouloir ou l'intellection, en Dieu, est identique à l'être; mais nous ne dirons pas que cette affirmation: Dieu est, soit identique à cette autre: Dieu veut" <sup>84</sup> .

Pour le P. Sertillanges, Dieu prend toute la place, et cela à tous les points de vue. On ne peut rien additionner à l'infini <sup>85</sup> . "La transcendance affleure

83. Dieu, traduction française de la Somme théologique, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1926, t. III, Appendice I, p. 275.

84. Ibid., note 12, p. 276.

85. Déjà notre auteur s'en était exprimé: (cf. Dieu, t. II, note 77) L'être de Dieu et l'être de la créature ne font pas addition. La connaissance des choses et la connaissance de soi ne font pas, en Dieu d'addition. Ibid., Appendice II, p. 393: "Ni la créature, ni la connaissance de la créature en tant qu'elle existe, ne peut rien ajouter à la perfection de Dieu, à l'être de Dieu, à la science de Dieu". Cf. Dieu, t. III, note 14: pour le même motif, qui est l'infinie Plénitude de Dieu, il ne se peut pas que ses oeuvres ajoutent à sa perfection ni intensive, ni extensive; adhuc Ibid., Appendice II, p. 305, p. 306.

partout dans nos explications, comme dans les thèses thomistes", fait remarquer notre auteur" <sup>86</sup> . Et c'est pourquoi, au sujet des difficiles questions - inconnaisables, à vrai dire - de la causalité divine, de la science de Dieu, de la Providence et de leur conciliation avec la liberté humaine et la contingence de la nature, on dirait parfois qu'aux yeux de Sertillanges, tous les discours élaborés "en bon thomisme" valent à peu près les jeux d'esprit, lesquels doivent jouir d'une espèce d'harmonie, de cohésion intérieure, et c'est là tout ce qu'on peut leur demander. Il ne faut pas interroger à leur sujet est-ce que c'est arrivé? est-ce bien comme ça que ça s'est passé? Par rapport à nos questions, il suffit que la logique du système n'en soit pas perturbée <sup>87</sup> .

Bref, pendant que saint Thomas "considère la connaissance de Dieu en cette vie comme une initiation, un balbutiement provisoire, et qu'il est naturel d'étudier les rudiments en fonction de la science" <sup>88</sup> , Sertillanges

86. Dieu, t. III, note 20.

87. Ibid., Appendice II, 5.- p. 310, p. 317-318, p. 320

88. Dieu, traduction française de la Somme théologique, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1926, t. II, Appendice II, p. 371.

regarde ces rudiments un peu en "positiviste", osons-nous dire. Qu'y a-t-il au fond de l'éprouvette quand nous y avons mis "Dieu est"? Il n'y a rien, sauf notre proposition affirmative. Peut-être en effet qu'il n'y a rien comparativement à une immense attente...

Voici le seul mot que nous dirons au sujet de l'admirable "vue générale" que nous offre notre auteur sur le traité du De Deo uno. C'est que Sertillanges y condamne avec énergie spécialement l'agnosticisme<sup>89</sup>, erreur dont on l'a accusé de nouveau dès la publication de ce traité<sup>90</sup>.

Il reste que si la recherche philosophique, au lieu d'atteindre Dieu, débouche sur le Mystère plein, dans la pensée de notre auteur, il vaut encore la peine de philosopher. Toutefois, il existe d'autres pistes. La mystique et la poésie ont chacune leur trace et leur façon typique de tenter pour nous une certaine révélation de Dieu. Si la mystique a la première place, il ne faut pas surestimer les services de la poésie en ce qui concerne notre question, spécialement si ce charisme est dissocié d'une profonde mystique, ou tout au moins si cette poétique n'est pas fondée sur une saine métaphysique.

89. Dieu, de la même série, même édition, 1926, t. III, Appendice II, p. 338.

90. cf. supra, note 82 de ce chapitre.

Au total, pour ce qui est des commentaires adjoints à la traduction française du De Deo, force nous est d'admettre que son auteur s'en est tenu à sa position première. Quelques nuances ont estompé les arêtes de la doctrine, mais l'essentiel, et davantage, est maintenu. Ainsi l'exigeait le retour aux sources. Elle nous semble justifiée cette note appréciative d'un critique d'alors : "Le paragraphe sur la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu (t. II, pp. 379-388) résume, dans le vocabulaire même de saint Thomas, de son maître Denys et d'Albert le Grand, la doctrine sur l'inaccessible transcendance de Dieu"<sup>91</sup>. Quant à la Vue générale qui clôt les trois fascicules, poursuit le même juge, "elle donne le sens spirituel d'une telle étude sur Dieu. A quoi bon cette technique conceptuelle, ce notionalisme? Et la mysticité n'est-elle pas beaucoup mieux en place, ou même la poésie, devant le mystère divin? Voici la réponse nuancée et sereine qu'inspire la délicate notion de l'analogisme entre l'agnosticisme et l'anthropomorphisme. L'élan religieux s'y satisfait, en même temps que la pensée".

91. M.C., Compte rendu sur Dieu, traduction de la Somme théologique de s. THOMAS D'AQUIN, t. II et t. III, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1926, dans Bulletin Thomiste, vol. II, 1927-29, no 337.

Traiter de la Création <sup>92</sup>, c'est encore aborder la question de Dieu, laquelle d'ailleurs occupe la théologie tout entière. Il s'agit de l'universelle causalité divine. On ne s'étonnera pas que notre auteur, après avoir guerroyé contre l'acceptation admise par le sens commun du mot être lorsqu'appliqué à Dieu, se dresse ici contre toute interprétation anthropomorphique du mot cause lorsqu'attribué à Dieu. Vue du côté de l'effet ou univers, "la création est une relation; ce n'est pas une chose en relation" <sup>93</sup>.

Nous reconnaissons cette doctrine sur un sujet particulièrement attrayant pour notre auteur <sup>94</sup>. C'est que

92. Dans la même série de "traduction et notes explicatives de la Somme théologique", La Création, qu. 44-49, implique maintes notions "où il y a lieu de se garder très particulièrement de vues superficielles immédiates, et d'un prétendu bon sens que les problèmes d'origine doivent mettre en déroute, plutôt que la vérité". (Ibid., 1927, p. 5).

93. Ibid. Appendice I, notes 44, 45 et 46, 49, 47.

94. cf. notre bibliographie: A.- Dix fois au moins, il a traité de la création, au cours de sa carrière.

"La création participe au mystère de Dieu, qui est, nous le savons, un mystère plein. Dieu est l'Inconnaissable nécessaire; la création n'est qu'une forme verbale de cette nécessité, et la connaissance que nous en avons, en dehors de son affirmation même, est donc toute négative. Le monde est, et le monde ne serait pas sans Dieu: telle en est l'expression authentique. C'est peu pour la pensée théorique, mais pratiquement, c'est tout" 95 .

De même que l'inconnaissabilité couvre pour nous l'Être de Dieu, ainsi l'inconnaissabilité nous dérobe sa causalité. Le même mystère - à certains égards plus enténébré - enveloppe à nos yeux /la relation entre/ l'existence du mal sous toutes ses formes et l'irré-

---

95. La Création, traduction de la Somme théologique de s. THOMAS D'AQUIN, Paris, Desclée, Editions de la Revue des Jeunes, 1927, Appendice II, p. 253.

prochable Providence <sup>96</sup> . Dès que, de notre point de vue,

96. Il y aurait une étude intéressante à entreprendre par rapport au problème du mal tel que réfléchi par notre auteur. Nous relevons ici quelques-uns des endroits où il s'en est exprimé. Saint Thomas d'Aquin, collection Les grands philosophes, Paris, Alcan, 2e édition 1912, t. I, pp. 61-66, pp. 312-324; Dieu, traduction française de la Somme théologique, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1925, t. I (qu. 1-11): note 49, Appendice II, p. 347; 1926, t. II, (qu. 12-17): notes 172 et 173; t. III, notes 28, 29, 30, 31, 48, 49, 45, 83, 84, 172, 173; La Création, Ia, (qu. 44-49), notes 158, 159, 161, 171, 174, 178, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 205, 206, 209, 210, 211, 214, 216, 217, 218, Appendice II, V: De la nature du mal et de ses causes, pp. 273-280; Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, pp. 132-134; La Philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. I, pp. 54-58 et pp. 279-290; et surtout Le problème du mal, l'histoire, t. I, Paris, Aubier, 1948; Le problème du mal, la solution, t. II, Paris, Aubier 1951. A propos du même sujet, nous devons citer la controverse qui a opposé le P. L. Bouyer (cf. notre bibliographie, B.) au P. Sertillanges. D'après le P. Geiger, o.p., les deux correspondants semblent avoir dialogué selon un langage différent, l'un traitant du mal sur le plan métaphysique - Sertillanges -, et l'autre s'en tenant surtout au niveau existentiel de l'expérience vécue, en chrétienté primitive. Le titre même des principaux articles concernés: Le problème du mal dans le christianisme antique P. L. BOUYER, dans Dieu vivant, no 6, 1946, pp. 17-42, Le problème du mal et la philosophie chrétienne, par A.-D. SERTILLANGES, dans Dieu vivant, cahier 8, 1947, pp. 131-137, fournit déjà un indice des points de vue respectifs. La Correspondance qui s'ensuit et un jugement sur le fait et sur la question de droit nous sont communiqués par le P. L.-B. GEIGER dans son compte-rendu excellent paru dans le Bulletin Thomiste, 1943-1946, no 1072, pp. 528-533. Ce dernier article du P. L.-B. GEIGER, au titre de: Le problème du mal et le christianisme (sous-titre: A propos d'une controverse entre le P. Bouyer et le P. Sertillanges) est reproduit dans son ouvrage: Philosophie et spiritualité, Paris, Les Editions du

96. Cerf, 1963, t. II, pp. 281-286 et aussi dans un ouvrage plus récent du même auteur: L'expérience humaine du mal, coll. Foi vivante, no 102, Les Editions du Cerf, 1969, pp. 202-209. "L'intelligence est formellement pouvoir de connaître, et non pouvoir d'action, fait remarquer le P. Geiger, il ne faut pas confondre les plans du vrai et du bien, de la connaissance et de l'amour". (cf. dernier opus cit., p. 207). D'autre part, le P. Geiger ajoute, citant Sertillanges (ibid., p. 204 de l'ouvrage de 1969): "Le défaut des solutions purement philosophiques, c'est qu'elles "partent toutes d'une considération du mal prise dans sa plus grande généralité. Et elles reviennent à dire que cette notion est aussi inséparable que celle de limite de l'existence d'un être fini. Mais ce n'est pas du tout le mal ressenti à ce plan d'abstraction et de généralité qui cause le scandale. Ce mal-là, nous le savons, durera toute l'éternité, et il n'a jamais empêché de dormir que quelques techniciens de la philosophie".

Dieu est au terme d'une relation entre l'univers - considéré dans son ensemble ou dans l'une de ses parties - et Lui, cette relation perdue dans le Transcendant demeure pour nous masquée de l'Incognito divin. Nous l'avons vu en parlant de La Providence, la contingence et la liberté 97 . Broyer du mystère, cela fait partie de la condition humaine 98 .

Nouvelle tentative d'exploration vers les confins de la divinité

97. cf. supra, chap. I, vers la fin.

98. cf. infra, chap. IV, vers la fin: la place du mystère dans la pensée humaine, selon Sertillanges. Citons ceci pour donner dès maintenant une idée de son attitude à ce sujet. Cf. Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition, 1912, p. 128: "Le mystère des catégories couvre celui de la relation qui en participe; le mystère de l'acte et de la puissance, qui combine en quelque façon l'être, couvre celui du devenir, qui en est un cas particulier. Le tout peut bien se préciser, mais non pas s'expliquer: car là est l'étoffe dont se fait la connaissance". Or nous sommes au niveau des prédicaments. A fortiori quand il s'agit de Dieu! Notons que le même texte sera reproduit dans la réédition de 1940, laquelle a donné pour titre au même grand ouvrage: La philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. I, p. 113.

"Le propre du génie est de nous faire paraître neuf ce qu'il nous recrée"<sup>99</sup>. Du sujet Dieu, dont il a déjà parlé tant de fois avec maîtrise, Sertillanges" a trouvé moyen de renouveler une fois de plus l'exposé par la vivacité brillante de son style et par la surprenante activité de son esprit toujours en éveil des besoins et des préoccupations actuels. ... Loin de fuir ou de voiler les difficultés, c'est à donner une vue saisissante de l'unité complexe, de la hauteur et de la profondeur de la pensée thomiste, que prétend le P. Sertillanges"<sup>100</sup>. Ainsi fut saluée la parution du nouvel ouvrage<sup>101</sup> dont

99. Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 5. Cette pensée que son auteur applique à saint Thomas nous paraît méritée par Sertillanges lui-même.
100. M.-D. ROLAND-GOSSELIN: C.R.: Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, dans R.S.P.T., vol. 17, 1929, p. 313.
101. Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris Bloud et Gay, 1928, 247 p. Nous renvoyons à notre bibliographie le lecteur intéressé à connaître quels sont les principaux participants au faisceau d'éloges que se mérita l'auteur à cette occasion. Au sujet de l'importance place que tient notre problème dans cet ouvrage, citons cette réflexion de E. CARTON DE WIART, C.R. de l'opus cit., dans Bulletin thomiste, VI, no 4, juillet 1929, p. 594: "La valeur du livre qui nous occupe, dit-il, semble être dans l'étude extraordinairement achevée de la notion de Dieu: cette étude se poursuit pendant plus de 100 pages (pp. 41-144) auxquelles les cent autres pages paraissent servir de cadre".

nous entreprenons l'examen.

Du point de vue qui nous occupe, nous doutons de pouvoir prouver, faute de compétence, la modeste opinion que voici. On dirait que le P. Sertillanges, sans varier sur l'essentiel des positions doctrinales qui lui sont chères, loin d'y avoir durci sa pensée, a réussi à nous en donner une expression plus pacifiée, plus apte à la communication humaine. Jadis, il brandissait son opinion, frappant d'estoc et de taille parfois, l'adversaire réel ou imaginaire <sup>102</sup>. Maintenant, avec la même certitude et virtuosité, mais exempte de cette vigueur outrancière, il nous sert la même vérité convaincante mais non blessante. On n'y sent plus la déception intellectuelle d'antan. Après avoir triomphé des objections dressées par lui-même comme à plaisir, il se plaît à rétablir la confiance dans l'entreprise de démontrer Dieu. Nous avons les moyens de savoir de science certaine qu'Il est. Du côté des choses: une multitude de points de départ concrets qui peuvent se réduire à ceci: l'indigence universelle du monde - y compris celle de l'homme -; du côté du penseur: sa faculté mentale et la rectitude de son fonctionnement, la validité de la démonstration a posteriori. Le texte suivant nous permet de souligner,

102. Cf par exemple, les divers écrits intitulés Agnosticisme ou anthropomorphisme, déjà maintes fois cités.

croyons-nous, sinon un progrès dans la pensée philosophique de notre auteur, du moins un symptôme de maturité au niveau de l'expression. Dieu est n'est plus seulement l'aride énoncé d'une proposition vraie au plan logique, c'est l'affirmation de la réalité du Suffisant et du Nécessaire. Sertillanges dit "réel" l'inconnaissable et innommable principe de tout.

"Sans Dieu, la vie et le monde ne s'achèvent point, ne se définissent point; ne présentant que du relatif et de l'insuffisant, sans raison ultime d'existence, ils pourraient être appelés un système de riens. Mais pour qu'ils nous deviennent pensables, il n'est pas nécessaire que Dieu, lui, puisse être pensé, défini. Au contraire, le problème de Dieu nous accule à ceci: comprendre la nécessité de l'Incompréhensible, connaître qu'il y a un Inconnaissable, définir le besoin de l'Indéfinissable" 103 .

On nous dira que telle est la doctrine connue, stable jusqu'ici, de Sertillanges. Cela est vrai, mais voici qu'il poursuit, quelques paragraphes plus loin; à

---

103. Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, pp. 48-49.

notre étonnement: 104

"En disant: Dieu est, nous affirmons simplement la réalité, sous quelque forme que ce soit, du suffisant et du nécessaire. En fait, nous disons réel l'inconnaissable et innommable principe sans lequel tout ce qui se connaît et se nomme ne s'explique plus" 105 .

M. Gardair, particulièrement, eût triomphé d'avoir gagné ce point! 106 Dieu, bien qu'inconnaissable en lui-même, est réel. Il en fut autrement jadis dans la pensée de notre auteur 107 et même cela semblera

104. Tant de fois, notre auteur a redit l'équivalent de ceci: (Dieu, traduction française de la Somme théologique, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1926, t. II, Appendice II, p. 383): "Dans cette proposition: Dieu est, le verbe être ne signifie point l'être réel; il n'est que le lien logique d'une proposition vraie, et on l'emploie dans un sens qui se retrouverait tout aussi authentique s'il s'agissait d'une chose sans existence réelle". C'est une pure copule.

105. Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 50.

106. D'après la Revue de Philosophie, t. 19 juillet-décembre 1911, pp. 610-614, Joseph Gardair, Marseillais, Commandeur de l'Ordre de S.-Grégoire-le-Grand, zouave pontifical, professeur de philosophie à la Sorbonne, père de douze enfants, est décédé le 13 octobre 1911, à l'âge de 65 ans.

107. cf. note 104; et aussi, à titre d'exemple autre, tiré de Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 1912, p. 142: "Ce qu'on entend poser quand on écrit: Dieu est, simplement la vérité d'une proposition; le mot être y est introduit uniquement comme copule, et l'on sait bien que, prés ainsi, le mot être n'a pas de contenu propre: la preuve, c'est qu'on l'emploie à propos de quoi que ce soit, même du néant, même de la privation".

oublié par lui plus tard <sup>108</sup> .

Attention cependant! Postulat rigoureusement nécessaire, Dieu n'est nullement qualifié par nous dans cette affirmation, autrement elle serait limitatrice. "Cette locution: Dieu est, n'est positive qu'à titre d'expression de l'insuffisance du monde et de la nécessité corrélatrice d'un ultime support; comme valeur de définition, au sens propre du mot, elle est entièrement négative" <sup>109</sup> . Nombreux sont les retours à l'espèce d'intuition négativiste de notre auteur quant à notre question. Mais leur contenu n'a rien de neuf pour nous. Remarquons que notre auteur n'a pas célébré que la transcendance de Dieu dans cette étude. Il a noté que Dieu étant immanent par son action et sa divine présence, "c'est sous ce dernier rapport qu'il est saisissable, en tant que nécessité de l'expérience même. Comme transcendant, nous le déclarons inaccessible et inconnaissable. Nous ne l'introduirons dans

108. cf. note 104; et aussi, à titre d'exemple autre, tiré de Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 1912, p. 142: "Ce qu'on entend poser quand on écrit: Dieu est, simplement la vérité d'une proposition: le mot être y est introduit uniquement comme copule, et l'on sait bien que, près ainsi, le mot être n'a pas de contenu propre: la preuve, c'est qu'on l'emploie à propos de quoi que ce soit, même du néant, même de la privation". La philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. I, p. 128.

109. Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, pp. 49-50.

aucun cadre idéologique,"<sup>110</sup> ni réel ni logique. Nous n'incluons Dieu dans rien. Il est le grand Séparé.

Au cours des pages nombreuses où Sertillanges médite la condition humaine de totale ignorance vis-à-vis du Principe de son être, il y a quand même moyen de détecter chez lui quelque éclair de connaissance au sujet de l'Inconnaissable. A partir d'une pensée de son illustre compatriote<sup>111</sup>, voici comment notre auteur assume et explicite une autre réflexion profonde dans ce sens. Nous croyons que ce texte suffirait, si besoin était, à disculper Sertillanges de l'accusation d'agnosticisme.

"La proposition de Pascal<sup>112</sup>, peut se retourner contre qui en abuse. L'appliquant au monde, on peut dire: s'il y a un monde, il est infiniment incompréhensible sans Dieu; or il y a un monde. Et l'on a le droit de se demander avec Jacques Rivière: "Est-ce qu'on peut dire qu'on ne comprend pas ce sans quoi tout le reste vous apparaît incompréhensible?" Sans doute on ne le comprend pas en lui-même; mais on le comprend comme postulat inévitable, qualifié comme tel,

110. Ibid., p. 50.

111. Blaise PASCAL.

112. Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 51: "S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, et nous ne pouvons connaître ni ce qu'il est, ni s'il est".

et l'on achève cette compréhension en déclarant qu'en l'autre sens on ne le comprend pas" <sup>113</sup> .

Il serait fastidieux pour le lecteur d'entendre les redites de ce qu'il sait déjà au sujet du négativisme cognitif de Sertillanges quant à l'Être de Dieu, quant à son action ou causalité, quant à la relation de l'univers à Lui ou création, <sup>114</sup> quant à la Providence. Sur tout cela, notre connaissance la plus consciente est une sublime ignorance: nous savons que nous ne savons pas et que nous ne pourrions jamais arriver à savoir. Les obstacles à une telle connaissance sont d'ordre ontologique: Ce qui empêche que nous arrivions à connaître Dieu, c'est ce qu'Il est et ce que nous sommes. D'où l'on voit que "Dieu, qui

113. Ibid., p. 51.

114. Ibid., p. 81: "Nous ne pouvons pas savoir ce que c'est que la création sans savoir ce que c'est que l'action de Dieu, qui est Dieu. Nous ne pouvons pas savoir ce que c'est que la création sans savoir ce que c'est qu'un commencement ou un non-commencement, ce que c'est que le temps et l'éternité; or l'éternité est un des attributs de Dieu, et la question de la valeur objective de ces attributs va donc faire retour. Etc." D'autre part, (ibid., pp. 81-87) la création n'est pas, activement, un intermédiaire entre Dieu et le monde; passivement, elle n'est pas un intermédiaire entre le néant et l'être, ni une succession, ni un passage du néant à l'être; elle n'est pas un événement arrivé à un moment donné, moment avant lequel Dieu seul existait. Le contraire, pris à la lettre, est plein d'absurdité.

est son être même, ne peut que demeurer complètement inconnu si ce n'est point par son être qu'il est connu" <sup>115</sup> .

"Avouons, que la pensée, en face de Dieu, se voit contrainte et se sent uniquement capable de tenter des bonds désespérés hors de ses propres formes" <sup>116</sup> . Mais "ignorer quelqu'un, n'est-ce pas encore le connaître?" <sup>117</sup> .

Sur cet éclair de connaissance sillonnant de nouveau notre nuit d'ignorance à l'égard de Dieu, nous terminerons notre périple à travers cette grande oeuvre <sup>118</sup> qui fut si différemment jugée par certains contemporains. Nous faisons allusion à une nouvelle accusation d'agnosticisme dont fut accablé Sertillanges.

Selon l'opinion de notre auteur, "la part nécessaire de l'agnosticisme, nous ne la faisons point" <sup>119</sup> . Et c'est pourquoi beaucoup d'intellectuels, spécialement, se tiennent loin de la vérité. Mais ils ne sont peut-être pas tout à fait hors d'elle. Il faut savoir leur concéder la part de territoire qu'ils habitent en commun avec nous, qui

<sup>115</sup>. cf. supra, note 1 du chapitre I.

<sup>116</sup>. Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, pp. 79-80.

<sup>117</sup>. Ibid., p. 115.

<sup>118</sup>. Il s'agit de: Les grandes thèses de la philosophie thomiste dont nous faisons en ce moment une brève analyse.

<sup>119</sup>. Ibid., p. 52.

nous unit, cette part de vérité fût-elle infime.

Nous avons parlé du concert de louange qui salua la parution des Grandes thèses de la philosophie thomiste. Il y eut cependant plusieurs notes discordantes <sup>120</sup>. Il nous faudrait dire un mot spécialement de la controverse Sertillanges-Romeyer-Boulangier qui s'amorça bientôt. "Les textes que le P. Romeyer incrimine surtout sont tirés de la traduction de la Somme éditée par la Revue des Jeunes (Dieu, tome II) et des Grandes thèses de la philosophie thomis-

120. Pendant que le P. M.-D. ROLAND-GOSSELIN proclame, dans R.S.P.T., t. 18, 1929, p. 313: "Le P. Sertillanges est assez sûr de pensée et assez maître de sa souple dialectique pour user de (ces) moyens bien propres à exciter l'esprit. Qui se laissera prendre au jeu, et sera capable de le suivre jusqu'au bout, ne le regrettera point, car c'est au coeur du thomisme le plus authentique qu'il sera conduit", voici ce qu'écrit le P. ROMEYER; dans Archives de Philosophie, vol. VI, cahier 4, pp. 254-258: "Si le P. Sertillanges s'avisait de tirer du semi-agnosticisme qui s'étale en plusieurs de ses pages sur notre connaissance de Dieu toutes ses conséquences logiques, il s'apercevrait sans doute avec un étonnement douloureux que, le pragmatisme bergsonien mis à part, sa doctrine en l'espèce rejoint bien plutôt que celle de saint Thomas celle de l'auteur du livre, qui en son temps fit trop de bruit et qui date, Dogme et Critique". A noter que ce dernier ouvrage d'Édouard LE ROY fut mis à l'Index. A noter aussi un autre point prétendu litigieux entre Sertillanges et saint Thomas, d'après Romeyer: une théorie sur notre connaissance de l'esprit humain, et donc de l'esprit en général, qui mutile de façon lamentable le donné de conscience. Tel est le point de départ de notre chapitre IV qui traitera de la question.

te", 121.

On sait le souci qu'a toujours eu Sertillanges de souligner le souverain respect de saint Thomas pour la transcendance et l'ineffabilité de Dieu. C'est à cause de cela justement que le P. Romeyer lui fait grief, comme d'autres <sup>122</sup> d'ailleurs, mais cette fois en fonction d'une

121. BOULANGER, A. -B., Le semi-agnosticisme du P. Sertillanges et le thomisme du R.P. Romeyer, dans Revue Thomiste, vol. 35, 1930, pp. 158-159. Cet article se poursuit jusqu'à page 189.

122. BALTHASAR, N. le fait entendre dans son C.R. des Grandes thèses..., paru dans Revue Néo-Scholastique de Philosophie, t. 32, 1930, p. 229-232: "Reste la question de l'analogie à propos de laquelle, après tant d'autres, le P. BOYER (dans Gregorianum) reproche au P. Sertillanges d'être infidèle à saint Thomas et d'exagérer. Un tel agnosticisme, pour être plus verbal que foncier, n'en est pas moins regrettable quand il se présente comme thomiste; il jette quelque suspicion sur la valeur de cette marche au transcendant par le moyen du transcendantal". D'après ce critique, Balthasar, s. Thomas a plus de confiance justifiée dans la raison humaine dans la conquête du divin. Autre son discordant: le P. DESCOQS, au compte-rendu qu'il fait des Grandes thèses de la philosophie thomiste, dans Archives de Philosophie, t. VI, 1928-1929, cahier 4, pp. 114-131, reproche à Sertillanges "l'agnosticisme de son analogie, agnosticisme qui, peut-être après tout dans la pensée de l'auteur, est plus verbal et plus superficiel que foncier". Et dans la même page 131, le P. Descogs s'exprime ainsi: "C'est dépasser la mesure et décréter l'impuissance totale de notre esprit d'une façon indue, qui ne fait pas à la participation sa part. Mêmes réserves sur le sens de: Dieu est (pp. 49-81 des Grandes thèses..), où le P. Sertillanges s'acharne à donner au mot est le sens de la copule: ce qui est parfaitement inintelligible. Le principe de la transcendance est essentiel, c'est entendu; et il constitue la clef de voûte de la métaphysique. Mais à la condition de ne pas mettre cette

"122"

122. transcendance si haut, qu'elle soit, pour nous, comme si elle n'existait pas, et de ne pas rendre ainsi la théorie de la participation absolument vaine et sans objet. ... On en est d'autant plus surpris, déclare Descoqs, qu'après les belles pages consacrées par le R.P. à magnifier l'intelligence (pp. 21, 22, 33, etc) l'on était en droit de s'attendre à toute autre chose".

Nous retrouverons, au chapitre traitant de l'analogie, un témoignage dans le même sens sous la plume du P. C. BOYER, S.J. dans le C.R. succinct qu'il fait des Grandes thèses..., paru dans Gregorianum, t. 10, 1929, p. 604: C'est bien la philosophie de l'Aquinate qu'on nous fait lire; mais on a ordonné, groupé, souligné selon la vision qu'on en avait. ...Par exemple, les imperfections de la connaissance par analogie sont grossies jusqu'à l'extrême limite, et peut-être au delà". A noter que l'accusation formelle d'agnosticisme est absente de ce compte rendu.

supposée fausse connaissance de l'esprit humain et de ses capacités. A vrai dire, quant au sujet qui nous occupe, le<sup>P</sup> Romeyer avait mal engagé la controverse:

"Le P. Sertillanges, écrivait-il, ose bien écrire et publier cette sentence définitive à son sens: "Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste". C'est la thèse de Maimonides combattue par saint Thomas. Le P. Sertillanges pourtant n'hésite pas à l'attribuer à Thomas"  
123 .

C'est dommage pour le P. Romeyer, mais le texte en question est bel et bien tel quel dans la Contra Gentiles 124 sous la plume de saint Thomas lui-même. Sous prétexte de prendre la défense de s. Thomas, Romeyer s'oppose à lui, et à Sertillanges. Aussitôt, il s'est trouvé un chevalier pour sauver les deux victimes d'une bévue ou d'une équivoque: saint Thomas et le P. Sertillanges 125 . Par la

123. ROMEYER, P. BLAISE, dans Archives de Philosophie, vol. VI, cahier 4, 1929, p. 254.

124. Cf. Contra Gentiles, L. I, chap. XXX in fine.

125. BOULANGER, A. -B., O.P., Le semi-agnosticisme du P. Sertillanges et le thomisme du R.P. Romeyer, dans Revue Thomiste, vol. 35, 1930, pp. 158-189.

mise en parallèle des textes respectifs de saint Thomas, de Sertillanges et de Romeyer, la réhabilitation des prétendus "suspects" fut facile, bien qu'accablante pour le P. Romeyer qui s'en plaignit <sup>126</sup>. Il faut avouer qu'une méthode de science positive a quelque chose de brutal, outre que "cette confrontation de textes se présentait de façon un peu matérielle, peut-être, bien qu'éclairante" <sup>127</sup>. Force fut au P. Romeyer de découvrir que le plus thomiste des deux - de Sertillanges ou de lui-même - n'était pas celui qu'il pensait <sup>128</sup>. "A la connaissance de Dieu par voie négative, Romeyer joint comme essentielle la connaissance par voie affirmative et absolue. ... Nous ignorons tout de ce qui constitue Dieu, à en croire le P. Sertillan-

126. Dans Archives de Philosophie, vol. VII, cahier 3, 1930, Supplément bibliographique no 3, pp. 12-15, le P. ROMEYER évoque de nouveau l'attitude négative du P. Sertillanges au sujet de notre connaissance de Dieu et l'"offensive amère" du P. Boulanger. A ce propos, d'après A.M. supervisant le compte-rendu de N. BALTHASAR paru dans Revue-néo-Scholastique de Philosophie, t. XXXII, 1930, pp. 230-232, relativement aux Grandes thèses... —critique de supervision contenue dans Bulletin thomiste, — t. III, 1933, no 856. "Le P. Romeyer savait, paraît-il, le texte littéralement traduit du latin de s. Thomas, et ce qu'il avait voulu reprocher au P. Sertillanges, c'est de l'entendre comme Maïmonide en un sens exclusif".
127. A.M. jugeant la critique de N. BALTHASAR, cf. note 126, dans le Bulletin Thomiste, t. III, 1933, no 856, p. 735, note (1)
128. cf. supra, note 126.

ges. Ainsi, saint Thomas, en théodicée, n'aurait admis comme valables vis-à-vis de Dieu que les termes négatifs et relatifs... Il n'aurait point affirmé, ni à plus forte raison établi, que l'on doit attribuer à Dieu des noms ayant valeur d'expression positive et absolue. ...Pourquoi n'avoir pas tenu compte de la distinction fondamentale si souvent répétée par s. Thomas à propos des "perfections sans défaut" (I C. Gent. chap. XXX) entre ce qui est affirmé de Dieu et notre manière imparfaite de l'affirmer? ...Si notre esprit parvient à attribuer à Dieu la perfection même d'exister, c'est qu'il a su la discerner, c'est qu'il a su y reconnaître une perfection pure et absolue, c'est qu'il a su s'élever à la notion transcendantale d'existence. ... Nous savons ce qu'est Dieu: Esprit personnel, intelligent, aimant..." <sup>129</sup> Et Romeyer dénonce dans la même page "l'agnosticisme partiel de la théodicée" de Sertillanges. Telles sont, groupées en un faisceau, les principales accusations du P. Romeyer <sup>130</sup> .

129. ROMEYER, BLAISE, S.J., dans Archives de Philosophie, vol. VI, cahier IV, pp. 254-257 passim.

130. cf. note précédente, ou encore BOULANGER, A.-B., O.P., P., Le semi-agnosticisme du P. Sertillanges et le thomisme du R.P. Romeyer, dans Revue Thomiste, vol. 35, 1930, pp. 158-189.

Dans ce chapitre d'ordre plutôt historique, il ne nous revient pas de porter un jugement sur l'opportunité de l'intervention "Romeyer"<sup>131</sup>. Nous voulions remplir la promesse faite dans notre Introduction: présenter la genèse et le développement de ce thème de l'inconnaissabilité divine dans la pensée du P. Sertillanges, y incluant l'évocation de cinq des plus remarquables controverses auxquelles a donné lieu cette propagation de la doctrine thomiste. Nous croyons avoir jusqu'à un certain point rendu justice, dans une telle étude, à cette dernière partie de notre projet. Quant au premier objet de notre promesse, à savoir l'évolution de la pensée philosophique du P. Sertillanges relativement à notre inconnaissance de Dieu, nous ne nous dirions satisfaite qu'après avoir fait le tour des oeuvres choisies pour paraître en A.- de notre bibliographie. Mais les textes recueillis des derniers ouvrages, sauf un, peut-être, ne présentant guère que des modifications verbales quant à la position de notre auteur, nous croyons avoir dessiné suffisamment la courbe de la pensée "Sertillanges" quant à notre problème.

Sauf un, peut-être, avons-nous insinué. Il s'agit

<sup>131</sup>. Nous renvoyons le lecteur qui serait intéressé à savoir un peu ce qu'on en a pensé, à l'article du P. BOULANGER, cf. note 130, et à A.M. dans Bulletin Thomiste, t. III, 1933, no 856. On pourra compléter ces vues sur la question litigieuse par celle de N. BALTHASAR (texte signalé supra en note 126) de même que par les autres comptes-rendus des Grandes thèses, cf. notre bibliographie, B.-

de l'ouvrage réédité <sup>132</sup> sous le titre: La philosophie de saint Thomas d'Aquin <sup>133</sup>. La confrontation des deux textes, identiques à environ 99%, nous a permis de découvrir une variation de pensée avouée ouvertement par notre auteur. Nous la croyons intéressante. Il s'agit du désir naturel de l'intelligence humaine de connaître Dieu <sup>134</sup>. Le texte des pages que nous venons de noter est bien le même dans les deux éditions. Sertillanges y redit autrement son doute, sinon la négation qu'il avait exprimée relativement à ce prétendu désir naturel d'après saint Thomas <sup>135</sup>. Mais voici qu'une note apporte un correctif notoire à la position première de notre auteur sur cette question. Celui-ci ne veut plus soussigner ce qu'il avait quelque peu "redressé" chez s. Thomas, à savoir que c'est, non pas en droit, mais sous le bénéfice du fait que le Maître avait tâché d'établir l'existence de ce désir naturel de voir Dieu, chez l'homme. Voici la rétractation d'un auteur qui ne sacrifie point la vérité/, mais sait capituler.

132. Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, coll. Les grands philosophes, 2e édition, 1912, t. II, pp. 304-309, à comparer avec:

133. La philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, pp. 243-247.

134. cf. Ia, qu. 12, a. 1, corp.; adhuc supra,/nos/ notes 67 et 68 de ce chapitre.

135. Voir le texte relatif à la note 68 de ce chapitre II.

ler en sa faveur.

"Nous fûmes jadis de leur avis. Nous croyons aujourd'hui qu'ils se trompent et qu'ils s'éloignent de la pensée de leur auteur. Saint Thomas écrit (III Contra Gentiles, c. LI): "Puisqu'il est impossible qu'un désir naturel soit vain, ce qui se produirait s'il n'était pas possible de parvenir à la connaissance de la divine substance, ce que tous les esprits désirent, on doit nécessairement affirmer comme possible que Dieu soit vu dans sa substance et par les intellects séparés et par nos âmes". Les termes paraissent ici - et ailleurs du reste - fort rigoureux. On constate que nous voulons tout, que notre esprit s'étant élevé à la connaissance de l'Esprit souverain quant à son existence, aspire, en raison de sa curiosité naturelle que rien n'arrête, à le voir aussi au-dedans, et on ajoute que ce dynamisme étant naturel, ne peut viser à l'impossible; car la nature est l'oeuvre du Dieu infiniment sage, et elle ne peut lancer ses êtres vers l'impossible, dût-elle requérir, pour réaliser certaines possibilités, le pouvoir souverain lui-même. Nous croyons que là est le vrai et il y a en saint Thomas d'autres indices" 136 .

136. La philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 247, note (X).

Au lecteur que la question intéresse, nous conseillons spécialement, parmi les autres ouvrages de notre auteur dont nous n'avons pu parler dans ce travail, l'article Sur la démonstrabilité de Dieu, paru dans la Revue Apologétique mars 1928. Il s'agit d'une étude des objections formulées par saint Thomas contre l'existence de Dieu: impossibilité de définir Dieu incomensurabilité de Dieu avec la créature. On voit comment saint Thomas réfute ces objections, ce qu'on pourrait appeler, dit Sertillanges, "l'agnosticisme du Docteur Angélique". (pp. 385-395). Nous recommandons aussi Raison et Foi, publié dans Etudes religieuses, no 115, 1925, sans parler des ouvrages mentionnés dans notre bibliographie, en A.- à partir de 40./ à 60./, dont le contenu redit ce que nous savons déjà, à peu de chose près, sauf ce que nous avons noté.

Le Père Sertillanges, sait modifier ses conceptions lorsqu'à ses yeux la vérité se dévoile.

Au total, chez notre auteur, sont maintenues les constantes suivantes: Dieu en lui-même est inconnaissable pour l'intelligence humaine: "Nous ne savons nullement, en rien, à aucun degré, ce que Dieu est" <sup>137</sup>. Aucun nom ou attribut, quel qu'il soit, y compris l'être ou l'existence, ne peut lui être appliqué sans que soit sous-entendu l'universel correctif thomiste: Nihil dicitur univoce de Deo et creaturis <sup>138</sup>. Toute la théodicée se réduit strictement à poser légitimement: Il est. Le reste n'est qu'élaboration discursive ne valant que pour la pensée <sup>139</sup>. Bref, "on ne sait pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste" <sup>140</sup>.

Quand on parle ainsi avec le P. Sertillanges, il ne faut pas perdre de vue que, selon sa pensée constante, cette relation justement nous permet de qualifier Dieu

137. Dieu, traduction française de la Somme théologique, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1926, t. II, Appendice II, p. 383. Saint Thomas avait dit (Somme théologique, Ia, qu. 12, a. 4 et 5: "Dieu tel qu'il est en soi dépasse immensément l'objet propre de toute intelligence créée ou créable et par suite toute connaissance naturelle si parfaite qu'elle soit." A noter que l'encyclique Humani generis (12 août 1950, PIE XII) l'a affirmé une fois de plus.

138. Somme théologique, Ia, qu. 13, a. 5, concl., etc..

139. "Toute la théodicée naturelle, dit saint Thomas qui le répète sans cesse, n'est qu'une réponse à la question: an Deus sit". cf. In Boet, De Trinitate, qu. I, a.2)

140. Contra Gentiles, L. I, chap. XXX in fine.

positivement. N'a-t-il pas écrit: "On ne peut sans blasphème refuser aucune des perfections (absolues) à Celui qui en est la Source. Seulement sa façon à lui de les posséder n'est pas celle des créatures" <sup>141</sup>. A notre humble avis, si l'on tient compte du total de l'oeuvre de Sertillanges, ni pour lui-même, ni pour saint Thomas, il n'est question de nous dénier le pouvoir de connaître positivement l'essence de Dieu, quoique la manière en soit souverainement déficiente; "la doctrine de l'analogie permet d'attribuer aux noms divins une valeur positive, bien qu'inadéquate" <sup>142</sup>.

Nous nous croyons tenue par les faits d'intégrer dans cette brève énumération de constantes, chez notre auteur, quant à notre question, cette défiance à l'égard de nos moyens rationnels, dans leur application à la connaissance de Dieu. Notre réflexion pour en déceler la cause s'est arrêtée à ce texte réédité sans modification à trente ans d'intervalle. Il répondrait tout au moins partiellement à notre interrogation, nous semble-t-il.

"Placés au milieu de courants divergents, en face d'immenses matériaux flottants, déçus au spectacle ou au souvenir de tant de systèmes

141. Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition 1912, t. I, p. 180; adhoc La philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. I, p. 165.

142. Le christianisme et les philosophies, t. II, p. 404.

renversés, de certitudes écroulées et de prétentions réduites, nous voyons notre confiance ébranlée et le scepticisme philosophique devenir notre tentation quotidienne. ... Bref, il faudrait une descente d'éternel dans la caducité de nos oeuvres" 143 .

Même si cela n'est pas tellement joyeux: cela est vrai. En fait, "qu'est-ce que nos pauvres exercices de pensée, en présence de l'Insondable? Nul ne dispose de l'Infini. La proie, la divine proie doit à la fin dévorer son chasseur" 144 .

143. Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition 1912 (la première édition était de 1910), t. II, p. 334. La philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, pp. 269-270.
144. Flammarion, 1931, p. 183, Saint Thomas d'Aquin, Coll. Les grands coeurs, p. 183.

C H A P I T R E I I I La NOTION D'ANALOGIE:  
 CLEF DE LA SOLUTION TRADITIONNELLE,  
 SELON L'INTERPRETATION DU PERE SERTILLANGES

Nous voudrions maintenant faire porter notre étude sur la question de l'analogie thomiste telle que le P.<sup>S</sup> l'a vue et appréciée. C'est, nous le savons, la notion-clef de la solution traditionnelle relativement à notre connaissance de Dieu.

Remarquons d'abord que, pour notre auteur, l'analogie, - cadre logique dans lequel s. Thomas a coutume de faire entrer toute sa doctrine concernant notre connaissance de Dieu, - se définit beaucoup moins comme une notion de ressemblance que comme une notion de différence. Sorte de conception moyenne entre l'univoque et l'équivoque, l'analogie tiendrait remarquablement plus de l'équivoque qu'il n'emprunterait à l'univoque.

Sa valeur de vérité semble se limiter au niveau de la pensée. L'analogie n'a aucune prétention d'exprimer le super-réel, bien qu'il le vise. Quant à ce qui concerne Dieu, les affirmations, les conclusions fondées sur l'analogie ne peuvent avoir de valeur ontologique. Elles ont tout au plus une valeur négative ou relative, une valeur "indicative", dirions-nous. Elles "pointent" vers Dieu. D'où cette méthode, telle qu'employée pour discourir sur Dieu, vaut surtout en ce sens qu'elle est comme une espèce

d'échappatoire qui nous permet, non pas de rejoindre le Super-Réel dont il s'agit, mais d'éviter à son sujet deux abîmes: l'agnosticisme et l'anthropomorphisme.

Telles sont les conclusions auxquelles nous a conduite notre réflexion sur les textes mêmes où s'exprime la pensée de notre auteur au sujet de l'analogie.

Comme il a insisté à outrance sur ce fait: "Nous ne connaissons pas Dieu et nous ne sommes pas équipés pour le connaître naturellement en la vie présente", ainsi le P. Sertillanges s'est-il appliqué à faire voir l'extrême indigence du procédé d'analogie, instrument thomiste d'infime rendement face au noumène Dieu.

Dès 1905, à l'occasion d'un débat célèbre (1), notre auteur avait fait sentir cette indigence de l'analogie lorsque dans sa réponse à M. Franon il écrivait:

"D'après s. Thomas, ce qui est signifié par les mots: bon, juste, sage, puissant, vivant, et tout aussi bien par le mot être, qui n'a à ce point de vue nul privilège, n'est pas attribuable à Dieu à la façon dont le mot signifie, mais d'une manière tout analogique. Est-il trop incorrect de traduire: "au point de vue absolu, tout ce que l'on peut dire de Dieu est faux?"(2)

- (1) Autour de la question: "Qu'est-ce qu'un dogme?" Enquête de M. Ed. LeRoy par l'organe de La Quinzaine, 16 avril 1905 et 1 juin 1905; cf. notre bibliographie.
- (2) "Qu'est-ce qu'un dogme?" Réponse de M. l'abbé SERTILLANGES à M. Franon, dans Revue du Clergé français, t. 44, 1905, pp. 97-98.

Reprenant la plume, notre auteur souligne, cette fois, l'indétermination où nous jette le concept d'analogie, appliqué à Dieu.

"Il est certain, même et surtout dans la philosophie thomiste, qui est celle de l'analogie, il est certain, dis-je, que lorsque nous disons: Dieu est personnel, nous ne savons pas, au vrai, ce que nous disons de lui. Ce que l'analogie, nous commande, c'est d'affirmer qu'il y a en Dieu "quelque chose" qui est à Dieu ce que la personnalité est à l'homme.

"Ce qui est connu et affirmé par la raison, c'est l'égalité de deux rapports; mais les termes de ce rapport, en ce qui concerne Dieu, demeurent dans l'ineffable". (3)

On peut déjà voir que, pour le P. Sertillanges, la richesse de la connaissance issue de l'emploi de l'analogie n'a guère de poids.

Ceci est non seulement posé à titre provisoire, mais fixé une fois pour toutes par notre auteur pour jusqu'à la fin de sa carrière. A ce moment-là, cependant, il n'avait pas livré par écrit la doctrine de l'analogie thomiste telle qu'il l'avait recueillie et recréée pour son compte. Dans le texte décisif en cette matière (4), après avoir posé la question: "Que signifie l'analogie affirmée par

3. "Qu'est-ce qu'un dogme?" 1ère réponse de M. SERTILLANGES à M. Dubois, dans Revue du Clergé français, t. 44, 1905, p. 317.

4. Agnosticisme, ou anthropomorphisme. Etude de philosophie thomiste, dans Revue de Philosophie, vol. VIII, février 1906, pp. 129-165. Ce texte a été revu et complété, puis publié sous le même titre, dans la collection "Science et Religion", Paris, Bloud et Cie, no 493, 1908, 63 p.

les grands scolastiques, entre les notions attribuées en commun à Dieu et à la créature?" il répond fermement:

"Analogie ne signifie pas "ressemblance" au sens français du terme, ce qui impliquerait philosophiquement, d'après la façon ordinaire de comprendre, qu'il y a, de nous à Dieu, participation à des concepts définis et communs. Les attributs divins ne correspondent point, du côté de Dieu, à des notions définies et distinctes, mais bien à un indéterminé de perfection, dont le caractère de source nous oblige à affirmer la plénitude". (5)

Que de gens, et même que de philosophes sont inconsciemment dans l'erreur à ce sujet! Il faut savoir que l'analogie est surtout une différence.

"Quand on dit par exemple: Il y a analogie entre l'intelligence divine et la nôtre, entre la bonté de Dieu et la bonté des créatures, on entend fort souvent le mot analogie dans le sens français courant, c'est-à-dire comme une ressemblance permettant l'application d'un même concept, et impliquant seulement une différence de degré ou de valeur. Or, rien n'est plus contraire à l'idée de fond de l'analogie thomiste." (6)

Bien que fidèle commentateur de s. Thomas, le P. Sertillanges se montre habile à présenter des définitions

(5) Agnosticisme, ou anthropomorphisme? dans Revue de Philosophie, vol. VIII, février 1906, p. 151; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Bloud et Cie, 1908, p. 44.

(6) Agnosticisme, ou anthropomorphisme? dans Revue de Philosophie, vol. VIII, février 1906 p. 150; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, "Science et Religion, no 493, 1908, pp. 37-38.

neuves autant qu'éclairantes.

"En regardant fixement ces deux propositions antithétiques: nous connaissons, nous ne connaissons pas Dieu; en les unissant à leur pourquoi, la synthèse s'établit d'elle-même. La doctrine de l'analogie est la forme que cette synthèse revêt dans la théodicée de saint Thomas." (7)

Autant dire que l'analogie nous permet d'avouer: nous connaissons que nous ne connaissons pas Dieu. Telle est la synthèse en effet.

C'est que l'analogie est une espèce de l'équivoque, bien qu'il ne s'agisse pas ici de l'équivoque pure. Par deux fois/ (8) notre auteur a essayé d'en convaincre M. Joseph Gardair qui, de son côté, tâchait de maintenir une certaine ressemblance - même directe - entre la créature et Dieu. Peine perdue! On peut se demander si notre philosophe n'est pas allé un peu au delà de sa pensée lorsqu'il répondit:

"Il faut pourtant comprendre que l'analogie, en raison de laquelle le mot être peut s'appliquer à Dieu et à la créature, est une espèce de l'équivoque. DIRE D'UNE CHOSE QU'ELLE EST TELLE PAR ANALOGIE, c'est dire QU'ELLE NE L'EST POINT,

(7) Agnosticisme ou anthropomorphisme, 1ère réponse à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, août 1906, p. 160.

(8) Ibid., p. 174 ; La connaissance de Dieu, 2e réponse à M. Gardair dans Revue de Philosophie, déc. 1906, p. 616.

mais qu'il y a des raisons pour qu'on la dise telle. La vérité de la proposition repose ici sur les raisons d'attribution impliquées dans l'analogie, elle les connote et n'a au fond pas d'autre rôle."... (9)

D'où vient à notre auteur cette insistance à intégrer l'analogie dans l'équivoque, et ainsi à souligner sa limite? Saint Thomas dit pourtant: "Dans le jeu logique des attributions, l'équivoque (même) se ramène à l'univoque." (10)

Nous pourrions opiner comme motifs, par ordre croissant: ses sources sûres, son impeccable logique, mais surtout son sens aigu de la transcendance de Dieu.

Dans la tradition scolastique, depuis le moyen âge, est-ce qu'on en avait tenu compte vraiment? Est-ce qu'on s'y était même arrêté? Si longtemps on avait cru, semblait-il, avoir une sorte de mainmise sur Dieu comme objet de connaissance, écrivant à son sujet de savants traités philosophiques où l'analogie était employée sans doute, mais telle une clef donnant comme de plain-pied accès au mystère. C'est une pareille attitude qui, justement,

(9) Agnosticisme ou anthropomorphisme, 1ère réponse à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, août 1906, p. 174.

(10) Ia, qu. 13, a. 5, ad 1m.

"donne lieu aux adversaires de se moquer de notre foi." (11)

Toujours est-il que le P. Sertillanges a remis plus d'une fois, cartes sur table, les origines de l'analogie.

"L'équivoque est définie dans l'Organon comme un genre contenant des espèces. L'équivoque pure en est une, et dans son cas, l'attribution se fait, à propos de chaque sujet, sans nul égard à l'autre et à sa nature. De toute manière il y a une certaine équivoque à parler de Dieu en empruntant des noms aux créatures. Et, cependant, il n'y a point équivoque pure : non omnino aequivoce dicitur." (12)

En un autre traité, il remarque:

"L'équivoque relative sera mieux appelée une analogie." (13)

Revenant aux "sources", il insiste:

"Pour Aristote, dans l'Organon, l'analogie, en faveur duquel va conclure s. Thomas, est une espèce de l'équivoque; mais ce n'est pas une pure équivoque." (14)

(11) S. THOMAS D'AQUIN, Ia, qu. 46, a. 2, corp. -

(12) Agnosticisme, ou anthropomorphisme? dans Revue de Philosophie, février 1906, p. 155; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, "Science et Religion", no 493, 1908, p. 46; S. Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e éd. 1912, t. I, p. 184; La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. I, p. 169.

(13) Somme théologique, Dieu, t. II, trad. française, R.J., Appendice I note 36, p. 332.

(14) Ibid., Appendice I, note 39, p. 333. Parlant de "la science de Dieu qui mesure l'infini quantitatif lui-même, bien qu'il n'ait pas de mesure", notre auteur poursuit: "Seulement, le mot mesure ne serait pas pris alors au sens propre, tel qu'il est employé dans le langage humain; il y aurait là une certaine équivoque, ou, selon le terme consacré, une analogie," (Ibid., note 120, p. 356).

Son souci des exigences de la logique, peut-être, l'a stimulé à poursuivre cette recherche, à clarifier ce point. Toutefois, nous ne croyons pas que ce fût là sa préoccupation majeure.

"Il ne peut pas y avoir d'intermédiaire spécifique entre l'univoque et l'équivoque, attendu que l'un s'oppose à l'autre comme l'affirmation et la négation." (15)

D'où l'analogie serait une notion hybride qui recèlerait congénitalement de l'équivoque. Notre auteur met de l'ordre dans ces notions.

"Sont univoques les mots qui s'appliquent à des choses différentes en conservant un même sens, répondant à une même notion de l'esprit. Sont équivoques, absolument ou relativement, tous ceux qui n'obéissent pas à cette exacte condition. Mais dans la seconde série, on doit distinguer soigneusement deux cas. L'équivoque relative sera mieux appelée une analogie." (16)

Mais qu'en est-il de cette équivoque relative nommée analogie? Dans l'attribution des noms divins ou de quelque perfection que ce soit, c'est d'abord la négation

(15) La connaissance de Dieu, 2e réponse à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, déc. 1906, p. 616.

(16) Somme théologique, Dieu, t. II, trad. française, Paris, R.J., 1926 Appendice I, note 36, p. 332.

d'un concept commun, bien qu'il n'y ait pas diversité de concepts à proprement parler, ce qui serait le cas de l'équivoque pure.

"Il y a d'un côté un concept, par exemple celui de sagesse; de l'autre, l'absence de concept défini, les noms appliqués à Dieu signifiant "infinite", c'est-à-dire indéterminément sans que nul concept puisse prétendre enfermer le significat et l'exprimer en lui-même. Il y a donc une équivoque spéciale que le cas de Dieu seul peut nous présenter, lui seul prêtant matière à des notions et à des paroles qui mettent en cause le transcendant." (17)

Cet exemple est clair. Le concept de sagesse représente cette vertu intellectuelle: la connaissance des choses par leurs causes. On l'attribue à telle ou telle personne reconnue "sage", à titre de "perfection spéciale" de "qualité". Lorsqu'on veut l'appliquer à Dieu, il se trouve que, Dieu étant infiniment simple, n'ayant pas de "perfections", mais étant "Perfection infinie", la sagesse de Dieu, c'est Dieu. De même sa justice, c'est Dieu. D'où l'on voit que le mot "sagesse", dans ce cas, signifie "indéterminément" en effet.

"Donc, plus d'attribut réellement commun, plus de notion que l'un et l'autre sujet, créé et divin,

(17) Agnosticisme, ou anthropomorphisme? dans Revue de Philosophie, février 1906, p. 154; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 46.

participe." (18)

Voilà pour ce qui tient de l'équivoque dans l'analogie, et qui fait de celle-ci, au point de départ, une notion négative. Mais cette dernière notion, l'analogie, n'emprunte-t-elle pas aussi à l'univoque?

Ici, il faut prendre garde, il faut distinguer. L'analogie, qui signifie en général "ressemblance" (19), ne s'assimile pas à n'importe quelle ressemblance. Il en est de directes, - père, fils, - "il en est d'indirectes, fondées seulement sur la similitude de deux rapports, comme si l'on dit d'un capitaine qu'il est roi à bord, pour exprimer que le capitaine est au navire ce que le roi est au royaume." (20) Dans le premier cas, inutile d'insister: il n'y a aucune analogie entre Dieu et les créatures. Un rapport aussi étroit, "une telle participation à une notion réellement et directement commune, c'est ce qui paraît à s. Thomas non seulement tout à fait erroné, mais "ridicule."<sup>2/</sup>

(18) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 71.

(19) Cette concession tardive de notre auteur apparaît dans Les grandes thèses..., 1928, p. 70: "Analogie signifie en général, ressemblance. Mais..."

(20) Ibid., p. 71.

Il resterait donc que l'analogie reviendrait à une (21) ressemblance indirecte, qu'elle se confondrait avec une similitude de rapports. Ici encore, il faut distinguer.

A bannir tout rapport réel de Dieu à nous:

"A proprement parler, il n'y a de Dieu à nous NUL rapport; Dieu est sans relation, car toute relation crée une dépendance. Mais NOUS avons rapport à Dieu comme à notre source." (22)

Il existe donc un rapport réel de nous à Dieu.

Attention cependant:

"Il ne s'ensuit pas qu'il y ait de nous à Dieu, ni par conséquent, des mots humains aux réalités divines, une proportion directe, par manière de participation à des notions communes: on a montré qu'il n'en est rien, et que même l'existence, et à plus forte raison la personnalité, la bonté, l'intelligence, etc., n'expriment pas, en Dieu, quelque chose qu'il aurait de réellement commun avec nous." (23)

Donc, à bannir aussi toute proportion directe de nous à Dieu, eussions-nous accordé à Dieu un degré infini

- (21) Ibid., p. 71, avec citation du De Veritate, qu. 2, a. 1; Agnosticisme, ou anthropomorphisme? dans Revue de Philosophie, février 1906, p. 143; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Gay, 1908, p. 23.
- (22) Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française Paris, R.J., 1926, Appendice II, p. 386.
- (23) Ibid., p. 386.

d'excellence quant à la perfection à lui attribuée. Ce premier mode d'analogie, qui requiert un rapport direct et déterminé entre les choses qui sont dites analogiques est à rejeter:

"Il est impossible qu'il y ait analogie de cette façon entre les attributs communs à Dieu et à la créature; car nulle créature n'est avec Dieu dans un rapport tel que ce rapport puisse servir à déterminer la perfection de Dieu." (24)

En nommant Dieu "Celui qui est", même si nous touchons en Lui l'attribut tout premier parmi ceux qui nous le révèlent,

"nous ne devons pas entendre que le mot être, en sa nature créée, convienne proprement au Premier Principe et constitue sa définition. C'est cette croyance qui sert de fond à l'anthropomorphisme." (25)

Sur ce point particulier, notre auteur a eu maille

(24) Ibid., p. 387; voir aussi: Agnosticisme, ou anthropomorphisme, dans Revue de philosophie, février 1906, p. 159; Agnosticisme ou anthropomorphisme, 1ère réponse à M. Gardair, août 1906, dans Revue de Philosophie, p. 175; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Bloud et Cie, 1908, p. 51.

(25) Agnosticisme ou ..., 1ère réponse à M. Gardair, août 1906, dans Revue de Philosophie, p. 161.

à tenir avec M. Gardair (26). En dépit des étonnements et même des critiques provoqués par cette position, notre auteur n'y a rien changé. (27)

Le premier mode d'analogie étant éliminé pour signifier l'attribution à Dieu de nos meilleurs noms de créature, il restera le second. En quoi consiste-t-il? Alors que le premier genre de convenance est une convenance de rapport direct, le second est une convenance de rapport indirect ou de proportionnalité. En ce qui concerne nos attributions à Dieu, c'est de celui-ci qu'il s'agit. Pourquoi?

"Dans le second mode d'analogie, puisqu'il n'est pas requis qu'il y ait un rapport

- (26) "Il n'est pas vrai qu'il y ait entre quelque chose de Dieu et quelque chose de nous une proportion directe, une participation commune, de plano, à une notion quelconque, et non pas même à celle de l'existence." (Agnosticisme, ou anthropomorphisme, dans Revue de Philosophie, février 1906, p. 159; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 52. M.J. GARDAIR: L'Être divin, dans Revue de Philosophie, juin 1906, p. 606: En résumé, on peut dire, non seulement qu'il y a une telle proportionnalité entre l'homme et Dieu, mais qu'il y a même un certain rapport, une certaine proportion directe de l'un à l'autre."
- (27) "Entre Dieu et la créature, il n'y a rien de commun, pas même l'être. Dans la technique thomiste, il n'est pas question de justifier les noms divins par une analogie de ressemblance directe entre Dieu et la créature, en ce sens qu'il y aurait quelque chose de réellement commun à l'un et à l'autre. On veut noter seulement une proportion, un rapport." cf. Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 2e édition, 1941, 1926, t. I, p. 272.

direct et déterminé entre les choses qui par analogie participent à une notion commune, rien n'empêche que selon ce mode, certains noms soient dits à la fois de Dieu et de la créature." (28)

Il faut tirer au clair en quoi consiste ce dernier mode d'analogie puisque c'est lui qui touche précisément notre problème.

"Dans le second cas, l'analogie est fondée, non plus sur une similitude immédiate, de chose à chose; mais sur une similitude de proportions relatives à ces choses. Nous ne dirons pas qu'il y ait, de la créature à Dieu, un rapport déterminé quelconque et des formes d'existence réellement communes; mais il y a une similitude de rapport de Dieu à Dieu d'une part, de la créature à la créature d'autre part. Dieu est à Dieu, envisagé dans la plénitude de son être et de sa perfection, ce que l'homme est à l'intelligence de l'homme, à sa bonté, etc.." (29).

Voilà! C'est que le mot proportion a été enlevé à sa signification définie pour signifier une relation "quelconque"; il a même été enlevé à la signification qui résulte de la similitude de deux rapports. Si nous comprenons bien,

- (28) Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, Paris, R.J., Appendice II, p. 387, avec citation du De Veritate, qu. 2, a. 11; Agnosticisme, ou anthropomorphisme, in Revue de Philosophie, fév. 1906, p. 159; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Science et Religion, no 493, Bloud et Cie, 1908, p. 51.
- (29) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 72.

il s'agit, dans cette propotion de proportions, d'une sorte d'égalité où est sauvegardée la plus stricte indépendance de chaque rapport. Qu'on en juge par le schéma suivant (30) :

$$\frac{H}{I} = \frac{\infty}{\infty} , \text{ que nous éclaircirons à l'instant. D'ailleurs,}$$

le P. Sertillanges le dit expressément:

"il est admis par convention de langage, et en raison de nécessités pratiques très fondées, qu'on appellera proportion ou ressemblance de Dieu à nous, CE QUI N'EST au vrai NI PROPOR-TION NI RESSEMBLANCE; Mais bien la proportion de deux proportions et la ressemblance de deux ressemblances." (31)

Notre auteur n'a pas besoin de nous le dire: "On constate qu'un tel rapport ne définit rien." (32) Tel est le cas étrange de la proportionnalité divine qui n'est pas, comme nous l'avons fait voir, une proportion, mais une proportion de proportions. Et encore! il faut s'entendre. On veut une explication?

(30) Agnosticisme, ou anthropomorphisme, dans Revue de philosophie, février 1906, p. 160; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 53.

(31) Ibid., 1906, p. 160; Ibid. 1908, p. 53.

(32) Ibid., 1906, p. 161; Ibid. 1908, p. 54; Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, Paris, Revue des Jeunes, 1926, Appendice II, p. 388.

"Dieu est proprement un infini; tout ce qui est en Dieu est Dieu, et par conséquent infini de même, de sorte que l'homme, par exemple, étant représenté par H, et son intelligence par I, l'égalité de proportions dont nous parlons s'écrirait:  $\frac{H}{I} = \frac{\infty}{\infty}$ , ce qui manifeste de la façon la plus éclatante la vérité de cette proposition que la valeur de définition de TOUT ce que nous pouvons dire de Dieu est NULLE." (33)

"Le fini et l'infini ne peuvent être mis en proportion; mais ils peuvent être mis en porportionnalité; car de même que l'infini égale l'infini, ainsi le fini égale le fini, et c'est ainsi qu'il faut entendre la similitude entre Dieu et la création, à savoir que Dieu est dans le même rapport avec ce qui le concerne que la créature avec ce qui lui est propre. Alors, à quoi se réduit la ressemblance directe? A rien. A quoi se réduit la ressemblance tout court? Simplement à une participation, c'est-à-dire à une relation d'émané à émanant. Mais celui-ci restant dans l'ineffable." (34)

A remarquer, en passant, la mince appréciation que fait notre auteur de la participation: "simplement une relation d'émané à émanant", se borne-t-il à dire.

Puisque c'est la méthode de l'analogie qui nous per-

(33) Agnosticisme, ou anthropomorphisme, dans Revue de Philosophie, février 1906, p. 160; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, pp. 52-53.

(34) Agnosticisme ou anthropomorphisme, 1ère réponse à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, août 1906, pp. 175-176; Agnosticisme, ou anthropomorphisme, dans Revue de Philosophie, février 1906, p. 161; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, pp. 54-55.

met de discourir sur Dieu, bien que d'une façon boiteuse, méthode qui repose elle-même sur le rapport de dérivé à source, voyons ce qu'elle est apte à nous faire connaître à son sujet.

Tout d'abord, nous l'avons entendu tantôt, la valeur de définition de tout ce que nous pouvons dire de Dieu est nulle. Notre auteur se plaît à le répéter, dévastant toute illusion à ce sujet. "On voit assez que ce rapport ne définit rien," (35) dit-il. Nous (en) sommes d'accord. "Position toute négative au point de vue d'une définition véritable, et qui ne nous apprend rien sur Dieu considéré en lui-même." (36) A noter que

"Même le mot être n'a pas de valeur définissante quelconque. Il ne reste plus dans notre intellect que ceci: il est, et rien de plus." (37)

Et cette façon de voir est du meilleur thomisme:

"Il (s. Thomas) sacrifie nettement toute valeur de définition pour les formules où le divin s'exprime." (38)

(35) Agnosticisme ou ..., février 1906, p. 146, p. 160; Agnosticisme ou ..., 1908, p. 32, p. 53.

(36) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 73.

(37) Agnosticisme ou anthropomorphisme, 1ère rép. à suite) M. Gardair, dans Revue de Philosophie, août 1906, p. 163.

(38) Agnosticisme, ou anthropomorphisme, dans Revue de Philos., février 1906, p. 162; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 57.

Pourquoi cette inaptitude absolue de l'analogie à exprimer une définition, même descriptive, ou même partielle?

C'est que "l'analogie, étant tout indirecte, n'apporte aucun élément de définition, PARCE QUE l'univocité est partout absente." (39)

D'où l'on voit que, pour le P. Sertillanges, l'analogie thomiste emprunte fort peu à l'univoque...

On se demande alors: l'analogie thomiste est-elle simplement une sorte de "jeu littéraire"? Tous les termes appliqués à Dieu ne le seraient-ils que par métaphore, puisqu'on nie qu'ils expriment sa réalité?

Non! répond notre auteur. S'il fallait opter pour cette interprétation, on verserait dans le symbolisme, voisin de l'agnosticisme pur. Et l'analogie, nous l'avons insinué au début, vaut justement comme moyen de nous sauver de cet abîme. La doctrine de l'analogie n'organise pas un système de métaphores, mais de vérités. Et nous allons dire comment. Pour le symbolisme, Dieu est inexprimable de toute façon; ce qu'on en dit n'est pas vérité, mais invention utile, propos tout subjectif qu'on se tient à soi-même, mais sans aucun fondement objectif. Les attributs de Dieu n'ont pour la pensée philosophique aucun prix. "L'Inconnaissable" est le

(39) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, t. I, p. 272.

le seul nom divin.

Il n'en est pas ainsi de l'analogie dont s. Thomas sactionne les formules en leur donnant pour rôle de noter un rapport: celui de toutes choses à leur source, et de signifier ce rapport sous toutes les formes où notre esprit se le représente à partir des êtres émanés de lui. A noter que ce rapport, vu du côté des créatures, est très réel, bien qu'il ne soit pas corrélatif. L'analogie se fonde "sur la relation de dépendance qui rattache le relatif au transcendant, et permet donc de qualifier d'une certaine façon l'un par l'autre." (40) Les termes employés pour qualifier Dieu ne sont donc pas/<sup>tous</sup>/métaphoriques, et une telle analogie est légitime.

Mais Dieu est simple. Chez lui s'identifie ce que nous dénommons ses différentes perfections. Le découper par nos attributions successives, n'est-ce pas ou accroître notre propre confusion relativement à ce qu'Il est, ou inconsciemment répéter dans un vain babillage, des termes différents qui sont au fond "synonymes"?

"Il n'est pas vrai que les termes employés pour qualifier Dieu soient des termes synonymes, précisément parce que ce ne sont pas, en soi, des qualifications divines, mais des notions et des

(40) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 1912 (2e éd.), t. I, p. 188. La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. I, p. 172.

locutions humaines. Ces termes répondent, directement, à nos propres conceptions, et ils se diversifient donc avec elles. Ne répondant à la réalité divine qu'indirectement, ils ne sont pas affectés par son unité; ils demeurent donc distincts dans leur signification, ce qui est le contraire du synonyme." (41)

Ainsi, même si ces mots signifient, finalement, une chose unique, qui est la simplicité divine, il reste qu'immédiatement et directement, ils signifient une notion humaine, une conception partielle et imparfaite de l'esprit. Et du coup se trouve justifié tout le discours déductif de la théologie.

On a beau dire: un tel discours, - tout comme le rapport analogique, - se définit rien, ce devrait être maintenant chose admise qu'on ne saurait d'aucune façon définir Dieu, fût-ce partiellement. Aussi, par l'analogie, "ne veut-on pas définir Dieu, mais le penser en fonction de la créature, qui en émane, et qui exige ce mystère pour avoir un sens et pour subsister." (42) Soulignons au plus vite cette valeur positive concédée par notre auteur.

L'emploi de l'analogie ne devrait-il pas nous permettre d'accéder à d'autres valeurs positives?

(41) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 75.

(42) Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, Appendice II, p. 388.

"Dieu est à lui seul, dans son indistinction, tout ce que prétendent signifier à part tous ces termes. Ainsi distingués, ces termes ne se rapportent qu'à l'homme; mais Dieu est riche d'une richesse qui en les débordant les absorbe, et en s'appelant Dieu, il fait la même chose que l'homme en s'appliquant tous ces noms.

Pour faire court, on dira, sans se faire illusion sur la portée de ces mots, mais, parce que, hommes, il faut bien s'exprimer en hommes: Dieu est intelligent, bon, puissant, etc.. Ces locutions sont boiteuses; elles sont même équivoques, puisqu'elles ne signifient pas, appliquées à Dieu, comme elles le font appliquées à l'homme; mais elles ne sont pas purement équivoques; il y a la une vérité quand même, une vérité "telle quelle", facile à contredire si l'on modifie le point de vue, nécessaire à maintenir si on le conserve." (43)

Il faut tout de même que les noms attribués à Dieu en vertu d'une analogie telle quelle expriment en effet une certaine vérité, sans quoi nos affirmations les plus laudatives sur Dieu seraient de nature à l'offenser, parce qu'alors opposées à la vérité.

"En raison de cette ambiguïté véritable des noms divins, on dira que ces noms ne sont vrais, que les attributs prêtés à Dieu ne sont authentiques, qu'à condition de bénéficier d'un perpétuel sous-entendu. De plano, et si on entend les faire signifier selon le mode humain, ils ne le sont point: ils sont incompetents; ils sont faux; ils sont blasphematoires; ils sont ridicules." (44)

Après une critique aussi destructive, faut-il s'étonner de ce qu'un juge de cet ouvrage ait écrit: "Les

(43) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Houd et Gay, 1928, pp. 72-73

(44) Ibid., pp. 73-74.

imperfections de la connaissance par analogie y sont grossières jusqu'à l'extrême limite et peut-être au delà." (45)?

En consultant l'un des derniers grands ouvrages du P. Sertillanges (46), il nous est possible d'ajouter un trait à la description de l'analogie thomiste. Notre auteur/autre/ dénonce chez Duns Scot l'emploi abusif de l'analogie "décorée du nom d'analogie de ressemblance intrinsèque."

"Mais là où il y a analogie au sens thomiste," écrit-il, "il n'y a précisément PAS de ressemblance intrinsèque. Entre un BON prince et un BON fusil, il y a analogie; il n'y a pas de ressemblance intrinsèque, et il en sera de même - c'est le cas le plus important - entre Dieu et la créature." (47)

Si l'analogie ne nous éclaire pas sur Dieu, même partiellement, si elle ne nous éclaire pas Dieu - "Un éclairage de Dieu est une absurdité blasphématoire," -(48), à quel bon l'analogie?

Elle peut nous rendre service quand même, répond notre auteur. Voyons ce qu'il en est de l'utilité de l'analogie.

"Sur ce point capital, l'hétérogénéité relative reconnue dans l'être permet à saint Thomas de

(45) C. BOYER, S.J., C.R.: Les grandes thèses..., dans Gregorianum, t. 10, 1929, p. 604.

(46) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, 2 vol.

(47) Ibid., p. 366, t. I.

(48) Somme théologique, Dieu, t. II, trad. fr., Paris, R.J., 1926, Appendice II, p. 377.

spéculer sur Dieu en évitant toute trace d'anthropomorphisme." (49)

Autrement, c'est le mystère de Dieu qui en souffre. C'est sa transcendance qui est mise en oubli. Tandis qu'une juste notion de l'analogie peut nous permettre d'éviter l'écueil de l'anthropomorphisme. A cause de nos points de vue étroits, nous avons tendance

"à ne voir devant nous, quand il s'agit de l'Infini créateur, recteur et rémunérateur, que le Dieu des bonnes gens du chansonnier ou le Dieu de vitrail des bigotes." (50)

On sait que "le point de vue anthropomorphique, en ce qui concerne Dieu, consisterait à s'arrêter et à dire: L'homme est semblable à Dieu et par conséquent les notions applicables à l'homme sont applicables à Dieu avec une différence de degré, dût-on porter ce degré à la limite sans consentir toutefois à changer de genre." (51)

D'autre part, l'analogie nous fait également éviter l'agnosticisme dont voici une définition descriptive donnée par notre auteur.

"L'agnosticisme consiste à dire: Puisque Dieu est au-dessus des genres et des espèces; puisqu'il est au-dessus de l'existence dont les genres et les espèces se partagent la notion, et puisque, par

(49) Le christianisme et les philosophies, ...t. I, p. 366.

(50) Le problème du mal - La solution, Paris, Aubier, 1951, page 55.

(51) Agnosticisme, ou anthropomorphisme, dans Revue de Philosophie, février 1906, pp. 139-140; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 19.

ailleurs, nous ne connaissons rien que d'existant et ne définissons que par genres et espèces, Dieu nous est donc pleinement inaccessible. Il est l'Inconnaissable nécessaire; notre meilleure façon de l'honorer, la seule qui lui convienne, c'est le silence. Nos paroles dites de lui non seulement sont insuffisantes, non seulement impliquent un mode déficient qui les rend fausses si l'on connote ce mode; mais elles sont fausses de toute manière, ou pour mieux dire elles ne signifient RIEN et ne fournissent sur Dieu AUCUNE INDICATION UTILE." (52)

Voilà longtemps que le P. Sertillanges est d'accord avec l'agnosticisme et le symbolisme pour déclarer que les notions employées par nous pour exprimer Dieu ne le définissent point; mais, ces docteurs ont ceci de faux qu'elles "ne se rendent pas compte de ce que comporte pourtant de parfaitement positif, quoique non défini, cette simple affirmation qu'ils admettent avec nous: Dieu est "source".

Si Dieu est source, comment ne posséderait-il pas, sous une forme quelconque (secundum aliqualem analogiam), ce que les ruisseaux contiennent? Or, cela suffit, on a pu l'entrevoir, pour rétablir, de conclusion en conclusion, toute la théodicée naturelle." (53)

Ce texte est à retenir: la théodicée naturelle est légitime. Evidemment, cela n'implique pas qu'elle soit "valable" ontologiquement.

(52) Ibid., 1906, pp. 148-149; ibid., 1908, p. 35.

(53) Ibid., 1906, pp. 149-150; ibid., 1908, pp. 36-37.

Notre auteur nous suggère un autre motif d'utilité de l'emploi de l'analogie.

"Qui oserait dire qu'il y a inutilité à exprimer Dieu sous toutes les formes de la vie, alors que cette expression est le point de départ, la condition du contact vivifiant entre notre âme et la Vie suprême!" (54)

Il y a encore ceci que l'analogie corrige d'une certaine façon l'imperfection de tous nos termes appliqués à Dieu et sauve la contradiction apparente de toutes nos affirmations à son sujet.

"Les noms qu'on donne à Dieu, les qualifications qu'on lui prête ne sont pas erronées, et elles ne peuvent pas l'être, sans quoi, en prononçant ce vocable: Dieu, on ne désignerait rien. Il faut donc trouver un biais et dire ce qu'on entend, par exemple, quand on déclare Dieu est bon, ou sage, ou puissant, etc.." (55)

Et ce biais, c'est l'analogie, dont le point de départ réside dans les diverses perfections - les plus nobles - que manifestent les créatures. Et cela vaut d'une certaine manière. C'est du moins ce qu'il nous est permis d'entendre dans cet aveu du P. Sertillanges:

"La bonté de Dieu est parfaitement "analogue" à la nôtre, sans quoi nous ne la connaîtrions

(54) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 76.

(55) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, t. I, p. 269.

pas, vu que c'est à partir de la nôtre que nous nous sommes élevés jusqu'à elle. Mais parce qu'il y a analogie seulement, parce qu'au vrai la bonté de Dieu, identique à sa sagesse, à sa justice, à sa puissance, à sa miséricorde, se fonde pour nous dans l'incompréhensibilité de l'être divin, nous devons prendre garde, en jugeant, de ne pas enfermer tel ou tel attribut divin dans nos bornes, et de ne pas apporter la même étroitesse à la considération des sphères où les attributs divins sont tenus de s'appliquer. Ces sphères sont immenses et nos points de vue sont étroits."  
(56)

Il faut nous souvenir de l'ambiguïté foncière de l'analogie, d'où il résulte qu'une même proposition affirmée de Dieu en toute vérité, peut tout aussi bien être niée de lui en toute vérité, selon que l'on change de point de vue.

"Quant à la chose que l'on veut signifier, nos affirmations sur Dieu sont vraies, puisqu'en Dieu les qualités qu'on lui attribue existent d'une certaine manière; mais la façon dont on signifie cette chose vraie est fautive; car chacun des noms employés signifie une certaine qualité définie, et de cette manière-là, rien ne peut être attribué à Dieu. C'est pourquoi les propositions dont on parle peuvent être absolument niées (absolute negari possunt) parce qu'elles ne conviennent pas telles qu'elles sont affirmées. Elles sont affirmées en effet telles qu'elles sont dans notre intelligence (les mots ne faisant que refléter les concepts), et elles ne conviennent à Dieu que d'une manière plus

---

(56) Le problème du mal - La solution, Paris, Aubier, 1951, pp. 54-55.

sublime (sublimiori modo).” (57)

En dépit des remarques, violentes (58) ou pacifiques qui lui ont été faites à différentes étapes de sa vie, le P. Sertillanges nous semble n'avoir pas sourcillé sur ce point. Vers la fin de sa carrière, il note:

“Entre Dieu et la créature, il n'y a rien de commun, pas même l'être. Dans la théorie de l'analogie, il n'est pas question de justifier

- (57) Cité de “Questions disputées, (II de Potentia, a. 5, ad 2m), dans Agnosticisme, ou anthropomorphisme, in Revue de Philosophie, vol. VIII, février 1906, p. 146; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, pp. 32-33.
- (58) M. Eugène Franon: “Faites toutes les réserves qu'il vous plaira sur l'incompréhensibilité essentielle de la nature divine; tenez pour certain que notre idée de Dieu, fruit d'un raisonnement et non d'une intuition, est analogique, inadéquate, approximative et indirecte, il restera toujours que, lorsque nous affirmons la personnalité de Dieu, sa liberté, sa justice, son immutabilité, ces affirmations, encore que conçues et posées humano modo, sont vraies, en elles-mêmes et absolument, d'une vérité métaphysique qui s'impose à toute intelligence.” (cf.: “Un scolastique anti-intellectualiste, dans Revue du Clergé français, vol. 43, no 257, août 1905, p. 545.
- E. Carton De Wiart: C.R. : Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Bloud et Gay, 1928, dans Bulletin thomiste, juillet 1929, p. 596.
- B. Romeyer, S.J. combat la position “agnostique” du P. Sertillanges quant à notre connaissance de Dieu, dans Archives de Philosophie, vol. 6, cahier IV.
- C. Boyer, S.J.: “.. les imperfections de la connaissance par analogie sont grossies jusqu'à l'extrême limite et peut-être au de-là”, dans Gregorianum, vol. 10, 1929, p. 604, etc..

les noms divins par une analogie de ressemblance directe entre Dieu et la créature, en ce sens qu'il y aurait quelque chose de réellement commun à l'un et à l'autre. On veut noter seulement une proportion, un rapport. Les noms et les appellations, substantives ou attributives, que nous employons en parlant de Dieu, s'appliquent à lui "à raison d'un certain rapport qu'il entretient avec les choses où notre intelligence puise ses concepts", c'est-à-dire en tant qu'il est leur cause, et qu'on ne peut donc lui refuser ce qui appartient à toute cause par rapport à son effet, à savoir la suréminence formelle qui l'explique. L'analogie est ainsi tout indirecte; elle n'apporte aucun élément de définition, parce que l'univocité est partout a b s e n t e." (59)

N'en déplaise à toutes les opinions adverses, notre auteur n'en continuera pas moins de penser et d'écrire que

"L'analogie (de saint Thomas) n'est pas une simple surélévation de tous les termes, une sublimation de tous les concepts laissés pourtant à leur forme propre; c'est une totale transposition, dont le terme unique, du côté de Dieu, terme identique à chaque reprise d'attribution, c'est l'Ineffable. La sagesse de Dieu, c'est Dieu; la bonté de Dieu, c'est aussi Dieu, et c'est donc la même chose que la sagesse, avec la seule différence que nous la signifions autrement, en vue de marquer la plénitude indistincte du Premier Être, plénitude qui comprend et déborde tous les significats de nos mots, sans correspondre nommément à aucun." (60)

(59) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, t. I, p. 272.

(60) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay 1928, p. 79.

Laissons notre auteur conclure la description de cette conception de l'analogie thomiste que nous croyons la sienne propre:

"... en dépit de la validité "analogique" et de la haute valeur PRATIQUE des propositions égrenées par la théodicée naturelle, il reste VRAI de dire qu'en toute rigueur: "Nous ne savons pas ce que Dieu est; mais seulement ce qu'il n'est pas, et quelle relation soutient avec lui tout le reste." (61)

S'il fallait résumer la doctrine de l'analogie thomiste selon le P. Sertillanges, voici ce que nous dirions.

Il nous a paru que cette notion de l'analogie est surtout, sinon presque exclusivement négative. Analogie ne signifie pas ressemblance. (62) En somme l'analogie n'ex-

(61) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, t. I, p. 273, avec référence à I Contra Gentiles, chap. XXX, in fine.

(62) On pourrait noter une évolution, chez notre auteur, tout au moins dans sa façon de présenter cette notion. "Analogie, ne signifie pas ressemblance au sens français du mot...mais simplement proportion, rapport." (Agnosticisme, ou anthropomorphisme, dans Revue de philosophie, février 1906, pp. 151-152; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Bloud et Cie, 1908, p. 44; Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e éd. 1912, t. I, p. 183. "L'analogie thomiste n'est point la banale ressemblance, la ressemblance directe que le français courant exprime par ce mot." (Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, Paris, R.J., 1926, Appendice II, p. 386.) "Analogie signifie en général "ressemblance". (Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 70.) "Analogie ne signifie pas ici ressemblance, au sens français du mot." La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. I, p. 168.

prime rien qui soit réellement commun entre la créature et Dieu, pas même l'existence.

Une re-lecture attentive nous a permis d'accumuler: Négation d'une même définition pour les attributs prêtés à Dieu et les attributs correspondants chez les créatures.

Négation d'un concept commun, bien qu'il n'y ait pas dans le cas que nous étudions, diversité de concepts à proprement parler.

Négation d'un rapport direct, de similitude immédiate de chose à chose, qui fonderait l'analogie; celle-ci se fonde uniquement sur une similitude de proportions relatives à ces choses; et même négation de tout rapport de similitude directe, quelque lointain qu'il soit; il n'y en a d'aucune espèce.

De la créature à Dieu, négation de rapport déterminé quelconque et de formes d'existence réellement communes.

Négation de ressemblance intrinsèque entre les deux rapports formant la proportion.

Négation de proportion tout court, en faveur d'une proportionnalité ou "proportion de proportions."

Négation d'attribut réellement commun; négation de notion que l'un et l'autre sujet, créé ou divin, participe.

Et même négation d'univocité à l'intérieur de cette notion.

Négation de toute valeur de définition, même partielle.

Négation de proportion véritable, proportion par simple convention de langage. Nous frôlons le nominalisme.

Que reste-t-il de positif dans une telle proportion?

Il reste, bien sûr, le mot qui, dans cette proportion de proportions, apparaît deux fois, identique. Mais tout mot est en défaut. "En tout mot employé par nous, si on l'envisage quant au mode de signification, une imperfection est incluse, imperfection qui ne se trouve pas en Dieu, bien qu'en Dieu, d'une façon suréminente il est vrai, se trouve la chose signifiée par le mot." <sup>(62 bis)</sup> De toute façon, il en faut davantage si l'on veut franchir les limites de l'équivoque pure.

Il reste une similitude de rapport à Dieu d'une part, de la créature à la créature, de l'autre. Dieu est à Dieu, envisagé dans la plénitude de son être et de sa perfection, ce que l'homme est à l'intelligence de l'homme, à sa bonté, à sa puissance, etc.. On voit assez que cela n'apprend rien.

En second lieu, nous dirions que l'analogie du Père Sertillanges est équivoque à 99 % minimum. Du seul fait de la négation d'un concept commun entre une perfection de créature et cette supposée même perfection qui jouit, du côté de Dieu d'une indétermination de plénitude: - il y a d'un côté un concept, de l'autre, l'absence de concept défini, - et c'est avec cela qu'on établit une "supposée" proportion...

Rien de surprenant qu'elle soit qualifiée de boiteuse, d'in-  
(62 bis) Dieu, traduction française, t. II, Remède des Jeunes, Appendice II, pp. 381-382.

suffisante.

Ce qui cause la tare radicale de l'analogie en question, c'est la différence-mystère entre l'Inconnaissable transcendant à qui vont s'appliquer nos noms et attributs de créatures, et l'indigente créature qui essaierait vainement de soutenir la comparaison.

Le langage, né du relatif, est impuissant à dire quoi que ce soit d'exact sur l'Absolu. Tous nos mots à son égard, parce qu'analogues, sont équivoques. "Toute affirmation implique négation corrélatrice, comme c'est le cas de TOUS nos mots humains." (63) Le sort est le même pour nos affirmations. "Une affirmation (sur Dieu) prête toujours à équivoque, puisque, d'après les formes accoutumées du langage, elle doit paraître définissante, alors qu'elle ne l'est point." (64)

D'où les affirmations basées sur l'analogie - et ce sont les seules qui nous permettent de parler naturellement de Dieu, - outre leur portée négative, ont une valeur toute relative, en raison même de leur équivocité. Et c'est notre troisième remarque. Rien d'étonnant qu'on puisse les nier tout

(63) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 74.

(64) Agnosticisme, ou anthropomorphisme, ..1906, p. 163; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 58.

aussi bien que les affirmer; tout dépend du point de vue où l'on se place. Quant à la chose excellente, digne de Dieu à notre sens, on a raison de l'affirmer; mais quant au mode selon lequel cette perfection doit se réaliser en Dieu, il nous faut à tout prix la nier. En Dieu,

"d'une façon suréminente il est vrai, se trouve la chose signifiée par le mot. Mais comme c'est chose impossible de vouloir signifier le mode de suréminence que revêtent en Dieu les notions que ces mots expriment, on les affirme quant à la notion, on doit les nier quant au mode. On ne peut signifier le mode que négativement." (65)

La proportion de proportions dont il s'agit est non seulement toute relative, mais dévalorisée sinon anéantie comme telle, si l'on accepte que la proportionnalité n'admet même pas de rapport déterminé entre les notions attribuées en commun... A-t-on déjà construit une proportion à partir de rien de commun? A peine reste-t-il à l'analogie que nous étudions, une valeur positive, bien que toute relative, à savoir son fondement, basée qu'elle est

"sur la relation de dépendance qui rattache le relatif au transcendant, et permet donc de

---

(65) Somme théologique, Dieu, t. II, trad. franç., R.J., 1926, Appendice II, p. 382.

qualifier d'une certaine façon l'un par l'autre."  
(66)

Quant à la valeur de VERITE de l'analogie, notre auteur répète que nos affirmations sur Dieu sont VRAIES. Mais il s'agit, croyons-nous, d'une vérité étrange: d'une vérité logique qui serait coupée de son fondement ontologique.

"Nous ne savons nullement, en rien, à aucun degré, ce que Dieu est. Nous savons qu'il est, et c'est tout. Et même dans cette proposition: Dieu est, le verbe être - étant analogue - ne signifie point l'être réel, l'être considéré à la façon d'un attribut; il n'est que le lien logique d'une proposition vraie." (67) On peut se demander si cette vérité formelle est suffisamment fondée sur la vérité ontologique ici. Nos affirmations laudatives sur Dieu sont VRAIES. Cependant, elles sont affirmées telles qu'elles sont dans notre intelligence, mais telles quelles, elles ne conviennent pas à Dieu... Rien d'étonnant que l'on doive qualifier

(66) Agnosticisme, ou anthropomorphisme, dans Revue de Philosophie, février 1906, p. 163; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 58; Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition 1912, p. du t. I; La philos. de s. Th. d'A., Paris, Aubier, T. I, p. 172.

(67) Somme théologique, Dieu, t. II, trad. fr., R.J., Paris, 1926, Appendice II, p. 383. Pourtant saint Thomas ne convient-il pas avec Aristote, "qu'une parole est vraie en raison de ce que la chose est"? (Ibid., Ia, qu. 16, a. I, ad 3m.)  
Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, Paris, R.J., 1926, Appendice II, p. 383.

ces affirmations "vraies" d'incohérentes, d'insuffisantes. Ainsi nos formules analogiques n'ont pas de valeur réelle, mais elles ont une valeur intellectuelle. Autrement dit: une valeur logique seulement. Et il nous semble que, pour le P. Sertillanges, non seulement la théologie naturelle se réduit à "Il est", ainsi que lui-même l'a redit si souvent, et qu'elle fait partie de la métaphysique générale, qu'elle n'a pas Dieu pour objet de science, mais toute la théologie naturelle représenterait à ses yeux quelque chose comme une bonne logique qui se déroule à partir d'une définition nominale. La théologie naturelle? Un savant enchaînement de déductions au contenu "analogique". ..

Est-ce erreur? Il nous semble que la richesse de l'analogie apparaissait davantage dans la définition donnée par notre auteur lui-même, au moment où il nous présentait les trois notions susceptibles d'être confrontées ici. Voyons plutôt.

Ce qui est univoque, c'est ce qui est participé par plusieurs selon une conception objective identique. Ce qui est équivoque, c'est ce qui est participé selon des concepts entièrement divers, le mot seul restant commun. L'analogie est intermédiaire et se dit d'une notion réellement commune, créant des rapports vrais entre les termes qu'elle relie, sans que d'ailleurs ils la participent de la même manière." (68)

(68) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 1912 (2e édition), t. I, p. 28; La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. I, p. 24.

Il est vrai que l'extension de la notion analogique, parce qu'elle domine toute science du divin, se retrouve par suite, au fond de tout. Appliquée aux catégories entre elles, l'analogie pourra conserver ce "fond commun" qu'elle tient de l'univoque.

"Il est vrai que les choses dites par analogie se ramènent, à l'intérieur des grands groupes d'attribution (genres et espèces), à des choses dites en un sens univoque, où le jeu des attributions a son point de départ." (69)

Parce que nous n'avons pas ici à "juger" notre auteur, mais à le "comprendre", nous ne lui ferons pas le reproche d'avoir semblé perdre de vue la "participation", réalité ontologique dont l'analogie n'est que l'envers logique.

Pour le P. Sertillanges, il apparaît que le "mode" de réalisation des attributs dont nous l'affublons, -mode qui nous est strictement inconnu, inaccessible,- tient lieu, chez Dieu, de ces perfections elles-mêmes, jusqu'à s'identifier avec chacune d'elles, ou plutôt avec Dieu. Le "mode d'être" de Dieu, c'est Dieu. Et c'est cela que nous ignorons justement, et que nous ignorerons toujours. Le procédé d'analogie ne saurait en donner la moindre idée. Bien employé, il peut conférer à nos affirmations une certaine valeur pour nous, au plan de la pensée. Nos affirmations

(69) Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, Paris, R.J. 1926, Appendice I, note 44, p. 334.

analogiques peuvent nous donner de Dieu une "connaissance indirecte et purement conceptuelle, obtenue au moyen de ses oeuvres." (70) Rien de plus.

D'où l'on voit que l'analogie thomiste n'a pas de quoi, d'après le P. Sertillanges, satisfaire une curiosité intellectuelle en état d'appétit scientifique. C'est, nous semble-t-il, ce que laisse entendre ce passage:

"La méthode de la philosophie: celle-ci cheminant péniblement à partir de l'expérience immédiate, jusqu'à ses plus hautes conditions, ne touche Dieu que pour finir et grâce à un étirage passablement audacieux de ses notions familières. Elle procède par analogie, par une méthode de NEGATION, de transcendance et, on peut bien le dire à certains égards, d'extrapolation. Le procédé VAUT; mais il est exténuant, si je puis m'exprimer de la sorte: il amène le penseur à bout de souffle, alors que le croyant, établi fermement en Dieu, centré en Dieu, part de là pour une facile exploration vers le pourtour des choses." (71)

Mais c'est une vérité UTILE, bien que d'une certaine manière, ce ne soit pas une vérité éclairante. Il faut nous résigner à dire: "Il en est ainsi des vérités philosophiques, en ce qui touche le cas de Dieu." (72)

(70) Somme théologique. Dieu, t. II, trad. française, R.J., 1926, Appendice II, p. 372.

(71) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, t. I, p. 12.

(72) Agnosticisme, ou anthropomorphisme, dans Revue de Philosophie, février 1906, p. 161; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 54.

"Si cela est peu de chose en soi, à titre de connaissance, cela est TOUT pour la VIE." (73)

(73) Ibid., 1906, p. 161; ibid. 1908, p. 56.

## C H A P I T R E I V

## LA THEORIE THOMISTE DE LA CONNAISSANCE

## SELON LE PERE SERTILLANGES

"On trouve toujours des textes en faveur d'une idée préconçue"<sup>1</sup>. Maintes fois, nous l'avons dit, le P. Sertillanges a été accusé d'agnosticisme relativement à notre connaissance de Dieu, au cours de sa carrière. On s'en prenait à son choix de textes thomistes et à leurs sources, de même qu'à son interprétation outrancière de la doctrine du Maître. Vint un moment où notre auteur fut dénoncé au sujet d'un présupposé direct de sa position, à savoir sa conception de la connaissance.

Il s'agit du P. Blaise Romeyer qui accusa le P. Sertillanges d'agnosticisme<sup>2</sup>. D'après Romeyer, cet agnosticisme serait fondé sur sa théorie de la connaissance<sup>3</sup>. Cette théorie de la connaissance a ceci de particulier

1. SERTILLANGES, A.-D. : La connaissance de Dieu, 2e réponse à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, décembre 1906, p. 614.
2. Dans Archives de Philosophie, vol. VI, cahier IV, 1929, p. 254 et pp. 267-268. Romeyer accuse Sertillanges d'agnosticisme à l'égard de notre connaissance des réalités spirituelles.
3. cf. A.M. : C.R. du C.R. de N. BALTHASAR sur Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, dans Revue Néo-Scholastique de Louvain, XXXII, 1930, pp. 230-232, in Bulletin Thomiste vol. III, 1933, no 856, p. 735.

qu'elle ne reconnaît pas que ce qui s'offre en premier lieu à la connaissance humaine, c'est l'âme elle-même. En effet, la position de Sertillanges sur l'inconnaissabilité de Dieu est intimement liée à la conception qu'il se fait du connaître et notamment de son essentielle dépendance à l'égard du donné sensible. C'est précisément notre propos de mettre en lumière les principaux éléments de cette théorie de la connaissance, et de ses implications concernant le problème, qui est plus immédiatement le nôtre, de la connaissance de Dieu.

Nous essaierons de voir ce qu'il en est sur cette question fondamentale de métaphysique, la connaissance intellectuelle, d'après les textes mêmes de notre auteur.

Nous examinerons tour à tour sa position au sujet de la connaissance, de la valeur de notre intelligence et de nos sens pour nous renseigner sur le réel; nous exposerons son appréciation des moyens dont dispose l'intelligence; nous préciserons l'objet que peut atteindre cette faculté spirituelle; nous essaierons de peser, selon notre auteur, la richesse des résultats de ses recherches et de juger de leur prétention au vrai.

Importance du problème de la connaissance dans la pensée du P. Sertillanges.

La connaissance: question fondamentale de toute philosophie, spécialement de la philosophie thomiste dont c'est la porte d'accès, déclare notre auteur.

"Ce qu'il est très important de remarquer, c'est que la théorie de la connaissance n'est pas, avec l'ontologie thomiste, dans le rapport de la conséquence au principe: c'est elle, au contraire, qui est principe. Le procédé synthétique de s. Thomas pourrait faire illusion: constamment il paraît déduire; mais, à y regarder de près, on voit que son système, clos en apparence - tel un anneau brisé - a pourtant une entrée. C'est sa thèse sur la connaissance." (4)

Au fond, cela va de soi. Selon qu'on y voit juste ou pas, on peut départager ensuite, avec ou sans équité, ce qui est donnée objective, ce qui est apport subjectif, voire indiquer tout au moins l'être que <sup>/tout/</sup> cela suppose.

"Se demander ce qu'est l'être, c'est se demander: qu'est ceci qui nous apparaît? Et comment répondre sans avoir dit d'abord ce que c'est qu'apparaître, ce que l'apparence confère ou ne confère pas au réel, de telle sorte qu'on dise: ceci est le résidu objectif; ceci est l'être en soi, et voici ce que le sujet y ajoute." (5)

D'où l'on voit la dépendance absolue du problème ontologique à l'égard du problème de la connaissance.

"Saint Thomas note sans cesse, dit notre auteur, que la réalité, matière ou esprit, ne saurait être définie en termes qui abstraient de la connaissance, sous peine de rendre

(4) Saint Thomas d'Aquin, Les grands philosophes, Paris, Alcan, 1912, 2e édition, vol. II, p. 106, d'après S.th. Ia, qu. 84, a.1. La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 95.

(5) Ibid., p. 106; Ibid.; p. 95.

celle-ci inintelligible." (6)

C'est donc une exacte théorie de la connaissance qui nous équipe pour faire oeuvre authentique de métaphysicien. A propos de ce même sujet, la connaissance, voici comment le P. Sertillanges souligne l'importance d'une juste conception des universaux:

"Avec quoi sommes-nous en rapport quand nous disons: l'animal, le vivant? On peut dire que toute l'histoire de la philosophie dépend de ce problème et n'est qu'une oscillation entre deux tendances extrêmes: ou bien affirmer la donnée sensible comme la seule réalité et construire l'esprit avec elle; ou bien, à l'inverse, affirmer l'esprit comme seul réel et constituer avec lui le soi-disant donné." (7)

Au sujet de l'importance de la théorie de la connaissance, la conviction de notre auteur nous semble tenir tout entière dans cette déclaration:

"A l'égard du système thomiste, comme à l'égard de ses antagonistes les plus opposés, le problème du connaître joue le rôle d'un problème central." (8)

- (6) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, Les grands philosophes, 2e édition, 1912, t. II, p. 106; La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 95.
- (7) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 2e édition, 1941, t. I, p. 317.
- (8) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 27.

L'importance du problème de la connaissance n'échappe donc pas à notre auteur.

Ce qu'est la connaissance

La connaissance peut être vue comme "un cas d'appropriation, d'adaptation." Et comme "toute adaptation est réciproque, la connaissance présuppose une certaine corrélation entre la nature même des choses et la connaissance que nous en avons." (9)

Mais notre auteur a évidemment vu plus profond. On n'aime pas tellement entendre exprimer la connaissance, pas plus que l'amour d'ailleurs, en termes de "possession".

Connaître, écrit notre auteur, c'est "se procurer le luxe ontologique d'une participation à l'intelligibilité ambiante." (10) Moins pompeusement, mais philosophiquement, cette fois, il définit:

"Le connaître est une façon d'être: c'est un acte immanent, vital, propre au sujet même. Cependant, la façon d'être dont il s'agit est caractérisée, est qualifiée par la nature de ce qu'on connaît. Or, comment un dehors pourrait-il qualifier un dedans sans devenir lui-même un dedans? A moins donc d'être subjectiviste, et de dire: Tout est dedans, on devra trouver le moyen d'introduire le

(9) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, d'après p. 11.

(10) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, "Les grands philosophes", 2e éd., 1912, t. II, p. 104; La philosophie de Saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 93;

connu dans le connaissant, tout en le laissant en lui-même." (11)

Ce texte situe nettement le P. Sertillanges en dehors de l'idéalisme. Il y a de l'intelligible proposé à l'intelligence, ce qui est la négation de l'idéalisme. Une chose est avant d'être connue. Bien qu'il revienne au seul sujet de faire acte de connaître, le connaissant est quand même, à un point de vue; passif, dépendant, second, "en puissance", réceptif à l'égard de l'objet à connaître. "Le connaître est l'acte dont le connaissant comme tel est la puissance." (12) L'homme ne crée pas ce qu'il connaît: il le découvre, "il le dévoile", dirait Heidegger, il y communique. Bref, "la connaissance comporte une donnée objective immédiate; tout n'est pas "sujet" et modification du sujet." (13)

(11) Somme théologique, Dieu, trad. fr., t. II, Appendice I, note 2.

(12)

(13) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 26. À noter que dans cet ouvrage, le P. Sertillanges consacre le second chapitre à l'objectivité de la connaissance humaine, cf. pp. 10-40.

(12) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition 1912, t. II, p. 105; La philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1940, t. II, p. 94.

Dès le début de la Somme, saint Thomas pose la question du connaître sur son véritable terrain, qui est celui de l'être. Son commentateur souligne ainsi l'aspect "facere seipsum" qui caractérise le sujet connaissant en acte de connaître: "L'idée la plus générale de la connaissance consiste dans l'extension d'un être au delà de lui-même, en vue de participer à la nature d'autrui et de la vivre." (14)

Il faut saisir que "connaître" produit une sorte d'enrichissement entitatif: "Le connaître est un élargissement de l'être, un remède à l'étroitesse ontologique de chaque sujet pris en soi." (15) Voici une autre précision dans le même sens, sous la plume de notre auteur: "Connaître, c'est être, à savoir être autrui, et ce, par une addition d'acte, l'acte du connu se greffant sur l'actualité antérieure du sujet." (16)

- (14) Ia, qu. XI<sup>v</sup>, a. 1, éditions de la Revue des Jeunes, 1926. Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition, 1912, t. II, p. 96; La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 86, d'après.
- (15) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, t. I, p. 315, d'après le De Veritate, qu. 2, a. 2.
- (16) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 200; adhuc, La ph. de s. Th. d'A., 1940, II, pp. 155-156.

Le P. Sertillanges tient, lui aussi, à situer nettement la connaissance dans l'ordre de l'être: "Connaître, c'est être, répète-t-il; pour autant que nous connaissons l'objet, nous le sommes, non en nature et positivité, mais selon sa forme participable." (17)

Pour notre auteur, la connaissance, outre qu'elle n'est pas créatrice de l'objet, ne se définit pas non plus comme un face à face de méfiance, mais comme un accueil de la chose dans et par le connaissant qui en devient qualitativement transformé. Il s'agit donc d'une union intime, sui generis, entre le sujet et l'objet, et non pas d'un apparaître.

"comme si l'apparaître, qu'on en situe l'objet au dehors ou au dedans, signifiait quelque chose sans l'être. Juger ainsi, c'est se donner ce qui est en question. L'objet présent et comme posant, au dedans ou au dehors, devant la puissance de connaître, cela n'explique rien; il y faut une entrée, c'est-à-dire une synthèse de natures... Le connaître est un mode d'être. Il faut que le connaissant soit d'abord pétrissable en cette forme; ensuite qu'il soit pétri. Par quoi? Evidemment par son objet, et par conséquent, selon lui, et, en ce sens, à sa ressemblance." (18).

- (17) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, "Les grands philosophes", 2e édition, 1912, t. II, p. 113. La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 101.
- (18) Saint Th. d'Aquin, Paris, Alcan, "Les grands philosophes", 1912, t. II, p. 97; La philos. de s. Th. d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, pp. 86-87.

Notons l'attitude thomiste de notre auteur, son objectivisme ontologique, sa préoccupation de l'être, dans cet autre passage qui donne, en un sens, le primat du phénomène de la connaissance à l'objet, à l'être, au réel. Il faut que les choses soient pour qu'elles se révèlent, pour que nous les connaissions. Et le premier connu, ce n'est pas le "je", mais l'objet. "Le point de départ est ici l'intuition objective. Le connaître est objet avant d'être sujet; le primum cognitum, ce n'est pas le connaissant comme tel, c'est l'être." (19)

Et, pertinemment, notre auteur ajoute: "Il est plus certain que nous connaissons des choses, qu'il n'est certain que nous connaissons par une opération immanente." (20)

Notre connaissance est donc précédée par les choses. Il y a quelque chose: c'est l'évidence même et c'est la plus immobile de nos certitudes. D'autre part, nous sommes dans la nécessité d'admettre, sans démonstration proprement dite, l'objectivité de la connaissance et aussi la "connaissabilité" des choses. Le réel est connaissable puisqu'on le connaît.

(19) Ibid. 1912, p. 110 ; ibid. 1940, p. 98.  
 (20) Ibid. 1912, p. 111 ; ibid. 1940, p. 99.

"Il faut faire foi à cette évidence immédiate que nous connaissons, nous, et que nous connaissons ceci, qui devient nous, mais sans que ceci cesse d'être soi-même et sans que nous cessions d'être nous." (21)

C'est un fait irrécusable:

"Nous connaissons, et nous sommes invinciblement amenés à accorder à notre connaissance une valeur réelle. Nous affirmons, et nos affirmations, quelle qu'en soit la teneur, ont à nos yeux une valeur qui dépasse infiniment la chétive personnalité qui les pose, et les objets changeants dont la présence les a fait surgir." (22)

La connaissance a donc rapport à l'être même des choses; non à nos seuls concepts ou à un en soi transcendant. En tout, l'objet gouverne; en tout, c'est l'être qui vaut.

"La science, et en général la connaissance a rapport à l'être même des choses; elle ne se tient ni en deça, ni au delà, comme le supposent le subjectivisme d'une part et le platonisme de l'autre. Le subjectivisme nous renferme en nous et en nos représentations; Platon nous fait traverser les choses pour rejoindre l'en soi." (23)

Bref, toute philosophie et toute science véritable reposent sur cette dualité: la pensée et l'être.

Toutefois, c'est le "sujet" qui produit cet acte typique qui le fait être à la deuxième puissance: connaître.

(21) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 24.

(22) L'idée de Dieu et la vérité, dans Revue thomiste, no 4, sept. -oct. 1904, p. 86.

(23) Somme théologique, La Création, trad. française, Revue des Jeunes, 1927, Appendice I, note 25, p. 181-182.

"Le sujet (connaissant est) agent d'une création propre, sui generis, irréductible à toute condition objective, et qui est la connaissance même."  
(24)

Ainsi, la connaissance, tout en étant un phénomène à fondement "objectif", ne s'explique pas totalement, il s'en faut, par ses conditions "en arrière", par ses antécédents: le réel étant là comme précédant et attendant d'être connu. Non! la connaissance

"a aussi sa condition "en avant", à savoir que je l'é mets, moi, que ce phénomène est moi manifesté sous une forme entièrement nouvelle, forme qui échappe à toute observation sauf la mienne, qui est PLEINEMENT SUBJECTIVE et par suite réfractaire à toute explication par un dehors." (25)

On n'unit bien ce que l'on distingue. Ayant vu, avec notre auteur, l'évidente et irréductible opposition qu'il y a, dans tout fait de connaissance, entre ce qui connaît, en tant qu'il connaît, et ce qui est connu, en tant qu'il est connu, nous serons plus à l'aise pour manifester tantôt l'aspect "union" que réussit la connaissance. Notre auteur s'applique à montrer que la connaissance au sens thomiste s'accomplit par une sorte de synthèse mystérieuse qui respecte à la fois la donnée objective d'où elle tire ce qui la constitue, et le connaissant qu'elle enrichit ontologiquement en lui adjoignant un degré d'être.

(24) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 25.

(25) Ibid., p. 25.

"Toute la difficulté consiste, dans ce système, à rapprocher sans les confondre la réalité extérieure, qui doit entrer en nous et être nous sans sortir d'elle-même, et la représentation intérieure, qui doit rester en nous et être nous, tout en nous transportant au dehors. En d'autres termes, le principe de la connaissance doit être à la fois sujet et objet, synthétiser le moi et le non-moi, faire un seul tout de l'univers et de l'homme qui le contemple ou en éprouve les passions, sans que d'ailleurs la synthèse obtenue aboutisse à une sorte de composé qui ne serait ni le connaissant ni le connu." (26)

Mode d'être, la connaissance intellectuelle est aussi "un devenir supérieur, dont le sujet évolue dans le sens des formes pures, dégagées de la matière individuante, et par là éternelles." (27)

Mais il ne faut pas perdre de vue que "le devenir en quoi consiste la connaissance suppose un ordre de communications qui repose sur un ordre d'être." (28)

Notre auteur y revient avec insistance:

"Le connaître est une manière d'être, et non pas seulement un apparaître, vérité qui domine toute la thèse philosophique (thomiste) de la connaissance."

Voulant montrer l'enrichissement entitativ, et non pas simplement l'addition qualitative qui résulte de la

(26) S. Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition, 1912, t. II, p. 99; La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 89.

(27) Ibid. 1912, p. 148 ; ibid. 1940, p. 133.

(28) Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, R. des J., 1926, Appendice I, note 8, p. 324.

connaissance, le P. Sertillanges poursuit:

"Acquérir une connaissance, c'est devenir d'une certaine manière; devenir conformément à autrui, et, dans ce sens, devenir autrui. Un tel devenir ne consiste pas à se constituer ou à se qualifier en soi-même; il consiste à s'étendre; mais ce n'en est pas moins/formellement/un devenir."  
(29)

Et pour mieux faire voir la profondeur de fusion ontologique d'un tel devenir, voici comment s'exprime notre auteur:

"Connaître, c'est devenir un autre en participant au même acte, à la même idée de nature, c'est donc que l'âme est en quelque façon tout ce qu'elle doit ou peut connaître." (30)

Comme pour donner satisfaction au panthéisme idéaliste, d'après lequel la nature prend, dans le connaissant, conscience d'elle-même, voici comment notre auteur explicite un texte de s. Thomas à ce sujet:

"Comme nous disons: la matière contient en puissance toutes les formes que la génération en extrait, ainsi nous pouvons dire: l'âme contient en puissance les natures que ses conceptions intellectuelles successives y feront reconnaître. Ce que l'âme deviendra, il faut qu'elle le soit en

(29) Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, R.J., 1926, Appendice I, note 82, p. 346.

(30) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e éd. 1912, t. II, p. 105; La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 94.

pouvoir, et qui la connaîtrait à fond y pourrait donc trouver comme en creux l'universalité des choses." (31)

Finalement, parce que l'être est "pensée active" ou pensée passive", "pensée incarnée",

"Il est universellement vrai que la connaissance est le retour de l'être sur lui-même, lumière de lumière, en une égalité de déploiement." (32)

Comparant l'acte qui constitue le sujet en sa nature propre à l'acte qui enrichit le sujet constitué par l'adjonction d'un second degré d'être, notre auteur n'hésite pas à avouer, avec s. Thomas, que "l'être de connaissance (esse intentionale) est transcendant à l'être de nature (esse naturelle), bien qu'il s'y greffe." (33) "Nous arrivons ainsi à poser un mystère, poursuit-il; mais on ne pourrait le fuir qu'en refusant les données du problème et en mutilant l'homme!"

Valeur de l'intelligence et des moyens dont elle dispose

Il nous faut examiner maintenant ce que le P. Sertif

(31) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition, 1912, t. II, p. 105; La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 94.

(32) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 34.

(33) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 1912, t. II, p. 98; La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 88.

Il a pensé au sujet de notre capacité intellectuelle de connaissance, de son objet, des sources où elle se renseigne, et de leur valeur. Il déclare:

"L'intelligence est proprement la faculté de l'être; mais l'intelligence humaine, l'intelligence composant et divisant, à cause de son union à la matière, ce n'est déjà plus, tout court, l'intelligence, et elle n'atteint donc l'être que d'une manière déficiente. A plus forte raison le sens, participation lointaine de l'esprit, pouvoir totalement immergé, non pas seulement lié à la matière, doit-il être suspect à la critique. Ce qu'il dit est, mais non comme il le dit; et l'essence de la qualité, en tant que détermination de l'être, c'est la faculté de l'être qui l'aperçoit, c'est-à-dire l'esprit pur, à qui l'intuition de l'être est possible. En d'autres termes, le sensible est aussi intelligible, quoique non pour nous, et c'est en tant qu'il est intelligible qu'il se rattache à l'être et qu'il est un en soi." (34)

Une telle présentation de nos facultés de connaissance n'a rien d'exaltant. Nous avons quelque peine à y reconnaître celui qui, jadis, avait écrit si fermement:

"Pour nous, confiant dans la machine intellectuelle que nous a départie la Providence, nous croyons à la valeur objective et absolue soit de nos perceptions, soit de nos constructions mentales, à la condition toutefois que nos sens ou notre intelligence aient normalement fonctionné. Nous croyons que les données de notre conscience comme les produits de notre activité d'esprit expriment non la réalité complète, qui est inconnaissable pour nous bien que connaissable en elle-même, mais des aspects très positifs et très vrais de cette réalité. Nous croyons enfin que l'intelligence humaine, loin d'être plongée et comme noyée dans les choses, ainsi que le veut M. Fouillée, les domine au con-

(34) Ibid. 1912, p. 125 ; ibid. 1940, p. 112.

traire et les juge. Par conséquent nous ne pouvons parler du monde des choses en soi, puisque nous les atteignons, bien que d'une manière fragmentaire et incomplète. Ces choses sont l'objet même que nous connaissons, bien que la raison sous laquelle nous le connaissons ne lui soit pas adéquate. Ce sont tout à la fois et sans contradiction des choses en soi et des objets d'expérience; nous pouvons raisonner à leur sujet, leur demander compte de leur existence, et si nous les trouvons contingentes et par conséquent insuffisantes à s'expliquer elles-mêmes, nous avons le droit d'aller plus loin et de nous élever plus haut." (35)

Depuis ce jour où notre auteur était "confiant" dans l'intelligence, est-ce parce qu'il a subi moult chocs intellectuels qu'il en est venu à douter parfois, dirait-on, de l'intelligence, quant à la rectitude de son fonctionnement et à sa compétence? On sent quelque amertume en lisant:

"La pensée est sublime par son objet et par ses possibilités; elle est infirme quant au mode actuel de son fonctionnement et relativement à ce qu'elle pressent ou espère." (36)

Pour expliquer cette intime contradiction, notre auteur a beau dénoncer une composition irréductible et limitatrice en nous et en notre objet immédiat, on dirait qu'il met une insistance outrée à souligner: "L'intelligence n'est pas indépendante dans son fonctionnement, elle émerge d'une zone obscure au-dessus de laquelle elle s'élève péniblement, en

(35) L'Inconnaissable selon M. Fouillée, dans Revue thomiste, vol. I, 1893, pp. 589-590.

(36) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 32.

perpétuel péril de sombrer." (37)

De toute évidence, pour notre auteur, il n'y a pas lieu de célébrer l'abstraction. Celle-ci n'a pas le primat sur le réel.

"Par l'abstraction, nous morcelons ce qui est un, nous fixons ce qui est successif, (un bon point à M. Bergson!), nous immobilisons le temps et nous écartelons la substance; nous faisons un tas de débris de ce qui est une vivante nature... L'abstrait est de la nature vidée, de la nature à l'état évanescent et comme fluïdique; il ramène à une étroite conformité avec notre moi imparfait toute la richesse du monde, et cette richesse est soupçonnée au-dessous, elle est affirmée plus qu'elle n'est atteinte." (38)

Voilà pour l'acte de la simple appréhension. Ce n'est rien de glorieux. Et voici pour le jugement et le raisonnement.

"Il en résulte, pour notre esprit, une marche boiteuse de lueur en lueur, de point de vue en point de vue, que des essais de combinaisons appelés jugements et raisonnements poussent vers une lumière plus large, mais toujours restreinte." (39)

De même, après une critique plutôt négative au sujet de la connaissance sensible, nous trouvons ces lignes plutôt déprimantes pour un métaphysicien:

---

(37) Ibid., p. 32.  
 (38) Ibid., p. 32.  
 (39) Ibid., p. 32.

"Les autres sens prêteraient à des réflexions semblables. Saint Thomas serait ici à reprendre au nom de ses propres principes, et, la reprise opérée, UNE DOSE CONSIDÉRABLE DE RELATIVITÉ SERAIT INTRODUITE DANS LE SYSTÈME DE LA CONNAISSANCE." (40)

Chacun sait qu' "il n'y a d'essences accessibles pour nous que celles qui viennent à nous par le chemin des sens." (41) D'après notre auteur, "toute qualité sensible affectant un organe du sens crée un a priori dont il ne peut se dépendre". Par ailleurs, "on a reconnu dans le sens un pouvoir organique, c'est-à-dire s'exerçant par le moyen des propriétés corporelles. Celles-ci sont donc intérieures au sens." Dans ce cas, poursuit-il, "bien que le sens, en tant que pouvoir de l'âme, soit autre chose que l'organe corporel, cette distinction n'a rien à faire ici." (42) Dans ce cas, pouvons-nous conclure nous-même, il ne faut pas tellement compter sur /l'exactitude/ des renseignements, "intuitifs" pourtant de la connaissance sensible. Et comme "nil in intellectu quin prius fuerit in sensu" et que, d'autre part, il n'y a pas pour nous d'intuition intellectuelle dans la vie présente, elle devient terrible la condition humaine au niveau de la pensée.

- (40) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition, 1912, t. II, p. 127; La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 113.  
 (41) Ibid. 1912, p. 140; ibid. 1940, p. 125.  
 (42) Ibid. 1912, p. 126 ; ibid. 1940, p. 113; cela s'appuie sur le III De Anima, lect. VII, med.

De préférence à notre propre interprétation, il convient que nous prêtions l'oreille à celle de notre auteur de-  
visant sur la position thomiste "rectifiée" au nom des prin-  
cipes du Maître."

"On peut se représenter ce que serait cette position de notre auteur (il s'agit de s. Thomas), bien éloignée du scepticisme. Il rappellerait la belle doctrine exposée dans le De Veritate, à savoir "que la connaissance s'amorçant dans les sens pour se terminer dans l'intelligence, le sens se trouve être un milieu entre l'intellect et la chose, quasi-intellect par rapport à la chose, et quasi-chose par rapport à l'intellect."  
(43)

Surveillons attentivement ce qu'en tire le P. Sertillanges.

"Si le sens est pris comme intellect, il peut être trouvé défaillant que ce soit à l'égard des sensibles communs, comme la doctrine courante le concède, que ce soit même à l'égard des sensibles propres, ainsi que nous venons de l'insinuer, a fortiori à l'égard de l'être en son unité, à l'égard du sujet où se pose la question de l'en soi. Mais en retournant le point de vue et en envisageant le sens comme objet, sous le regard de l'intelligence, on en viendra à dire avec s. Augustin que s. Thomas cite et approuve: "Nos yeux ne nous trompent point; ils ne peuvent en effet énoncer que ce qu'ils éprouvent. Que si tous les sens énoncent ainsi leurs propres affections, ce qu'on peut exiger d'eux au delà, je l'ignore." (44)

(43) Ibid. 1912, p. 127 ; ibid. 1940, pp. 113-114 avec cit. du De Veritate, qu. 1, a. 11.

(44) Ibid. 1912, p. 127 ; ibid. 1940, p. 114, avec cit. du De Vera Religione, c. XXXVI, circa finem.

Voilà jugées globalement nos facultés de connaissance, cela sans préjugé, certes, comme sans émission imprudente de garantie.

Puisqu'il nous faut savoir comment notre auteur apprécie l'objet propre de l'intelligence humaine, considérons un instant cette dernière remarque concernant le "relatif" de la connaissance sensible.

"Sans doute, le sens étant représentatif, il pourra être dit "faux" si ce qu'il représente suggère une notion fautive. Mais cette suggestion n'est pas fatale. Chez l'animal même, un contrôle relatif intervient de par la collaboration des sens. Plus l'appareil organique est multiple, plus l'animal échappe à la subjectivité de chaque sens. Quant à l'homme, sa raison est là, et "l'intellect, tout comme il juge des choses, doit également juger ce que les sens lui en disent". (45)

Nous voilà prévenus: l'intelligence, dont la réputation est déjà suspecte, est de droit chargée de redresser les données des sens.

Objet de l'intelligence: sa valeur ontologique

Notre auteur définit l'intelligence: "le pouvoir de l'idée générale et de ses combinaisons." (46)

Comme nous pouvons nous y attendre, pour lui comme pour s. Thomas, l'objet propre de l'intelligence, ce sont les

(45) Ibid. 1912, pp. 127-128 ; ibid. 1940, p. 114.

(46) Ibid. 1912, p. 139 ; ibid. 1940, p. 124.

essences matérielles. "Par rapport au simple concept, l'intellect n'est qu'une sorte de sens des essences." (47)

"Notre auteur souligne ainsi la dignité des essences: "L'objet propre de l'intelligence est ce qui, dans les réalités singulières, les dépasse, en même temps qu'il s'y manifeste, à savoir les essences." <sup>(47 bis).</sup> Toute notre connaissance naturelle a son origine dans les sens.

"Le monde des formes incarnées demeure donc seul ouvert devant l'âme, et c'est par ces formes incarnées, au contact desquelles elle est placée par les sens, qu'elle peut, au moyen de l'abstraction d'abord, puis du principe de causalité, s'élever à l'idée des formes pures, de l'âme elle-même, des anges et de Dieu." (48)

Quant à l'extension de l'objet de la connaissance humaine, voici quelle est la pensée de notre auteur. Toute connaissance se limite à ce qui peut s'abstraire du sensible.

"L'homme n'est pas une intelligence telle quelle, mais une intelligence caractérisée par des conditions qui l'enferment dans le sensible à titre de propre objet; ainsi, selon sa nature réelle, l'homme ne peut rien prétendre au delà de ce qui s'abstrait du sensible." (49)

- (47) Ibid. 1912, p. 179 ; ibid. 1940, p. 162. (47) bis)  
S. Th. d'Aquin. Paris, Alcan, 1912, Tome II, p. 114;  
La Q de s. Th. d'A., Aubier, 1940, Tome II, p. 103.
- (48) Somme th., Dieu, t. II, trad. française, R.J., 1926,  
 Appendice I, note 8.
- (49) S. Thomas d'Aquin, ... Alcan, 1912, t. II, p. 305; La  
 philos. de s. Th. d'Aquin p. 244, t. II.

C'est donc dire que:

"Dieu, l'âme et les esprits ne sont pas compris dans l'objet de la connaissance, même métaphysique. Ils sont seulement postulés comme un quid indispensable au couronnement d'une connaissance." (50)

On voit aisément comment la thèse du P. Romeyer, pourtant fondée sur une interprétation argumentée des textes de s. Thomas, ne trouve aucune place possible dans le thomisme du P. Sertillanges. (51)

Toute connaissance est relative à la nature des choses. La connaissance des choses s'obtient en pénétrant leur nature, c'est-à-dire ce qu'elles sont. Comment cela? C'est par la forme représentative qui est comme un second état de la forme des choses représentées, que l'on connaît les choses. Et d'où viennent ces formes représentées? de l'intelligence? ou des choses? Voyons combien l'explication du P. Sertillanges a de quoi plaire aux idéalistes tout en se tenant en territoire thomiste.

"Les formes d'existence du créé informent l'intellect par "un certain être" qui n'est pas l'être même qu'elles ont dans le réel, mais un être emprunté à l'esprit et relatif aux choses, un être médiateur, tendanciel,

(50) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 2e édition, 1941, t. II, p. 187.

(51) cf. notre note (2) au début de ce chapitre.

(52) Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, Desclée, Revue des Jeunes, 1926, Appendice I, note 5.

"intentionnel", selon le mot habituel de s. Thomas. Les formes d'existence du créé peuvent ainsi revêtir en nous un mode particulier à l'esprit, parce que ces formes ne sont pas identiques à leur être." (52)

Dans cet ordre intentionnel qui est un mystère profond, mais un fait, le sujet comme connaissant et l'objet comme connu se confondent, ne font vraiment qu'un, sans qu'il en résulte cependant aucun composé. Il se fait d'eux une union plus intime, dit Averroës, qu'entre la matière et la forme des être physiques.

Est-ce à dire que, grâce à une pénétration aussi profonde, nous connaissons beaucoup les choses? Ce n'est pas ce qu'en pense notre auteur, même s'il admet que l'immatérialité de l'intelligence humaine la constitue une capacité radicale à l'égard de tout l'être, de tout le vrai. D'abord, notre intellect à lui seul n'est pas un principe suffisant de connaissance.

"L'intellect n'est l'acte d'aucun organe corporel, mais il les utilise, et la pensée ne peut se produire qu'en continuité avec le travail de l'imagination, de la mémoire, qui, elles, sont l'acte du composé âme et corps. Aristote disait, : et en cela s. Thomas l'approuve, qu'il est aussi ridicule de dire: L'âme pense toute seule, que de dire: Elle fabrique de la toile." (53)

(52) Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, Desclée, Revue des Jeunes, 1926, Appendice I, note 5.

(53) Ibid., note 9.

Ensuite, nos concepts, nés de notre intelligence, ne peuvent prétendre exprimer grand'chose du réel d'où elle les a puisés. D'abord, le réel, unité par unité, aussi bien que dans son ensemble, est inexhaustible. L'envahissement de notre intelligence par les êtres ne peut prévaloir sur le principe: quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Le spectacle a beau être à 360° d'ouverture d'angle, ordonné et varié à l'infini dans son déroulement, joué avec un art consommé, dense de signification, que voulez-vous: tout comme les enfants, nous avons le "goulot étroit". Nous ne sommes ni intuitifs, ni pénétrants, ni englobants.

"Notre intellectualité présente ne nous livre que des concepts, c'est-à-dire des fantômes de notre création, qui nous représentent le réel, mais ne le font pas entrer dans nos prises. Ces concepts, nous les formons de notre propre substance. Ils sont nous modifiés, comme une glaise modelée, comme une cire sous l'empreinte. Ils ne peuvent nous procurer du réel qu'une figure et comme un schéma vide." (54)

Cette réflexion émise vers la fin de sa carrière, notre auteur l'avait plus d'une fois exprimée auparavant.

---

(54) Les fins humaines, Montréal, Editions de l'Arbre, 1946, p. 109.

"Par notre intelligence, nous nous élevons jusqu'à l'idée; mais l'idée, c'est une conception, c'est une abstraction, un reflet; cela ne nous donne pas l'être, et s'il s'agit de choses matérielles, et s'il s'agit surtout de Dieu, le Transcendant, le Séparé, l'Infini, l'idée abstraite, à son égard, défaille; elle nous permet de balbutier, mais la nature de Dieu, son essence en soi nous demeure mystérieuse" <sup>55</sup>.

Il y a tellement de différence entre chaque être singulier que nous abordons et cette sorte d'empilage de concepts objectifs par lesquels nous tâchons de le pénétrer. Il va sans dire que la primauté de richesse ontologique revient et restera à chaque chose singulière qu'en vain, par la connaissance, nous essaierions d'épuiser.

"Un être singulier n'est pas une collection de concepts objectifs; ce n'est pas une espèce abstraite qualifiée d'une façon plus précise, à la manière dont l'espèce elle-même était un genre précisé et qualifié. Penser ainsi serait ramener le réel à l'abstrait et faire des êtres comme un emboîtement de propositions. L'individu, en intervenant dans le monde des essences, y introduit un fait nouveau et irréductible; il suppose la matière avec ses déterminations spatiales et temporelles. C'est grâce à la matière que l'abstrait se concrète, que l'universel se fixe et devient incommunicable.

Sans cela, quelque degré de précision qu'on prête à l'universel, il demeure toujours multipliable autant qu'on voudra, et il n'y aura donc toujours là qu'une espèce ou une variété d'espèce, non un individu" <sup>55 bis</sup>.

C'est clair :

"L'immatérialité du concept est pour nous une infériorité, quand il s'agit de connaître les choses matérielles, parce que c'est une immatérialité par appauvrissement, par abstraction" <sup>55 ter</sup>.

55. L'Eglise, Paris, Lecoffre, Gabalda, 1931, p. 39.

55 bis. Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, Paris, éditions de la Revue des Jeunes, Appendice I, note 111, p. 352.

55 ter. Ibid., note 114, p. 353.

Et, de façon plus concise : "Ce que je sais n'est qu'une idée en moi" 55 quart.

Les idées claires et distinctes de Descartes ne l'auront pas fasciné. Nous l'avons vu, c'est spécialement au procédé naturel de l'abstraction qu'en veut Sertillanges.

"Par l'abstraction, nous morcelons ce qui est un, nous fixons ce qui est successif, nous immobilisons le temps et nous écartelons la substance; nous faisons un tas de débris de ce qui est une vivante nature...

L'abstrait est de la nature vidée, de la nature à l'état évanescent, et comme fluïdique; il ramène à une étroite conformité avec notre moi imparfait toute la richesse du monde, et cette richesse est soupçonnée au-dessous, elle est affirmée plus qu'elle n'est atteinte" 56.

C'est aussi qu'il faut distinguer soigneusement entre "intelligible" et "conçevable".

"Saint Thomas pose l'être d'abord, et il le dit intelligible de soi; mais intelligible, cela ne veut pas dire concevable, Le concevable n'est qu'une espèce déficiente de l'intelligible, et il y a de l'un à l'autre une telle distance qu'on peut écrire en toute rigueur : Plus une chose est intelligible, moins elle est concevable. La preuve, c'est que Dieu, le suprême intelligible, n'est plus du tout concevable" 57.

Au sujet de la connaissance humaine, on a beau prôner l'identité du sujet connaissant et de l'objet connu, il reste que cette identité n'est relative qu'à la forme d'être, non à la manière d'être; un seul de ses éléments, à savoir la forme, pouvant être vécu en commun par le sujet et par l'objet, tous deux authentiques fils de l'être.

55 quart. La présence mystérieuse, dans La Vie Spirituelle, no 195, décembre 1935, p. 231.

56. Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 32.

57. Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition 1912, t. I, p. 49.

La philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. I, p. 43.

Même si, d'après saint Thomas, du fait que l'ordre de l'intelligibilité est l'ordre divin même, l'intelligence est la faculté de l'en soi, il ne s'ensuit pas que notre intelligence accède de plain-pied à l'être.

"L'être, intelligible de soi, n'est concevable qu'au regard d'esprits déficients, qui ne peuvent entrer dans ses arcanes. Nous voltigeons à la surface de l'être; nous n'y pénétrons pas. Nous composons et divisons par l'esprit, pour essayer, en nos jugements, de nous rendre compte de ce qui est; mais ce qui est, pour autant que cela entre en nos propositions et constitue notre science, ce n'est pas l'être, c'en est le reflet diminué" 58.

Selon notre auteur, il y a bien un peu d'être tout de même dans la species, élément des combinaisons logiques que sont le jugement et le raisonnement. "La species est un medium quo ipsa objecta videntur, medium ontologique et non pas toile peinte" 59.

Il explicite soigneusement cette notion de species.

"La species, dit-il, n'est pas un double du réel, double habitant le sujet et pouvant ou non ressembler: c'est, par rapport au sujet, une forme d'être surajoutée; par rapport à l'objet, sa propre forme participée, en raison d'une sorte de vie commune, d

- 
58. Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e édition, 1912, t. I, p. 49;  
La philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. I, p. 43.
59. Ibid. 1912, t. II, p. 113; ibid. 1940, t. II, p. 102.

de vie commune, d'unité suis generis établie entre le sujet et l'objet par la connaissance." (60)

Nous avons vu que notre auteur ne surestime pas les concepts. Il se défie également des mots qui étriquent les concepts déjà indigents par rapport au réel. Appuyant l'affirmation thomiste: "Les noms ne suivent pas le mode d'être réel des choses mais leur mode d'être dans notre esprit" (61), il souligne: "Ce principe revient sans cesse, comme la clef de toute cette question (des noms divins." (62)

"Les mots suivent les concepts", fait-il remarquer. (63)

Et de nouveau; il rappelle la règle essentielle si souvent énoncée par s. Thomas, "que les mots ou les phrases ne signifient pas directement les choses, mais les concepts." (64)

Ensuite, on n'a pas assez réfléchi sur ceci:

(60) Ibid. 1912, t. II, p. 113 ; ibid. 1940, t. II, p. 101.

(61) Somme théologique, Ia, qu. 13, a. 9, ad 2, trad. fr., R.J., Dieu, t. II, 1926.

(62) Ibid., note 1 p. 140.

(63) Ibid., Appendice I, note 135, p. 360.

(64) Ibid., note 137, p. 360.

"en tout non/employé par nous, si on l'envisage quant au mode de signification, une imperfection est incluse, imperfection qui ne se trouve pas en Dieu, bien qu'en Dieu, d'une façon suréminente il est vrai, se trouve la chose signifiée par le mot." (64 bis)

Et "il faut comprendre que le langage est toujours anthropomorphique", répète souvent notre auteur. (65) Précisons: le langage est toujours déficient, imparfait, inadéquat, en deçà de la chose à exprimer, limité et limitatif.

Pour notre auteur, il n'existe pas, pour nous ici-bas, d'intuition intellectuelle (66). "L'intuition intellectuelle serait un attouchement vivant, autant que l'abstraction est un attouchement mort." (67) Les prétentions du P. Sertillanges en faveur de l'intelligence inclinent le plus souvent vers la modestie.

(64 bis) Somme théologique, Dieu II, traduction française, Paris, Desclée, R. des Jeunes, 1926, Appendice II, pp. 381-382.

(65) S. Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 2e éd. 1912, t. II, p. 167; La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 152; Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 197.

(66) Ibid. 1912, t. I, p. 134 ; ibid. 1940, t. I, p. 119; ibid. 1928, p. 189. Ibid. 1912, t. II, p. 145 ; ibid. 1940, t. II, p. 130, p. 131.

(67) Les grandes thèses..., p. 32.

"Il n'y a pas en ce monde d'intuition véritablement et purement intellectuelle, et peut-être ne peut-il pas y avoir, sauf pour Dieu, d'intuition vraiment totalisante et compréhensive, car sous ce dernier rapport toute réalité inclut Dieu, son principe." (68)

S'il n'y a pas d'intuition intellectuelle, encore moins saurait-il y avoir d'intuition de l'être.

"L'intuition pure de l'être nous échappe; nous le concevons, nous ne le percevons pas. Qu'on ne prétende donc point que notre philosophie thomiste fait tort à l'être au profit du concept. Le concept, à nos yeux, n'est qu'une ombre." (69)

Nous avons eu jusqu'ici ample chance de le savoir!

Mais comme tout ce que nous connaissons naturellement, c'est au moyen de concepts que nous le connaissons, on peut prévoir que notre auteur ne surestimera aucune de nos sciences, quant à la richesse acquise des résultats de leurs recherches. Il aura tendance à n'y voir rien de vraiment satisfaisant, rien de définitif. Il invitera

"à garder le sentiment de ce qu'il y a de toujours provisoire dans la recherche philosophique comme dans la science expérimentale. "Notre science ne ressemble à la nature que comme ces histoires abrégées et simplifiées à l'usage des ignorants", disait LOUIS de LAUNAY, dans l'Eglise

(68) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, t. II, p. 373.

(69) S. Thomas d'Aquin, t. I, 1912, p. 49; La philos. de s. Th. d'A. 1940 t. I, pp. 43-44.

et la Science. Ainsi la philosophie, en dépit de ses apparences rigoureuses et définitives. L'être dépasse toujours infiniment les descriptions que nous en pouvons fournir. Nos formules n'en délimitent que la surface. Nous croyons l'enfermer dans un réseau qui à jamais le retiendra; mais pas plus que l'océan n'est retenu par des mailles, la vérité intégrale n'est captée par nos conceptions. Les concepts et le langage conceptuel n'expriment guère mieux les vérités philosophiques qu'ils ne servent à décrire un paysage ou un morceau de musique. La différence des deux saute aux yeux; la ressemblance est plus secrète; mais elle existe. Il y a toujours une infinie distance. Et c'est dire que devant l'esprit en possession du système le plus vrai, un infini de recherche est toujours ouvert." (70)

Est-ce à dire que le P. Sertillanges serait hostile aux sciences modernes? Loin de là! Mais c'est qu'il en voit les limites, le relatif, le "pas-encore". Il veut à tout prix que le métaphysicien se tienne tout près du savant, et qu'ainsi il mette au point sa discipline, non pas tant par un renouvellement de vocabulaire que par une façon toujours neuve, contemporaine, d'interpréter le réel. Il ne s'agit pas, bien sûr, de subordonner la métaphysique aux sciences positives! Selon sa pensée, il nous semble que le terme de "complémentarité" conviendrait ici pour signifier le double éclairage du réel qui est souhaité au métaphysicien. Avec une sorte d'élan, notre auteur souscrit à cette réflexion de

---

(70) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, t. II, p. 558.

Claude Bernard: "Il ne peut y avoir de vrais philosophes que parmi les savants". Jugement vrai, dit-il. (71)

En un chapitre fameux, il fait valoir les concordances entre le thomisme authentique et les révélations alors récentes de la biologie, quant au processus du mystère de la vie. A son avis, le thomisme a tout à gagner de se confronter, à son niveau, aux découvertes des sciences.

"En vérité, le thomisme est tout ouvert à l'unification expérimentale du cosmos, au passage sans coupure, du point de vue expérimental et en dépit de toutes les différences de structure, de l'électron à l'atome, à la molécule chimique ordinaire, à la molécule géante de Stanley, au gène, au chromosome, à la cellule et à l'organisme pluricellulaire, y compris l'homme pensant. Pas de danger qu'un faux spiritualisme expose ici l'âme à être chassée d'étape en étape, par les progrès de la biologie physico-chimique, pas plus que Dieu, dans la conception thomiste de la Providence, ne court le risque d'être rejeté dans les pourtours ou les intimités de l'univers. Il suffit de savoir distinguer dans les deux cas, l'ordre des manifestations et l'ordre des causes, l'ordre d'exécution et l'ordre d'intention, l'ordre empirique et l'ordre métaphysique." (72)

Vers la fin du même grand ouvrage, sa pensée ayant mûri, il renchérit:

"La place de la métaphysique est au contact de la science, dans le rayonnement de la science, bien que ce soit AU-DESSUS d'elle. Sans la cosmologie physique, sans la psychologie positive et la sociologie, sans la critique positive de

(71) Ibid., p. 571.

(72) Ibid., t. I, p. 312.

la connaissance et la critique des sciences, nous ne ferons avancer et ne défendrons contre l'oubli et le délaissement, sinon le mépris, aucune des branches de la philosophie." (73)

Il invite le philosophe à garder à la fois le sens du concret et le sens du mystère.

Le vrai sage n'affirme rien qu'il ne prouve. Notre auteur n'est jamais en défaut là-dessus. Ayant posé qu'une découverte des rouages les plus secrets et de la dernière intimité des êtres devrait intéresser, même emballer le philosophe, voici la raison qu'il en donne:

"La science est l'expression concrète des vues abstraites de la philosophie; elle seule rejoint le fait: comment la science du fait serait-elle étrangère à une législation dont le fait est la matière?" (74)

Il exige davantage du philosophe:

"Pour l'efficacité du contact entre philosophie et science, pour sa sécurité aussi, il est nécessaire que le philosophe s'associe, de son point de vue, au travail de recherche lui-même et ne se contente pas d'en enregistrer les résultats. Ce serait venir trop tard et risquer de recevoir ces prétendus résultats DEJA IMPREGNES D'UNE PHILOSOPHIE SUSPECTE, entrave à l'établissement de la VRAIE. La science pure n'existe pas." ... (75)

(73) Ibid., t. II, p. 567.  
 (74) Ibid., t. II, p. 566.  
 (75) Ibid., t. II, p. 571.

Cette dernière remarque en dit long d'expérience vécue au niveau de la pensée...

Il nous semble avoir montré suffisamment que le P. Sertillanges philosophe fait grand cas des sciences modernes, même s'il est conscient du "relatif" de leurs découvertes.

Si la science "pure" n'existe pas, la science "parfaite" non plus n'existe pas. Le seul fait que la science surgit "au pluriel", cela témoigne de "leur" précarité. "Il n'y a pas plusieurs dieux..."

"La connaissance elle-même ne se fragmente point; on ne fragmente que des ignorances. Par ce biais, nos sciences, au pluriel, sont le témoignage de ce que nous ne savons pas. Savoir VRAIMENT serait connaître Celui qu'Aristote a appelé en une formule sublime la Pensée de la Pensée." (76)

En d'autres termes:

"Il n'y a pas, au fond, de spécialités scientifiques, puisque, s'il y en a, c'est que chacune ne va au fond de rien. "Un jugement parfait touchant une chose quelconque ne peut être obtenu que si l'on connaît tout ce qui concerne cette chose." (77)

On a remarqué, sans doute, combien le P. Sertillanges est "exigeant" pour le contenu du verbe "connaître". Nous y réfléchissons davantage au cours de notre essai d'interprétation.

(76) Ibid., t. I, p. 49.

(77) Ibid., t. II, p. 564, avec cit. Ia, qu. 84, a. 8.

Pourquoi notre intelligence est-elle ainsi condamnée, pour ainsi dire, à "rester sur son appétit"?

C'est que "nous sommes des mixtes. Notre nature est une

nature frontière. Notre intelligence balbutie plutôt qu'elle ne parle; le discours, qui lui est naturel, est un trajet titubant, comme une marche puérile. Le procédé naturel de l'esprit serait l'intuition, c'est-à-dire la vision de l'idée comme nous avons par les yeux la vision des corps, et cela, nous ne faisons que le soupçonner et y tendre, nous n'y atteignons pas." (78)

Si nous ne pouvons pas espérer pour la vie présente savoir le tout des choses, la faute en est aussi aux réalités naturelles elles-mêmes, car elles se présentent à notre connaissance un peu comme des êtres atrophiés.

"C'est l'esprit, tout esprit, après tout, qui est l'état normal de l'être, bien que nous, êtres inférieurs, nous ne concevions l'être que comme corps ou sous les auspices du corps." (79)

Si l'on y pense bien,

"Il y a un mystère en toute chose vue avec l'esprit. C'est le mystère de l'être et de ses manifestations inépuisables." (80)

(78) Catéchisme des incroyants, Paris, Flammarion 1930, p. 182; Les mystères de la foi, Paris, Flammarion, 1934, p. 22.

(79) Ibid. 1930, p. 182 ; ibid. 1934, p. 22.

(80) L'idée de Dieu et la vérité, in Revue thomiste, sept. oct. 1904, p. 401.

PHENOMENOLOGY AND RELIGION

Written exam (december 17, 9 a.m.)

②

p.12 prémisses de

p.1 - #2 - formule de 1924 = assez classique, vane banale

p.7 - faute de frappe

~~person le titre suffisant !!~~

p.15 - recueille-t-elle actuels? - cf. p.54, 8. n. 136

p.22 - L'être = le plus épuré de un concept ??

p.24 - quel jeûne -

p.39 - commettre

p.42, n.108 - fa de juillet

p.49 - "non somme, éto pour que l'un n'ot pas  
? être : platonisme ??

p.51 n.130 - non du renvoi à st-th.

p.53 - super-être - (super-ens)

p.55 - inintelligible -

p.56 - quel sens renvoi à du sent.

p.58 = texte que n'appuierait pas S-Thom =  
au-dessus d'existence phi

(2)

p. 153 - Entre Dieu et creature = rien de  
commun = en même l'être -

p. 210 - 211 - Ce texte relate position de  
juifs - (attitude de Balmùl =  
Paul de uljein (du X<sup>e</sup>mo) <sup>approuvée</sup>)

p. 217 - un peu exagéré

p. 238 - jeu de citation juive

239 - pour s. par d'intuition intellectuelle lb ?

bibliographie = mention participation à juifs -  
au X<sup>e</sup>mo

= p. 272 - <sup>parmi</sup> travaux portant sur l'œuvre  
de Sert -  
Jilam  
Montajus (273)

p.59, en cas-jacinto

p.61 - S.T.R - libre de casus = Dieu = super-intellectuel  
peut être

p.66 - Dieu transcendant à l'été.

p.80, n.34 - quasi se font -  
font - !

p.91 - descenter ou descentraliser

p.109 - modeste qui n'a pu place d'une thèse

p.110-111 = en changement de la part de S -

{ = Dieu est = est un Dieu  
C.S.T.H) existe -

{ = grande thèse =  
L'Incommensurable est un -

p.123 (!?)

p.127

Autre façon, pour notre auteur, de produire un certain éclairage pour indiquer le même mystère:

"Il y a dans la pensée une infinité qui n'est pas dans l'objet, et il y a dans l'objet une infinité qui n'est pas en elle." (81)

Pour peu qu'on y prête attention, il est étonnant de voir combien généreuse est faite la part du mystère dans la pensée philosophique du P. Sertillanges. Maintes fois il s'arrête à l'apprécier positivement. Il en affirme l'urgence, et cela au bénéfice même de la connaissance. Pour lui, point de connaissance réelle ni de densité ontologique sans mystère.

"Qu'on s'en rende compte ou non, tout l'effort de la philosophie est de dépasser les évidences immédiates pour tout relier à des conditions de plus en plus profondes jusqu'au MYSTÈRE PLEIN. La reconnaissance du mystère à titre de première vérité est (était) donc une attitude éminemment philosophique. Dans le mystère vivant est la somme de cet inconnaissable éclairant, de ce secret qui justifie et porte le visible." (82)

Auparavant il avait écrit:

"Il n'est pas de science sans référence essentielle au mystère." (83)

(81) Ibid., p. 414.

(82) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, t. I, p. 49.

(83) Ibid., t. I, p. 41.

Que de fois notre auteur s'assombrit en soulignant, non seulement l'imperfection, mais la pénible évolution de nos sciences dont le procédé est trop souvent l'affrontement d'erreurs extrémistes.

"Tout se rejoint dans le réel, dit-il, parce que l'Être est divin, et pour la même raison tout se rejoint dans les opinions d'une certaine manière. Le vrai relatif, approfondi, mène au vrai tout court, et tout est vrai relativement, de ce qui se dit dans la science." (84)

Le P. Sertillanges va jusqu'à trouver dans ce foisonnement d'erreurs un motif presque ironique de célébrer la puissance de notre intellect.

"Sous un certain rapport, les grandes erreurs sont à l'honneur des grands êtres, et sous le même rapport, le nombre quasi infini des erreurs est à l'honneur de l'humanité. Il faut avoir l'esprit vaste pour errer de tant de manières, et il faut l'avoir fort pour errer ainsi." (85)

Notre auteur a beau s'être rangé sous l'affirmation doctrinale de l'Eglise:

"Qu'il s'agisse du sens commun ou de la technique savante, l'Eglise affirme le pouvoir de la pensée humaine avec une énergie que n'ont pas toujours comprise même ses fils. L'Eglise n'admet pas que la raison soit déclarée impuissante sur son propre terrain, même s'il s'agit

(84) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Flammarion, "Les grands cœurs", 1931, p. 91.

(85) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, t. I, p. 43.

des plus hautes vérités, et elle réserve la nécessité de la foi pour le mystère," (86)

il nous semble que sa confiance envers l'intelligence atteint tout juste le minimum requis pour n'être pas écartée de l'orthodoxie. On sent qu'il veut "croire" en la puissance et en la rectitude de la raison.

"C'est jusqu'à la source de la pensée et de l'être, jusqu'à Dieu, que l'Eglise invite la raison humaine à s'élever, déclarant qu'elle en a le pouvoir, et faisant même de cette déclaration un objet de foi...L'Eglise maintient que la raison est armée pour atteindre Dieu, non en sa nature intime, mais quant à son existence et aux relations qu'entretiennent avec lui tous les êtres." (87)

L'Eglise "réserve la nécessité de la foi pour le mystère", déclare notre auteur. Heureusement pour lui, le mystère, aiguillon pour l'intelligence, objet pour la foi, a beaucoup d'extension; il s'immisce partout.

---

(86) Ibid., t. I, p. 40.

(87) Ibid., t. I, p. 40.

Au total, il nous a paru que notre auteur tend constamment à caractériser avec rigueur, à limiter la portée, non seulement de notre connaissance de Dieu, mais de notre connaissance tout court. Il est l'ennemi des béates certitudes. Même les prétendues évidences de sens commun doivent, selon lui, être critiquées. Car le sens commun ne bénéficie d'aucune infaillibilité a priori.

"Le sens commun, pour mériter le nom de bon sens, a besoin de se critiquer ou d'être critiqué, et c'est une évidence. Tout jugement n'est pas vrai, et il ne suffit pas, pour qu'il soit vrai, qu'il soit instinctif. Mais s'il est instinctif vraiment, c'est-à-dire s'il représente un instinct de nature, il contient nécessairement du vrai, il est nécessairement vrai en son fond; car au nom du principe d'adaptation et de solidarité universelle des phénomènes, que bien peu contestent, la nature est toujours cohérente avec elle-même. Quand elle crée un dynamisme dans un sujet, elle crée aussi ce qui lui correspond dans l'objet, car les deux sont créés ensemble. Il n'y a donc pas de tendance naturelle à l'affirmation, à quoi ne réponde une certaine vérité de cette affirmation. Reste à savoir laquelle. C'est l'objet de la critique.

Le sens commun a besoin d'être critiqué p.c.q. il est essentiellement confus, ignorant de ses sources et de ses conséquences, incapable de se justifier lui-même et de se défendre, à plus forte raison d'exploiter sa richesse. Infaillible, il l'est à son plan et dans sa généralité; il ne l'est point dans tel ou tel homme, sous telle ou telle forme, et il n'est pas exact. Il se compose de données approximatives, souvent déformées, toujours insuffisantes à une pensée développée; il s'ignore jusqu'en ses éléments composants, et à plus forte raison dans sa somme; car essentiellement indéterminé, il n'est pas un, il n'est pas cohérent.

Le sens commun se cherche; seule la philosophie le trouve." (88)

Sa conviction est faite. Même si la philosophie ne doit pas aller à contre-voie du sens commun ni aboutir à quelque chose d'autre, elle aurait tort de le suivre aveuglément.

"Qu'on se défie d'une philosophie du sens commun sans critique savante, et qu'on ne croie pas, en regardant rouler une boule, avoir tout ce qu'il faut pour établir une philosophie complète du mouvement...La métaphysique qui s'en tient comme matière et comme point de départ aux expériences de l'enfant est condamnée à être aussi une métaphysique d'enfant. Elle pourra être géniale; cela ne s'oppose pas; mais elle gardera un fond de puérité dont ses tenants n'auront même pas conscience." (89)

Pourquoi toute cette précaution? Pourquoi cette apparente méfiance? C'est que trop longtemps les tenants d'une scolastique décadente, et non d'un thomisme authentique, se sont crus en possession de la vérité intégrale, sans faille, d'une philosophie douée de réponses adéquates à toutes les interrogations possibles, bref d'une philosophie de "point final". Or "les limites de la philosophie sont en chaque problème et en chaque aspect de la vie, comme la faiblesse d'un ciment serait partout, si partout il n'était

(88) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, t. I, p. 38-39.

(89) Ibid., tome II, p. 567.

armé." (90)

Pour peu qu'on y réfléchisse, on en conviendra:

"Il est certain que la pensée, en nous, ne s'achève-jamais, et beaucoup en concluent que c'est là sa condition inévitable" (Ibid., t. II, p. 363)

Ces années-ci, avec les progrès fabuleux et constants de la science, il faut commencer à se douter qu'on ne sait pas tout en philosophie, fût-ce en thomisme. C'est même là une condition de sa survie. Et même s'il y a, pour notre auteur, une pérennité de l'essentiel, il dit:

"Pour nous, le thomisme n'aura d'avenir qu'à la condition d'accueillir l'inquiétude. La certitude lui a fait trop de mal. Trop de ses fidèles ont cru tenir la plénitude du VRAI, qui toujours nous échappe." (91)

Sur cette question de la vérité tant de fois repensée par le P. Sertillanges, il y aurait beaucoup à dire aussi. Nous devons "choisir" ce qui veut dire "sacrifier beaucoup". Voici une façon dont il définit la vérité: C'est, dit-il, "l'expression par l'esprit d'un ordre de choses existant, et que la pensée se représente au-dedans d'elle-même." (92)

(90) Ibid., t. I, p. 31.

(91) Ibid., t. II, p. 559.

(92) L'idée de Dieu et la vérité, in Revue thomiste, sept. oct. 1904, p. 391.

C'est ce vers quoi tend l'intelligence. La vérité est une relation, une proportion, entre l'intelligence et l'être et elle exige les deux. De sorte que si nous sommes les seuls esprits, n'étant pas éternels, il n'y a pas de vérité antérieure à nous, il n'y a pas de vérité éternelle. Que si, au contraire, une Intelligence éternelle existe, alors, oui, par elle, dans tous les sens du mot, il y aura une vérité éternelle.

Mais dans notre cas, la vérité se réalise-t-elle avec autant de richesse? Il s'en faut.

"La similitude de l'intellect et des choses, en quoi consiste la vérité, n'est pas une similitude directe...Elle consiste dans la proportionnalité qui s'établit, en cas de jugement vrai, entre les termes de ce jugement: sujet, prédicat, et les aspects de réalité qu'ils expriment." (93)

S'appuyant sur s. Thomas (94), le P. Sertillanges s'est attiré le blâme public du P. Descoqs par sa doctrine de la vérité. (95)

(93) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 1912 (2e éd.), t. II, p. 180; La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p.163.

(94) D'après I Sent., dist. XIX, qu. 4, a. 1, ad 5m.

(95) DESCOQS, PEDRO, S.J.: Eléments d'ontologie, Paris, Beauchesne, 1925, 638 p., cf. notre bibliographie.

"Il n'est pas nécessaire qu'à toute vérité corresponde quelque chose au dehors de l'âme, puisque la vérité est toute dans l'âme, au lieu d'être intrinsèquement, ainsi que le croient quelques-uns, une relation de l'âme aux choses." (96)

Notre auteur attache une grande importance à mettre au clair la forte dose de subjectif impliqué dans cette conception de la vérité, afin justement de couper les voies au subjectivisme.

"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,"

insiste-t-il plus loin.

"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." (97)

Et pour bien se faire comprendre, notre auteur illustre d'un exemple qu'il nous sera facile de transposer au sujet de notre jugement d'existence sur Dieu.

"L'être que nous posons quand nous disons: cela est, ce n'est pas l'être réel, c'est

- (96) Saint Thomas d'Aquin, Paris, Alcan, 1912, t. II, p. 180; La philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1940, t. II, p. 164.
- (97) Ibid. 1912, t. II, p. 182 ; ibid. 1940, t. II, pp. 165-166.

de raison, un lien de concepts, une copule subjective." (98)

Rien n'empêche que pour notre auteur, comme pour s. Thomas, le fondement de la vérité est dans le réel mystérieux, qui est intelligible en puissance. A retenir:

"La vérité thomiste, (telle que comprise par Sertillanges), est formellement relation interne, et fondamentalement seulement relation à la chose en soi." (99) "L'être-vérité est être de raison." (100)

C'est son fondement qui est réel, et non pas ce qui constitue la vérité comme telle. Après tout ce qui précède on comprend pourquoi notre auteur, tout en signalant la pénurie de nos connaissances, pourra quand même parler de leur vérité. Car

"La vérité de la proposition et son contenu sont deux choses; ce dernier est accidentel par rapport à l'autre. On raisonne donc à côté." (101)

Même s'il y a moyen de parler avec vérité,

"Il ne faut pas sortir des conditions de la connaissance possible: c'est insensé, déclare

- (98) Ibid. 1912, t. II, p. 183; ibid. 1940, t. II, p. 166.  
 (99) Ibid. 1912, t. II, p. 183; ibid. 1940, t. II, p. 166.  
 (100) Ibid. 1912, t. II, p. 184; ibid. 1940, t. II, p. 167.  
 (101) Somme théologique, Dieu, t. II, trad. française, Paris, R.J., 1926, Appendice I, note 167.

notre auteur. Nous sommes murés dans le relatif. Il nous convient d'être circonspects et de ne pas appuyer sur une science d'enfants la majesté de l'univers pris dans son ensemble."(102)

A remarquer que l'aspect "critique" de la connaissance, intégré par nous dans cette étude, est plutôt du "Sertillanges" que du "saint Thomas", car

"L'état des problèmes n'exigeait pas (au temps de s. Thomas) l'élaboration d'une doctrine critique, et il n'invitait pas à s'engager dans le savoir par cette voie. Il y avait unanimité, dans le milieu intellectuel, pour accepter les conditions de la pensée." (103)

Le P. Sertillanges nous invite à "recreuser" pour notre compte ce qui se peut toujours approfondir, et, si on le peut, à enrichir la thèse thomiste de la connaissance." (104)

A quiconque cherche un lien effectif entre l'homme et Dieu, on aurait tort de lui indiquer la philosophie, car

"la philosophie n'offre en fait de lien que le fil tenu de la logique démonstrative, vrai fil de la Vierge, qui flotte en l'air et qui ne

(102) L'idée de création et ses retentissements en philosophie, Paris, Aubier, 1945, p. 38.

(103) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 28.

(104) Ibid., p. 12.

porte rien." (105)

C'est dire que le Dieu pressenti par le philosophe au terme de la métaphysique n'a guère de quoi magnétiser l'intelligence du Père S. "tendue vers" et même "envahie par" le VRAI DIEU. Volontiers, il emprunterait la parole de saint Paul: "Je vais vous montrer une voie qui les dépasse toutes." (106)

(105) Catéchisme des incroyants, Paris, Flammarion, 1930, p. 74.

(106) I Cor., 12, 31.

## C H A P I T R E V

ESSAI D'INTERPRÉTATION RELATIVE A LA PRISE DE  
POSITION DU PÈRE SERTILLANGES SUR LA QUESTION DE  
L'INCONNAISSABILITÉ DIVINE

Jusqu'ici, nous avons pu suivre le cheminement de la réflexion philosophique du P. Sertillanges et vérifier son option définitive quant à l'inconnaissabilité divine; nous avons essayé ensuite de saisir sa conception de l'analogie thomiste et de mesurer l'évaluation qu'il en a faite; enfin, notre étude s'est attardée sur la théorie de la connaissance selon notre auteur, en y impliquant quelques composantes d'ordre critique. En un mot, il s'est agi pour nous de "comprendre" la pensée de notre auteur par rapport à notre sujet: entreprise déjà audacieuse.

Mais la difficulté s'accroît. Notre propos vise maintenant à interpréter une telle attitude philosophique, à en deviner les présupposés et à justifier notre opinion.

Dans l'un de ses derniers grands ouvrages (1), nous avons recueilli du P. Sertillanges une pensée qui pourrait nous introduire à cette recherche des présupposés de sa position comme philosophe.

"Le mystère de Dieu est une donnée religieuse

(1) Le christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, 1941, 2 vol.

primordiale, qui revêtira en philosophie la forme d'un agnosticisme absolu de définition." (2)

Pour nous venir en aide dans l'analyse d'une telle affirmation, nous avons consulté Etienne Gilson dont les connaissances théologiques et la ferveur religieuse rivalisent avec la compétence du philosophe et de l'historien. C'est lui qui nous apprendra à établir la distinction entre Dieu et dieu et leur mystère respectif.

Il faudrait distinguer ici deux sens à ce mystère de Dieu.

Il y a le mystère de Dieu au sens plein, à quoi répond la "Réalité" mystérieuse de Dieu, du Dieu objet de notre foi. Il s'agit du VRAI Dieu qui s'est révélé aux hommes, et qui s'est nommé lui-même en langage d'homme afin d'être compris des hommes: "Je suis celui qui suis." (Ex. 3: 14). Ce "Dieu est le seul Dieu." (Dt. 6:4) C'est le mystère de ce Dieu qu'on est convenu d'appeler depuis Pascal: "Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob." Il s'agit donc, non pas d'un Dieu premier Principe de l'être, découvert par la raison au terme d'une démarche philosophique, mais au contraire du VRAI DIEU qui se dévoile, créant du même coup en l'homme l'aptitude requise pour percevoir et accueillir sa PRESENCE: la foi. Il s'agit du Dieu qui est intervenu positivement dans l'histoire humaine, du Dieu-

2) Ibid., t. I, p. 46.

qui-sauve. Ce même Dieu peut être appelé également, en langage biblique: "Vérité" (Jn 14:6), "Vie" (Jn 14:6), "Père" (Mt 6:9;Luc 11:2), "Abba, Père!" (Rm 8:15), etc. Il faut accorder que ces noms, comme tout langage humain d'ailleurs, sont anthropomorphiques. Il doivent, par le fait même, être soumis au correctif de l'analogie thomiste.

Le mystère de Dieu peut s'entendre aussi au sens faible. Il désignerait alors le Dieu auquel on parvient en philosophie, le Dieu exigé par l'intelligence lorsque, sans parti-pris, elle va jusqu'au bout de sa recherche. C'est le Dieu, Principe d'explication de l'univers, celui-ci vu soit dans chacun des étants qui le composent, soit comme étant global. Ici, plus encore, sommes-nous en face d'un "mystère" absolu. La raison ne peut atteindre qu'à la certitude "qu'il est." Encore faut-il se souvenir des réserves à faire quant à cette affirmation même. La raison bute à son "mystère" à l'issue de diverses pistes de recherche, et elle nomme alors/<sup>ce</sup> Dieu selon les fonctions qu'il doit remplir à l'égard des créatures: Premier Principe de l'Être, Cause première, Bien en soi, Parfait, Pensée de la Pensée, Substance Première, etc.. Toutes ces périphrases sont enveloppées dans l'appellation: "le Dieu des philosophes et des savants."

Cette distinction étant posée, le P. Sertillanges tient à ce qu'on ne la perde pas de vue, mais qu'on la maintienne jusqu'au bout. Il est sans mépris, loin de là, pour

le mystère du Dieu soupçonné par la raison. Mais notre philosophe-théologien renseigné sur Dieu par "deux sources" si différentes, n'est que trop conscient de l'infériorité de l'information obtenue par la "source rationnelle", comparativement aux renseignements autrement riches, éclairants, seuls salutaires, obtenus par la manifestation de "NOTRE Dieu", du Dieu-qui-sauve. Parvenue à son terme, la philosophie "sait qu'il existe un dieu, aucune philosophie ne peut soupçonner l'existence de ce Dieu-là." (3) On ne saurait mieux exprimer la conviction du P. Sertillanges tout au long de sa carrière. "Non seulement on a besoin de la révélation chrétienne pour croire au Dieu de la religion chrétienne, mais il est dénué de sens d'imaginer qu'on puisse en connaître l'existence autrement que par la foi en sa propre révélation." (4) Telle fut bien encore la pensée de notre auteur, qu'on "peut savoir par la raison qu'il y a un Dieu, mais on ne peut accéder à Dieu que par la foi." (5)

Le Dieu auquel on parvient en philosophie, ce n'est donc pas le Dieu de la foi. Voilà, nous semble-t-il, ce qu'a toujours voulu dire le P. Sertillanges. Tout son

(3) GILSON, E.: Le philosophe et la théologie, Paris, Fayard, 1960, p. 91.

(4) Ibid., p. 91-92.

(5) Ibid., p. 76.

effort s'est porté, quant à l'objet de notre étude, à montrer comment la philosophie ne peut "avoir accès au MYSTÈRE du Dieu de la FOI."

Que Yahvé Notre Dieu existe, c'est une "donnée" positive, "sur-naturelle", c'est un point de départ et non un terme de recherche humaine. Cette "connaissance" est une gratuité de Dieu, c'est l'effet d'un geste initial de Dieu, une offre de Dieu à l'homme" à partager la connaissance qu'il a lui-même de sa propre existence. Ce n'est pas seulement une information, c'est une invitation." (6) Il s'agit d'une invitation à croire à Sa Parole, et d'une invitation au salut: questions totalement ignorées en philosophie. C'est ce "mystère de Dieu au sens plein" qui est une donnée primordiale, laquelle échappera à jamais à toute recherche philosophique. En pointant vers le Responsable de toutes les espèces d'êtres et d'ordres qui se manifestent dans l'univers, le philosophe indiquera toujours un "Dieu inconnu". Il n'en saura rien dire que ceci: Il EST NECESSAIRE qu'IL SOIT, tout en ignorant/le contenu de ce que peut signifier cette affirmation d'existence appliquée à Lui.

Autre différence notoire: même s'il est vrai philosophiquement que toute relation réelle entre la créature et Dieu ne saurait aller que de bas en haut, qu'elle n'est jamais corrélatrice, Dieu étant souverainement indépendant,

(6) Ibid., p. 76.

il est à remarquer qu'en fait, dans les relations entre l'homme et Dieu, c'est toujours Dieu qui prend l'initiative. En langage scripturaire, de même que c'est Dieu qui nous crée, c'est Lui qui nous parle, qui nous "aime le premier" (I Jn 4:19), c'est Lui qui nous sauve. Et ici, les textes bibliques sont innombrables. Jamais l'homme ne pose le premier geste, et même il lui faut toujours l'aide de Dieu pour y répondre.

On pourrait faire observer, en plus, que ce n'est pas la philosophie qui a inventé ou inspiré la religion même naturelle. Ce ne sont pas les philosophes qui ont inventé l'idée de Dieu" (E. GILSON, ibid., p. 406). Celle-ci est née d'une "notion de Dieu spontanée, issue d'une sorte de prémétaphysique et antérieure à toute réflexion critique; elle est sans valeur aux yeux du philosophe, mais elle n'est pas moins un fait." (6 bis) E. GILSON, L'être et Dieu, dans Revue Thomiste, vol. 62, 1962, p. 407. On a pu voir que même chez les Grecs, les "dieux" existaient, étaient "organisés" bien avant que surgisse de la pensée l'Être de Parménide et a fortiori le Premier Moteur Immobile d'Aristote. Encore sommes-nous ici au plan naturel du sacré que discerne l'homme par une sorte d'instinct religieux. Cet instinct naturel est déjà antérieur à la réflexion philosophique. D'où l'on voit que la philosophie vient bien tard pour nous informer de Dieu. Et qu'en sait-elle? C'est là surtout que nous découvrirons la portée de l'affirmation

citée du P. Sertillanges au début de ce chapitre. Que peut dire la philosophie au sujet de Dieu? Choisisant la doctrine philosophique la plus favorable à l'idée de Dieu, notre auteur cite, (7) puis interprète:

"Toute la philosophie de s. Thomas relativement à la connaissance que nous avons de Dieu (se réduit à): Nous ne savons pas ce que Dieu est; nous ne le savons à aucun degré, et nous ne pouvons donner de Dieu aucune définition, même partielle."(8)

En d'autres termes: "le mystère de Dieu est une donnée religieuse primordiale, qui revêtira en philosophie la forme d'un agnosticisme/absolu/de définition." Et cela est vérifié pour s. Thomas lui-même. (9)

Nous ne croyons pas nécessaire, ni même utile de rapporter de nouveau ici les nombreux textes apparus dans notre premier chapitre, textes où notre auteur déclare formellement: "Nous ne savons nullement, en rien, à aucun degré, ce que Dieu est. Nous savons qu'il est; mais dans cette proposition: Dieu est, le verbe être ne signifie point l'être réel, l'être considéré à la façon d'un attribut; il n'est que le lien logique d'une proposition vraie,

(7) cf. Contra Gentiles, L. I, ch. XXX, in fine.

(8) Somme théologique, Dieu, t. II, trad. française, Paris, R.J., 1926, Appendice II, p. 382.

(9) cf. De Veritate, qu. 2, a.1, ad 9m.

et on l'emploie dans un sens qui se retrouverait tout aussi authentique s'il s'agissait d'une chose sans existence réelle, comme lorsqu'on dit: "La cécité est." (10) Tournée au positif, une formule aussi radicale, aussi négative, donnerait quelque chose comme ceci: Nous pouvons savoir par la raison qu'il y a un Dieu, mais cette certitude n'est pour nous que celle de notre propre connaissance. A ce compte-là, il est bien vrai qu'en philosophie, "le mystère de Dieu" est et demeure totalement sauvegardé, et qu'il prend la forme d'un agnosticisme absolu de définition.

Outre cette distinction nette/entre "les Dieux" et les "façons d'aborder leur mystère," divers motifs semblent avoir déterminé le P. Sertillanges à prendre fermement position en faveur de l'inconnaissabilité divine. Si l'on sent chez lui, à la longue, une sorte d'intentionnalité à découvrir et à recueillir les textes les plus négatifs au sujet de notre question, ce n'est pas par un cruel désir d'humilier l'intelligence humaine. Au contraire, nous croyons y avoir décelé maintes fois une inclination à concéder honnêtement à l'adversaire, quel qu'il soit, toutes les parcelles de vérité que recèle son erreur, tout ce qu'il y a moyen "pour le rejoindre" et l'élever dans le sentiment de sa dignité, afin

(10) Somme théologique, Dieu, t. II, Paris, Revue des Jeunes, 1926, Appendice II, p. 383.

de le conduire, si possible, "vers la Vérité tout entière." (Jn 16:13). Au culte de la vérité, le P. Sertillanges aurait joint un souci non seulement "apologétique," mais "apostolique", en approfondissant sa recherche au sujet de l'inconnaissabilité divine. Précisons qu'il savait allier à ce zèle le plus grand respect de la liberté intérieure. Certains textes nous le prouveront.

Nous dirions, en troisième lieu, que le P. Sertillanges, très renseigné sur les courants philosophiques et théologiques contemporains, aussi bien qu'antérieurs, fut très conscient de la bonne part de responsabilité qui, de tels états d'esprit, revenait aux théologiens philosophes catholiques. Par devoir de conscience, il voulut non seulement redresser les prétendues "vérités" enseignées jusque-là, mais le faire comme en esprit de réparation envers la vérité, envers l'Eglise aussi, envers tous les hommes de bonne volonté.

Plus profondément, nous pensons que notre philosophe avait une conception très exigeante pour ce qu'on appelle "connaître." Nous avons pu nous en faire une idée en parcourant le chapitre III de cette étude. Nous y reviendrons.

Dans le même ordre de pensée, rappelons simplement combien pour notre auteur le procédé de l'analogie est négatif, relatif, indigent. Or c'est tout ce que la philosophie peut nous offrir de mieux pour nous faire connaître Dieu.

Peut-être aussi notre auteur a-t-il beaucoup réfléchi sur ce passage trouvé dans s. Thomas: "Etre, c'est avoir rapport" (11) dont nous verrons le commentaire et tirerons une conséquence?

Plus certainement et sérieusement, il faut dire que le P. Sertillanges était surdoué au point de vue "sens de la transcendance de Dieu." Pour lui, vraiment, Dieu est le "tout-autre."

Ici, nous touchons un point plus délicat. D'où lui est venue cette espèce d'intuition exceptionnelle de la transcendance divine? Après avoir lu le plus grand nombre des oeuvres du P. Sertillanges, et parcouru un bon faisceau de témoignages sur sa personne, nous osons risquer une opinion, malgré notre incompétence spécialement à ce sujet.

N'y aurait-il pas, au principe d'une attitude aussi dépréciative par rapport à notre connaissance de Dieu, une certaine expérience mystique de purification passive du mode humain d'agir de la vertu de foi? Nous relèverons certaines réflexions qui nous ont paru des indices en ce sens. Ne faudrait-il pas distinguer entre l'Inconnaissable du P. Sertillanges et l'inconnaissable impersonnel, inconscient, d'un certain nombre de philosophes? En tout cas, la doctri-

(11) Somme théologique, Dieu, T. III, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1926, traduction française, Appendice II, p. 303, avec citation de la Somme contre les Gentils, I, 72, no 2.

ne de l'Inconnaissable, selon notre auteur nous semble présenter beaucoup plus d'affinité avec celle de l'Innommable transcendant tel que vu par plusieurs Pères et Docteurs de l'Eglise, qu'avec celle du Noumène inconnaissable de Kant/, ou de l'Inconnaissable selon/ M. Fouillée ou Spencer.

Examinons de plus près chacun de ces "motifs" que nous croyons "présupposés" à la position de notre auteur en faveur de l'inconnaissabilité divine.

Nous croyons avoir fait voir suffisamment qu'aux yeux du P. Sertillanges, le Dieu de notre foi n'est pas le dieu atteint par la raison philosophique. Dieu "Principe" et Dieu "Objet" ne doivent pas être confondus. A noter que cela est applicable non seulement au "Dieu de la foi", mais aux dieux des religions naturelles aussi. "L'être et le dieu relèvent de DEUX ordres différents." (8) C'est que l'être philosophique est une notion, un principe. "Ce que le philosophe découvre, au terme de sa recherche, poursuit le même penseur, est une notion qui lui permet de comprendre la nature." Or même si "les notions auxquelles s'arrête la pensée du philosophe peuvent avoir un objet divin, ce sont elles, et non pas lui, qui constituent le terme de sa réflexion; les dieux sont, au contraire, des choses ou des personnes réelles avec lesquelles le croyant entre lui-même

(8) GILSON, E.: L'être et Dieu, dans Revue Thomiste, vol. 62, 1962, p. 188.

personnellement en rapport."

Dans l'ordre de la religion - surnaturelle ou non - l'homme prétend avoir affaire à un ou à "des dieux réels et non pas du tout à des notions abstraites de métaphysique."

(9) C'est ce que révèle l'histoire elle-même. "Les premiers chrétiens ne songèrent pas à nier l'existence des faux dieux, ni qu'ils fussent des êtres réels capables d'intervenir dans la vie des individus ou des États; ils les identifièrent simplement aux démons et en firent autant d'anges déchus qui faient aussi des êtres réels et des personnes faisant partie d'une histoire sacrée, bien plutôt que d'un ensemble de principes et de concepts." (10)

Autre remarque par rapport à la même distinction:

"A la différence du Dieu de la foi, qui ne change pas, le Dieu de la connaissance rationnelle est susceptible de progresser par approfondissement d'un objet qui de toute façon la transcende." (11)

(9) Ibid., p. 189.

(10) Ibid., p. 189.

(11) Ibid., p. 196. De nos jours, n'a-t-on pas vu les théologiens de l'espérance, ayant approfondi la pensée philosophique d'Ernst Bloch, présenter cette notion nouvelle de Dieu: "Dieu-en-avant," "Dieu Pouvoir de l'avenir", "Dieu Puissance de l'avenir"? cf. PANNENBERG, W., The God of Hope, in Cross Currents, Summer 1968, vol. 18, No 2, West Nyack, N.Y., U.S.A., pp. 290-292; MOLTSMANN, J., Theology of Hope, SCM Press Ltd, London, 1967, 342 p.

On voit assez, nous semble-t-il, que l'orientation d'esprit déterminée chez le philosophe par le "Mystère de Dieu" n'a rien d'une saisie; simple indication positive, elle tient le "penseur" tout à fait à l'extérieur du Mystère lequel reste absolument intouché.

Dans l'univers du croyant, c'est le "Mystère de Dieu" même qui s'offre à la communion. En droit comme en fait, le Dieu de la foi est autre que le Dieu de la raison.

"A aucun moment le Dieu de la révélation et de la foi n'a pu devenir celui de la philosophie et de la raison. La distinction spécifique des deux ordres leur interdit de se confondre en aucun point. Ils ne peuvent que s'accorder, non se mêler." (12)

D'où il suit que "la seule théologie possible au philosophe est celle qui pose à l'origine et à la fin de tout un être nommé Dieu, DONT ELLE NE PEUT RIEN SAVOIR en tant que Dieu qu'elle ne sache en tant qu'être." (13)  
Telle nous a semblé la pensée de notre auteur.

Nous avons laissé entendre que l'abondante production philosophique du P. Sertillanges sur notre question semble avoir été suscitée, en tout cas stimulée par une

(12) GILSON, E., L'être et Dieu, dans Revue Thomiste, vol. 62, 1962, p. 398.

(13) Ibid., p. 186.

intention apostolique. En langage post-Vatican II, nous dirions volontiers que/était doué comme d'un charisme, du "sens oecuménique." Notre propos étant tout autre que biographique, nous nous priverons de citer maints faits probants dans ce sens. Voici quand même quelques passages, parmi bien d'autres, trouvés dans ses écrits.

Dans la controverse trop célèbre qui illustra la réponse à "Qu'est-ce qu'un dogme?" (14), d'aucuns furent effarés d'une telle solution, vue par eux comme une compromission. En fait, le P. Sertillanges, cette fois, s'aventura peut-être jusqu'aux confins hasardeux de la vérité en question. Mais il s'agissait de dialoguer avec un homme sincère, avec un catholique, et de ne pas faire en sorte qu'il abandonne le bercail. C'est ce que notre apôtre essaie de faire comprendre à l'intransigeant M. Franon.

"Il convient de crier sur les toits que la foi qui est la nôtre est accueillante et large au lieu de donner le sentiment qu'elle est hargneuse et tyrannique, et absorbante, et accapareuse.

Aujourd'hui plus que jamais, dans le désarroi des âmes et leur souffrance, il s'agit de savoir si nous voulons ouvrir des portes ou si nous voulons en fermer; si nous voulons forcer les gens pour être catholiques, à adopter autre chose que le catholicisme, je veux dire notre philosophie, et si nous trouvons digne de nous de proposer aux hommes la vie divine avec, pour condition, l'adhésion à nos propres pensées ou à nos traditions de famille.

(14) Enquête menée par Edouard LeRoy dans La Quinzaine, 1905, cf. notre bibliographie.

Ce marché d'un nouveau genre serait de notre part un véritable crime. "Ils détiennent les clefs du Royaume des cieux", dirait de nous le Christ. Nous n'avons pas le droit d'imposer ce que Dieu, de son autorité souveraine, n'impose point. Le catholicisme est ce qu'il est: une religion, non une philosophie, même thomiste. Je ne me suis pas cru autorisé à dire: "non licet!" à un homme que je crois, en dépit de certains préjugés, un homme correct...et sincère." (Il s'agit d'E. Le Roy) (15)

Écoutons cette sorte d'appel à l'indulgence adressé à un autre de ses contradicteurs au sujet du même épisode.

Est-il si difficile de s'écouter un peu les uns les autres, et avant de prêter à ses frères des idées subversives, de voir s'ils ne prendraient pas simplement par un autre biais, en vue d'un résultat à obtenir, des vérités qui sont les nôtres? De l'idée officielle et authentique du DOGME, peut-être la thèse esquissée par M. LeRoy n'est-elle pas si éloignée? Peut-être les divergences sont-elles moins dans l'idée que dans l'expression, dans le signifié lui-même que dans le modus significandi?" (16)

Nous détenons le témoignage d'un aveu formel échappé un jour à notre auteur, aveu qui pourrait expliquer bien des choses: "Ma vocation, déclara-t-il à un ami, est

(15) Qu'est-ce qu'un dogme? Réponse à M. Franon, dans Revue du Clergé français, vol. 44, 1905, pp. 99-100.

(16) Qu'est-ce qu'un dogme? 2e réponse à M. Dubois, dans Revue du Clergé français, vol. 44, 1905, p. 537.

d'écrire pour les incroyants." (17) Et c'est pourquoi il pratiquait une telle économie de son temps, sans se refuser aux relations humaines, mais de façon <sup>ceci</sup> équilibrée.

"Pour les incroyants"... Il faut prendre cette préposition "pour" selon toute sa richesse de signification. Non seulement c'est "pour eux" qu'il poursuivit de nombreuses recherches, qu'il produisit maints ouvrages, accepta de donner maintes conférences, mais les incroyants savaient qu'ils pouvaient compter sur lui. Il était "pour eux" au sens divin du mot. Que de fois il éleva la voix pour prendre leur défense, fit des démarches vers eux, "pour eux", c'est-à-dire en leur faveur. On eût dit qu'il était né avec "ce goût secret pour l'adversaire", selon le mot de Péguy qu'il s'appliqua un jour à lui-même. Ce qui l'intéressait avant tout dans l'homme d'en face, c'était moins ce en quoi il différait de lui que ce qu'ils avaient en commun." (18) Ce mot de Péguy, que notre auteur applique à saint Thomas (19), peut également servir à définir son attitude propre; "Je veux être chrétien, mais je veux aussi être païen."

(17) M.-H. LELONG, O.P.: Le Père Sertillanges n'était qu'un religieux", dans Cahiers S.-Dominique, no 50, 1964, p. 472.

(18) Ibid., p. 473.

(19) Saint Thomas d'Aquin, "Les grands Coeurs", /Flammarion, Paris, 1931, p. 63.

Sa largeur de vue concourant avec ce souci apostolique l'incitait à souligner, chez les tenants de "l'opposition", ce qu'il y avait de bon, de juste dans leurs opinions. On lui reprocha même de se servir parfois de leurs expressions suggestives d'ambiguïté, au risque de causer des malaises chez les "bien-pensants". Il excellait à déceler des affinités entre des systèmes de pensée qu'on aurait crus irréconciliables avec ce qu'il croyait être la vérité. "Il faut aimer assez la vérité pour oser regarder et comprendre", écrivit-il au début d'un ouvrage particulièrement "dans l'vent" de l'époque (20). Pour ne/rappeler/ que quelques noms, Claude Bernard, Bergson, Brunschvicg, de même que les Anglicans d'Oxford auraient beaucoup à témoigner dans ce sens.

Voici quelques indices de cette préoccupation chez notre auteur de souligner les points de concordance entre les opinions adverses et celle de l'orthodoxie. Nous allons voir comment on peut créer des ponts, apprécier, utiliser même l'aspect louable des erreurs qu'on est par ailleurs obligé de dénoncer comme telles.

"D. - Dieu: "La catégorie de l'Idéal, de Renan?  
R. - Dieu est cela; car nous le concevons, à

(20) Agnosticisme, ou anthropomorphisme; dans Revue de Philosophie, février 1906, vol. 8, p. 130; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 6.

l'égard de la nature, comme la Cause; à l'égard de la raison, comme la Vérité; à l'égard de la volonté, comme le Bien; à l'égard du coeur, comme le Père, à l'égard de la recherche universelle, comme le Bonheur; le tout avec des majuscules, c'est-à-dire comme catégorie de l'idéal, puisqu'en toutes choses, il est le Parfait...J'oserai dire: c'est à force d'idéalité que Dieu est réel, et c'est à force de réalité qu'il est idéal...L'idéal est la plus réelle des choses, ou il n'est pas l'idéal; de même, le réel est la plus idéale des choses, sous peine d'être imparfait, c'est-à-dire à demi réel... Dieu est, sans quoi nul idéal partiel ne serait concevable, n'étant jamais qu'un emprunt, un fragment de bloc dont nous cherchons la carrière. La nature nous conduit plus loin qu'elle-même; la nature n'est que l'image mouvante d'une éternelle Pensée; il y a un appel essentiel de l'imparfait au Parfait, des êtres à l'Être." (21)

Veut-on une façon de redresser doucement "avec une fleur"?

"La séduction du panthéisme lui vient de l'éblouissement de l'infini...Le philosophe chrétien, moralement anéanti devant l'infini, ne s'en laisse point éblouir. Il garde du panthéisme, toute la poésie et tout ce qu'il y a de positif dans sa philosophie" (22)

Il a raison, Fichte, lorsqu'il dit:

"Nous ne pouvons rien aimer si nous ne le considérons comme éternel." Nous ne pouvons rien aimer

(21) Catéchisme des incroyants, Paris, Flammarion, t. I, 1930, p. 15.

(22) Ibid., p. 16.

non plus, si nous ne le considérons comme infini. "La durée est une mesure, la quantité en est une autre: les deux choses vont ensemble," (23) complète notre auteur.

Ici, un bon point pour Auguste Comte:

"Tous pour chacun, chacun pour tous," cette belle règle positiviste." (24)

Après avoir présenté la pensée de Taine, avec l'Axiome éternel -formule vide à laquelle son inventeur dédie ses hommages, - voici comment le P. Sertillanges trouve le tour de rallier ses adeptes:

"En invoquant ainsi une loi suprême, nous faisons un grand pas: car nous dépassons d'emblée tout le matérialisme, mais quelque suprême que cette loi puisse être, il reste toujours à se demander à quoi elle emprunte sa réalité. Car il me semble, (ainsi qu'à tout homme), qu'une loi est un être logique, un être de raison, sans aucune consistance par lui-même." (25)

Voyons maintenant notre auteur lancer une bouée de sauvetage aux tenants de l'immanentisme. "Seul le Dieu transcendant peut être immanent sans cesser d'être lui-même,

(23) Les sources de la croyance en Dieu, Paris, Perrin, 1903, p. 369.

(24) Catéchisme des incroyants, Paris, Flammarion, t. I, 1930, p. 71.

(25) L'idée de Dieu et la vérité, in Revue Thomiste, no 4, sept.-oct. 1904, p. 406.

et un déisme correct rejoint l'immanence." (26)

Quelques pages auparavant, il avait distingué: "Dans le modernisme, ce que l'Eglise a condamné, ce n'est pas l'immanentisme en ce qu'il a de positif, mais un immanentisme opposé à la transcendance du surnaturel et à une révélation extérieure." (27)

Dans la confusion propre à l'époque, combien de telles paroles durent être pacifiantes, éclairantes. Citons encore ce trait-d'union: "Nous aussi, sans être panthéistes, nous croyons à l'immanence de Dieu. Immanence et transcendance ne s'opposent point, elles se complètent. Dieu est infiniment éloigné de nous par sa nature; il en est infiniment près, plus près que nous-mêmes, par son intime action." (28)

Par quoi était motivée cette espèce de "vertu" de compréhension, cette propension à l'accueil qui le caractérisaient?

Nous sommes portée à croire que sa grande confiance en la bonne volonté des gens y est pour quelque chose. Il n'avait aucune prédisposition à soupçonner la mauvaise foi. Comme Lacordaire, il pensait que "la plupart des gens/ ne/ repoussent la vérité que faute de la connaître." (29) Ainsi, il

(26) Catéchisme des incroyants, Paris, Flammarion, 1930, t. I, p. 88.

(27) Ibid., p. 61, t. II.

(28) Ibid., t. II, p. 88.

(29) Ibid., t. I, p. 3.

paraît si sûr que tout homme sincère ne peut nier Dieu avec la certitude de sa négation qu'il suggère une prière conditionnelle composée par lui tout exprès pour son frère l'athée: "Notre Père, si tu existes, ..." (30)

Telle est la conviction, non seulement de Claudel, mais du P. Sertillanges, que "le bien doit être supposé, le mal doit être prouvé". Les gens sont bien meilleurs qu'on pourrait s'y attendre.

"La bonne foi, c'est Dieu dans notre âme... Il y a de nos adversaires passionnés, peut-être, qui sont avec nous par le dedans! Il y a de nos ennemis qui nous aiment, aimant la vérité, qui est Dieu, et nous retrouvent en elle sous des noms d'emprunt. Tel de ces acharnés dont la haine pleine d'amour paraît s'attaquer à la foi, ne s'attaque-t-il pas, en réalité, à un fantôme confondu avec elle, l'aimant elle-même sous de pompeux vocables qui sont les synonymes de son Dieu? Celui qui n'est pas baptisé peut être baptisé quand même et non pas seulement quand il désire effectivement le baptême; mais quand, donné à la vérité et au bien, il se trouve orienté sans le savoir, dans le même sens que le croyant, vers l'incorporation au Christ dont le baptême est le signe." (31)

Comme elle peut créer de l'espérance, cette réflexion si juste: "L'oeuvre de Dieu ne peut représenter Dieu qu'imparfaitement. Elle s'établit dans le multiple et dans

(30) Ibid., t. I, p. 3.

(31) Le bréviaire du combattant, Paris, Flammarion, 1940, p. 22.

l'inégal, dans le défaillant et dans le contingent, dans le libre et par conséquent dans le vertueux pour une part, et pour une part aussi dans le pécheur." (32)

Ainsi il y a un fond commun où tous sont assimilables. D'ailleurs, ne sommes-nous pas tous pécheurs? Rien n'est perdu cependant. "Le terrassier qui donne un coup de pioche des astres; l'âme qui se travaille elle-même utilise la force/de Dieu... Dieu nous crée perpétuellement; utilise la force/d il peut à tout moment recréer notre rectitude." (33)

"Ne pas achever le roseau à demi froissé, ne pas éteindre la mèche qui fume encore": (34) texte biblique dont le P. Sertillanges n'a point fait lettre morte. Au contraire, il tâche même d'assumer d'une certaine façon la faiblesse de ceux qu'il veut secourir. "Le R. Père se donne les préoccupations intellectuelles et les inquiétudes morales les plus contemporaines, et ils montre que l'affirmation traditionnelle de Dieu est la réponse la plus solide aux unes comme aux autres; il traite son problème moins en lui-même que par rapport aux hommes de ce temps." (35)

Toujours ce souci de "créer des liens" entre les hommes, de/"rassembler" tous autour de la vérité.

(32) Ibid., p. 34.

(33) Ibid., p. 133.

(34) d'après Is., en Mt 12: 20.

(35) BORNE, ETIENNE: C.R. :Dieu ou rien? dans Bulletin Thomiste, 1933, p. 1010.

"Le présent travail voudrait... aider à la conciliation des esprits en déterminant le terrain où se peuvent rencontrer les centres, à défaut de la coopération des extrêmes." (36)

La motivation de tant de gestes vécus ou écrits ne se peut réduire à la seule dimension apologétique. Pour nous qui avons parcouru les notes biographiques qui nous révèlent la personnalité du religieux et la presque totalité de son oeuvre, nous avons cru vérifier que le souci apostolique était au principe de son attitude philosophique comme de son travail acharné à propos de notre question.

Vers la fin de sa carrière, s'adressant aux étudiants du Saulchoir: "Il s'agit de secourir et de sauver", dit-il. "Nous sommes les représentants du Bon Berger qui donne sa vie pour ses brebis... Il faut se subordonner aux âmes. On dépend toujours de ceux pour qui on travaille." (38)

Cet esprit de charité et de service, qui s'identifie avec l'esprit apostolique, nous avons dit qu'il s'alliait, chez notre auteur, au plus grand respect de la liberté/ intérieure/ Deux textes nous permettront de la constater. Le premier nous ramène à la fameuse controverse autour de la question

(36) Agnosticisme, ou anthropomorphisme? dans Revue de Philosophie, février 1906, p. 130; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Bloud et Cie, 1908, p. 6.

(38) L'esprit de la Parole évangélique, dans La Maison-Dieu, no 16, 1948. (Le texte de cette instruction avait été donné en 1945).

"Qu'est-ce qu'un dogme?" Répondant à M. Dubois qui, comme plusieurs autres, harcelaient le P. Sertillanges de reproches, celui-ci répond:

"Je suis un scolastique convaincu... Je suis donc aussi un intellectualiste. (Mais) je m'efforce de laisser aux autres, aux anti-scolastiques, la liberté de leur travail... Que si (M. LeRoy) insiste plus qu'on ne le fait d'ordinaire sur certains points de vue qui favorisent sa tendance; s'il "met l'accent" sur certaines choses que d'autres, tout en les admettant implicitement, laissent plutôt dans l'ombre, je considère que c'est son droit, et que cela ne doit nullement faire scandale." (39)

Le second témoignage nous est fourni par Bergson avec le P. Sertillanges, dialogue/ lui-même, à l'occasion d'une entrevue/consigné par l'histoire. "Bergson -: Ce que j'aime chez vous, c'est que vous prenez l'incroyant par la main et que sans aucune violence, en entrant même fréquemment dans ses vues, vous l'amenez là où vous êtes." (40)

Cette réflexion synthétique résume admirablement, croyons-nous, les intentions et la conduite du P. Sertillanges à l'égard de ses "chers incroyants". Mais "entrer dans les vues de l'athée" ne saurait consister à trouver justification à son erreur.

(39) 1ère réponse de M. SERTILLANGES à M. Dubois, dans Revue du Clergé français, vol. 44, 1905, pp. 310-311 passim.

(40) Avec Henri Bergson, Paris, Gallimard, NRF, 1941, p. 27.

"C'est le triste honneur de ce temps d'avoir réhabilité l'athéisme, écrit-il. Celui-ci passait autrefois pour une monstruosité intellectuelle: aujourd'hui, c'est un héroïsme et un affranchissement généreux. Ne voit-on pas qu'affranchir de cette manière l'esprit humain, c'est simplement l'affranchir de ses ailes?" (41)

"Entrer dans les vues de l'athée pour l'amener là où il était", n'était-ce pas pour le P. Sertillanges, reviser toute la doctrine de notre connaissance de Dieu, d'après philosophique la tradition de l'Eglise et spécialement d'après s. Thomas? Puis, comparant leur pensée réticente, leur position si prudente à cet égard, avec l'enseignement d'une scolastique dégénérée, s'attaquer à la tâche de l'aggiornamento de cette doctrine par la méthode de "retour aux sources"?

Convenir du fait que, par la seule raison, nous n'allons pas loin dans l'exploration de la réalité transcendante de Dieu; qu'Il est pour nous un Mystère PLEIN, le Nou-mène transcendant et inconditionné; que rien de ce que nous connaissons ne saurait nous en donner la moindre idée conforme à ce qu'Il est: n'était-ce pas "entrer légitimement dans les vues de l'incroyant"? Lui concéder que ce n'est pas si facile que cela de connaître Dieu, que c'est même impossible à l'intelligence de dépasser: Il est, n'est-ce pas, en

(41) Les sources de la croyance en Dieu, Paris, Perrin, 1903, p. 1, Préface.

même temps que dire la vérité, faciliter à son "frère" un pas sauveur? Notre auteur semble y avoir vu la vraie façon de combattre l'athéisme, aussi bien que l'agnosticisme dénoncé comme la "grande tentation philosophique de notre temps." (42)

"Ce qu'il y a de mieux à faire à mon sens, c'est de venir à la rescousse de la vérité, la vérité complète, comprenant à la fois ce qui fait l'illusion de nos adversaires, et ce qui fait notre force à nous. L'illusion de nos adversaires a un fondement: tout en a. Le découvrir et lui donner satisfaction tout en repoussant les conséquences erronées qu'on en tire, c'est, je crois, la vraie méthode apologétique. C'est celle de la CHARITE et de la JUSTICE." (43)

Viser à donner satisfaction aux adversaires quant au fondement de leur erreur, cela allait exiger beaucoup de courage et d'humilité, autant que de noblesse. Car l'agnosticisme n'est pas sorti de néant. Comme par mode de génération, cet état d'esprit procède du criticisme, lui-même issu, - telle l'antithèse hégélienne, - de l'intellectualisme outrancier d'une scolastique dégénérée ou mal comprise. A qui la faute, en définitive? Et le Père Sertillanges de

(42) FRANON, EUGENE: Réplique de M. FRANON, dans Bulletin de littérature ecclésiastique, 1905, juillet-octobre, p. 256; et dans Revue du Cl. fr., vol. 44, no 259, 1905, pp. 103.

(43) Agnosticisme, ou anthropomorphisme, dans Revue de philosophie, février 1906, p. 130; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, pp. 6-7.

faire le "mea culpa" au nom des théologiens philosophes.

"Il faut avoir assez d'humilité pour reconnaître que si nos torts à nous, les théologiens philosophes, sont moins graves par leur objet, puisqu'ils maintiennent le divin et ne compromettent - encore bien faiblement - que la frêle culture humaine, toutefois, c'est nous qui avons commencé, et que notre amende honorable est une dette."  
(44)

Nous l'avons insinué plus haut: cette prédisposition de notre auteur, non à accuser les tenants des erreurs doctrinales, mais à chercher d'abord si lui-même et les prétendus détenteurs de la vérité ne seraient pas en état de "faute intellectuelle" sur quelque point, ce "premier mouvement" nous semble l'un des motifs de sa ferme position pour l'inconnaissabilité divine.

C'est notre faute si l'on nous accuse d'une fausse conception des rapports de Dieu avec le monde et avec la pensée, laisse entendre le P. Sertillanges, nous y avons donné lieu. Trop souvent, nous nous sommes montrés trop "renseignés" sur Dieu.

"Il faut dire que souvent nous prêtons à ces fausses interprétations par un langage et par des idées plus ou moins anthropomorphiques.

(44) Agnosticisme, ou anthropomorphisme, in Revue de Philosophie, février 1906, p. 130; Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 6.

La part NECESSAIRE de L'AGNOSTICISME, nous ne la faisons point." (45)

Parlant plus loin de l'idée de création, selon s. Thomas, notre auteur laisse échapper un regret.

"Peu l'ont compris, dit-il. Pourtant, le comprendre et diffuser sa pensée est aujourd'hui nécessaire, car nos fausses conceptions sont une pierre de scandale qu'il faut écarter." (46)

Après avoir dénoncé des "choses à NE PAS DIRE" au sujet de la création, "choses" qui, malheureusement, ont été enseignées avec conviction par certains "maîtres" catholiques, notre auteur poursuit:

C'est cela qui gâte tout et nous expose à la dérision de philosophes, qui, à la suite de M. Bergson, de M. Edouard Leroy, de M. Paul Valéry, viendraient nous démontrer que notre prétendu néant est plein d'être, qu'il est une fiction de la pensée se donnant à elle-même "une comédie de silence et de ténèbres parfaites", de vacuité fallacieuse grosse déjà de tout ce qu'on en va faire sortir." (47)

Et c'est pourquoi, inconsciemment peut-être, mais néanmoins "réellement" il arrive encore que les défenseurs de la vérité donnent lieu à ceux qui ne partagent pas notre

(45) Les Grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay 1928, p. 52.

(46) Ibid., p. 82.

(47) Les grandes thèses de la philosophie thomiste, Paris, Bloud et Gay, 1928, p. 86.

foi, de se moquer de la vérité! Pourtant,

"Lorsque nous présentons nos thèses catholiques, il est assez important, vous en conviendrez, d'écarter de notre foi ces dérisions de philosophes qui inquiétaient si fort s. Thomas, comme il se voit dans des textes célèbres, notamment celui-ci: "Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridenti infidelibus, existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quae fidei sunt." (48)

Volontiers, le P. Sertillanges eût applaudi le P. Philippon, o.p. exhortant des professeurs: "Il faut viser, quand on enseigne, à commettre un minimum d'erreurs"...

Doué d'un sens aigu de la vérité, notre auteur souffrait plus que bien d'autres des exagérations, multilations, inexactitudes, voire trahisons dans la bouche et parfois dans la pensée de ceux qui ont mission de la transmettre. En vertu du même don, il savait détecter et apprécier la moindre parcelle de vérité chez qui que ce soit. "Tout ce qui est vrai, dit par qui que ce soit, vient du Saint-Esprit", disait s. Thomas.<sup>(49)</sup> Notre auteur est du même avis. "Il aime la vérité des autres", lui aussi, parce que, dit-il,

(48) L'idée de création, Conférence à l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, in Annales de l'Inst. Sup. de Louvain, IV, février 1920, p. 562, avec citation de Somme théologique, La Création, trad. française, Ia qu. 46, a. 2, corpus.

(49) Saint Thomas d'Aquin, "Les grands coeurs", Paris, Flammarion, 1931, p. 87.

"la vérité ne change pas avec la diversité des personnes, et qui que ce soit qui la soutienne, celui-là est invincible."  
(50)

En notre chapitre précédent, nous avons pu voir combien exigeante était la conception du "connaître" chez notre auteur. Et nous croyons que ce point de vue n'était pas étranger à sa prise de position si radicale en faveur de l'inconnaissabilité divine. Il nous a semblé que pour lui, connaître signifie "comprendre", selon les deux sens de ce mot.

"Il signifie la saisie de l'objet à connaître et il en exprime l'épuisement. Comprendre, c'est encore connaître une chose parfaitement, autant qu'elle est connaissable." (51)

On dirait que "connaître" signifie exclusivement "comprendre à fond". Cela exige une pénétration si parfaite, si claire et si distincte de son objet, une telle illumination de l'intelligence à l'égard de son objet et réciproquement, qu'en dehors d'une sorte d'intuition, nous ne connaissons pas. Et pourtant nous savons que pour notre auteur, il n'y a pas d'intuition intellectuelle... Si nous avons bien compris la pensée de notre auteur, "connaître" s'identifierait presque à "comprendre" au sens augustinien: "Comprendre

(50) Ibid., p. 100.

(51) Somme théologique, Dieu, t. II, traduction française, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1926, Table analytique, p. 409.

une chose, c'est la voir si bien dans sa totalité que rien d'elle n'échappe" (52), au lieu d'entendre comme s. Thomas, que si "l'on dit Dieu incompréhensible, on ne veut pas signifier que quelque chose de lui ne soit pas vu; on entend que lui-même n'est pas vu aussi parfaitement qu'il est visible." Et s. Thomas poursuit par mode de comparaison: "Lorsqu'une proposition susceptible de démonstration rigoureuse est connue par une raison simplement plausible, rien d'elle ne demeure pour cela inconnu, ni le sujet, ni le prédicat, ni leur lien mais tout entière cette proposition est connue avec moins de perfection qu'elle n'est connaissable." (53) Notre auteur a procédé honnêtement à cette traduction, mais il n'insiste pas sur son contenu. Il préfère rappeler plus d'une fois dans ses écrits l'opinion de Claude Bernard, laquelle présente beaucoup d'affinité avec la sienne propre:

"Claude Bernard a profondément remarqué que, pour "savoir" quelque chose, il faudrait TOUT savoir, parce que toutes les conditions des phénomènes se rattachent à un fond commun qui les relie et les supporte. Or c'est ce fond qui est pour jamais soustrait à nos recherches. Bien plus, il est soustrait aux recherches de toute intelligence, quelque puissante fût-elle, si elle n'était pas infinie; car, comme l'a montré le même Claude Bernard, pour connaître le fond des choses, il

(52) Cité dans Ibid., qu. 12, a. 7, 2e difficulté.

(53) Ibid., Ia, qu. 12, a. 7, ad 2m, réponse à la même difficulté.

faudrait pouvoir le créer. "Les principes des choses touchant au néant," a dit Pascal, et de même que pour vaincre le néant et l'amener à l'être, il faut la toute-puissance divine, ainsi, pour vaincre son obscurité et l'amener à la lumière de l'intelligibilité pleine, il faut la toute-science.... Nous ne POUVONS RIEN PENETRER NI RIEN COMPRENDRE, parce que nous sommes "sujets" du VRAI et que nous ne l'égalons pas. Celui-là seul l'égalerait qui en serait la source. Celui-là seul pourrait comprendre le tout de chaque chose et le tout du tout qui aurait fondé la réalité de chaque chose et aurait conçu la loi du tout." (54)

A ce compte-là, rien d'étonnant que notre auteur ait si formellement professé l'inconnaissabilité divine.

Pour lui comme pour les hommes de génie, les grands penseurs, il y a beaucoup moins de certitudes qu'on ne le croit au niveau de la banalité quotidienne... Et si l'on évoque l'objet Dieu, le coefficient de relativité n'est dépassé

(54) L'idée de Dieu et la vérité, dans Revue Thomiste, no 4, sept.-oct. 1904, vol. 12, p. 413.

"L'homme du peuple croit, dans sa naïveté candide, que le savant sait tout, c'est-à-dire qu'il est Dieu; car savoir, ce serait être Dieu; savoir, ce serait envelopper le monde du regard, le pénétrer, lui arracher son secret, par conséquent le maîtriser, être capable de le faire, s'il n'était point fait, et de le refaire autrement qu'il n'est fait. C'est ce qu'avait admirablement compris Claude Bernard quand il disait que savoir à fond une seule chose, ce serait tout savoir, et par là même tout maîtriser. Mais l'homme ne sait RIEN... son regard circule à la surface des choses, mais n'y pénètre point, et c'est pourquoi la divinité de la science est fragile." (Les sources de la croyance en Dieu, Paris, Perrin, 1905, p. 371.)

sé que par celui de la négativité de notre connaissance. Nous l'avons analysé suffisamment au Chapitre II, c'est tout ce que peut donner de résultat l'emploi de l'analogie, d'après notre auteur. Nous croyons que la conception de l'analogie thomiste chez lui doit s'inscrire parmi les présupposés de sa position quant à notre problème.

Le fait aussi que le Père Sertillanges n'est pas tellement confiant dans l'appétit de la raison humaine à connaître Dieu, à s'intéresser à lui, à découvrir l'énigme de ce qu'Il peut bien être, nous paraît avoir été un facteur de plus qui a influencé son opinion, son option. Un témoignage.

Alors que s. Thomas fonde la conclusion de son article <sup>55</sup> sur le désir naturel qu'il reconnaît à l'intelligence humaine de chercher à connaître Dieu, son commentateur croit plutôt l'intelligence insouciante à cet égard. Il va même jusqu'à nier cette tendance de l'intellect humain, tendance affirmée par s. Thomas.

55. Somme théologique, Ia, qu. 12, a. 1, corp., Dieu, t.II, traduction française, Paris, Desclée, Revue des Jeunes, 1926 : "Cette opinion (qu'un intellect créé ne peut voir l'essence divine) offense aussi la raison; car l'homme a le désir naturel, quand il voit un effet, d'en connaître la cause, et de là naît chez les hommes l'étonnement, ou l'admiration. Si donc l'intelligence de la créature raisonnable ne peut pas atteindre à la cause suprême des choses, alors le désir naturel de la nature humaine demeurera vain. Il faut donc reconnaître absolument... que les bienheureux voient Dieu dans le ciel."

"Il faut savoir, cependant, qu'à proprement parler, cette exigence naturelle, considérée indépendamment de la révélation surnaturelle et de la grâce, n'existe pas; car s. Thomas le dit lui-même (qu. 72, a. 2): "Nulle créature raisonnable ne peut avoir un mouvement de volonté qui le porte vers cette béatitude, si elle n'est mue par un agent surnaturel." Il faut donc comprendre les paroles de s. Thomas soit comme des vues apologétiques supposant en fait la révélation et la grâce, soit comme des affirmations rigoureuses, mais alors sous la condition du possible, ce qui réduit le désir naturel, sur le point précis de la vision divine, en dehors de toute révélation, à une simple velléité." (56)

Nous avons pu voir, spécialement au chapitre précédent, que, dans la pensée de notre auteur, la limite, l'insécurité et la fragilité s'appliquent à l'intelligence humaine "par définition." Et ce serait là un autre motif qui aurait incliné le P. Sertillanges à s'affirmer "pour" l'inconnaissabilité divine.

"La raison est comme un compas pour mesurer et comparer les choses de ce monde: elle n'a point de compétence dans l'autre." (57)

Arrêtons-nous un moment sur l'explicitation d'un texte thomiste par notre auteur, texte d'une grande portée, nous semble-t-il. Nous avons émis l'hypothèse que ce passa-

(56) Ibid., Appendice II, p. 375.

(57) De la vie, (Recueil de textes inédits, présenté par le P. M.-H. LELONG, o.p., Ed. Robert Morel, Jas du Revest-St-Martin, par Forcalquier, Basses-Alpes, 1964, p. 210.

ge de la Somme contre les Gentils <sup>58</sup> a pu compter pour quelque chose dans la détermination de la conclusion : "Nous ne pouvons savoir en rien, nullement, à aucun degré, ce qu'est Dieu." Dans le passage cité, nous dit notre auteur,

"saint Thomas observe que la tendance appétitive peut se trouver là où ne se trouve pas la faculté de connaître, mais que le contraire ne se trouve point. La raison de ce double fait est que toute forme, soit réelle, soit intentionnelle, oriente son sujet vers autre chose que soi, en vue de l'ordre du monde, et en raison de la solidarité universelle qui est la loi la plus générale de cet ordre. Etre, c'est avoir rapport; la forme d'être détermine la forme du rapport, et c'est pourquoi à toute forme suit une tendance."

Suit une note qu'il faut citer aussi:

"On sait que certains philosophes, tel Hamelin, ont défini l'être par la relation même. C'est un excès; mais tout au moins, on voit que pour saint Thomas l'être ne saurait se définir indépendamment de la relation" <sup>59</sup> .

Or chez Dieu, la philosophie ne peut pas admettre de rapport, ce qui impliquerait "dépendance". Si le Père Ser-tillanges a gardé présente à sa pensée cette dernière affirmation citée, rien d'étonnant que, du point de vue philosophique, il ait maintenu si rigoureusement : Dieu n'est pas un être. Rien d'étonnant qu'il ait répété de toutes les façons, - on a pu

58. L. I, chap. 72, no 2, cité dans Somme théologique, Dieu, t. III, traduction française, Revue des Jeunes, Appendice II, p. 303.

59. Ibid., p. 303.

le voir en notre premier chapitre, -: si nous sommes, Dieu n'est pas.

Mais, au principe de sa position philosophique par rapport à notre question, il y a plus profond, à notre avis. C'est que le P. Sertillanges était pénétré d'un sentiment extraordinaire de la TRANSCENDANCE DE DIEU. Lorsqu'il traite de notre problème, c'est à tout instant qu'il remet sur le tapis cette mystérieuse réalité en dehors et au-dessus de tout ce que nous pouvons atteindre par la connaissance, y compris ce que nous sommes.

"Dieu est transcendant, cela veut dire qu'il est, en tant que source, au-dessus et en dehors de l'être; qu'il faut donc en même temps chercher là et la certitude d'une dépendance universelle de TOUT par rapport à cette source, et la certitude non moins grande, parce qu'au fond identique, que tout ce qui est ainsi dépendant pour être, reçoit de cette dépendance ce qui le fait être ce qu'il est, bien loin qu'il puisse l'y perdre." (60)

Pour notre auteur, vraiment, Dieu est le "TOUT autre". Si bien que, parlant de Lui à n'importe lequel de nos points de vue; son intelligence, sa sagesse, sa volonté, il faut nous rappeler que tous ces attributs et perfections sont en dehors de l'être. Ainsi fait d'ailleurs s. Thomas.

"Il faut comprendre que la volonté divine dont

(60) Saint Thomas, d'Aguiin, Paris, Alcan, 1912, t. I, p. 259. La philosophie de s. Thomas d'A., Paris, Aubier, 1940, t. 1, p. 233.

nous parlons est en dehors de l'être (extra ordinem entium existens); que celui-ci est pénétré par elle tout entier et quant à toutes ses différences." (61).

A ce point que le P. Sertillanges ne semble pas voir le mot être comme un transcendantal. Il veut qu'on en réduise l'emploi au seul cosmique. Il lui arrive même plusieurs fois d'en parler comme d'un genre. Ainsi dit-il/<sup>en/</sup>mairts passages que, si nous affirmons: Dieu est être, bon, vrai, etc., en entendant ce que veulent dire ces concepts tels qu'appliqués à nous, alors "nous jetons Dieu aux catégories, car à la question quid, on ne peut répondre que par appel aux catégories, et l'être dont il est question est celui que les catégories se partagent." (62)

Ce sens aigu de la transcendance de Dieu s'exprime dans son oeuvre chaque fois que notre auteur traite de notre question. Il se rend compte qu'en général, les intellectuels de droite et de gauche n'y sont pas suffisamment attentifs. Et pourtant, si l'on en tenait compte, plusieurs questions philosophiques réputées insolubles, seraient singulièrement éclairées sinon complètement expliquées.

(61) Ibid. 1912, t. 1, p. 258; ibid. 1940, p. 232.

(62) Agnosticisme ou anthropomorphisme, Paris, Bloud et Cie, 1908, pp. 27-28; Agnosticisme ou anthropomorphisme, lère réponse à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, août 1906, p. 168.

"S.- J'expose à mon confrère la théorie de la transcendance divine, d'après laquelle Dieu se trouvant au-dessus de toutes les différences de l'être, de toutes les catégories, ne trouble en aucune manière les relations de causalité, contingentes ou nécessaires, n'y inter-vient pas à proprement parler, les laisse, ou plutôt les donne à elles-mêmes, par sa super-causalité créatrice.

BERGON- C'est profond! et c'est en effet une explication." (63)

Cette intuition exceptionnelle de la transcendance de Dieu, ce peu d'estime pour les objections de la théodicée, cette insistance à maintenir la nullité de notre connaissance rationnelle de Dieu, toute cette attitude, nous croyons devoir l'attribuer aussi à une certaine expérience mystique dont aurait été favorisé ce serviteur de Dieu.

Ce serait peu de dire que notre auteur évoque très souvent les grands spirituels, qu'il le fait non seulement par mode d'emprunt de réflexion, mais à la façon de quelqu'un qui participe de la même lumière au niveau de l'expérience vécue. Telle est du moins notre impression, malgré notre totale incompétence pour aborder ce sujet.

Nous citerons d'abord un texte qui nous permettra de situer clairement, parmi les modes de connaissance, cette expérience mystique dont nous parlons, et de saisir ce qui la caractérise.

---

(63) Avec Henri Bergson, Paris, Gallimard, NRF, 1941, p. 35.

"Le procédé d'appréhension ou de découverte d'un objet par l'intellect comprend (donc) plusieurs étapes que l'Aquinate prend soin de noter: les sens, la mémoire, l'expérience, les principes premiers, les conclusions, puis, au delà de la description aristotélicienne de la genèse du savoir, les vérités de foi et les réalités spirituelles que le don d'intelligence permet de saisir dans leur vérité pure. Dans son commentaire sur le De Trinitate, l'Angélique souligne, on s'en souvient, que l'appréhension intellectuelle a toujours son principe dans la connaissance sensible; cependant ici il suppose qu'au moins dans UN CAS, celui de la connaissance mystique, l'esprit humain est amené à saisir son objet, non pas en l'abstrayant des données sensibles, mais en dépassant son mode humain de connaître et en saisissant une réalité transcendante dans sa pure intelligibilité." (64)

A la lumière de ce texte, nous examinerons humblement certains passages de notre auteur, essayant d'y découvrir quelques indices de cette connaissance mystique.

Comprendre, a-t-on dit, c'est égaler. Prenant cet adage cum grano salis, voyons combien notre auteur a l'air de s'y connaître lorsqu'il décrit le mode d'"organisation" spirituelle chez saint Thomas:

"Mais quand on dit/ que s. Thomas centre tout sur Dieu, on ne l'entend pas d'une simple coordination logique, d'un point de fuite choisi par un habile percepteur; il s'agit d'un centre vital, d'un objet de contemplation affective et par là d'expérience, d'intuition, et non pas de pur concept. Ce qui, dans l'exposition doctrinale, est

(64) GARCEAU, BENOIT, O.M.I., Judicium, Vocabulaire, Sources et Doctrine de saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1968, pp. 27-28.

sylogisme et dispositif, est au fond, chez s. Thomas, au témoignage des contemporains les mieux placés pour le savoir, le résultat d'une génialité en grande partie intuitive et surnaturelle, un DON.

C'est qu'il y a, dit-il, deux façons d'accéder à Dieu, qui normalement se complètent. "Par la sagesse que procure l'étude humaine, on juge sainement des choses divines selon le parfait usage de la raison... Mais il y en a une autre qui vient d'en haut... et qui juge des choses divines en raison d'une certaine communauté de nature avec elles. C'est le don du Saint-Esprit, qui perfectionne l'homme dans l'ordre divin en lui faisant non seulement "apprendre", mais expérimenter les choses divines." (65)

Quelques pages plus loin, le P. Sertillanges établit cette proportion:

"Le mystique est au métaphysique et au moral, dans le sens des hauteurs, ce que le métaphysique et le moral est au droit et à la sociologie, à la politique, dans le sens de la vie terrestre." (66)

Lui qui a si souvent nié l'existence de l'intuition intellectuelle, remet ce terme en circulation lorsqu'il traite de la connaissance de Dieu sur le plan surnaturel.

Parlant des moyens d'atteindre Dieu:

"L'intuition a déjà ses entrées chez Dieu en de rares sujets et en de rares occasions de ce mon-

(65) Saint Thomas d'Aquin, Les grands Coeurs, Paris, Flammarion, 1931, p. 84, avec citation de IIa, qu. 95, a.1 et 2.

(66) Ibid., p. 126.

de, et plus tard, nous la retrouverons en tous les élus, parce qu'elle échappe au fonctionnement boiteux de la raison raisonnante, à sa nécessité de tout réduire en concepts et en propositions, ne connaissant ainsi qu'en "miroir, en énigmes", au contact des images intérieures, au lieu de forcer l'objet par une prise immédiate et une synthèse de vie. Dieu est en lui-même éminemment connaissable, étant tout idée et tout esprit. La question est d'être à son niveau. Il nous y met lui-même s'il le veut." (67)

Combien il goûte des réflexions comme celle-ci, on peut le soupçonner d'après les corollaires qu'il en tire.

"Jacopone da Todi chante mystérieusement: "Ce qui est ne peut pas se dire; cela seul peut se dire qui n'est pas." Le Pseudo-Denys tire la conséquence en disant: C'est en quelque sorte par un rayon ténébreux, par un dard de nuit (caliginis divinae radius) que nous parvient ici-bas la révélation de l'inaccessible lumière.

Avouerais-je que j'ai quelque horreur pour les discours sur Dieu qui ne tiennent pas assez compte de cette condition, qui témoignent chez leurs auteurs d'une absence ou d'une insuffisance choquante, à mes yeux, de ce sens du mystère qui est partout chez lui dans la science, mais qui en est ici le fond même." (68)

Il y aurait de quoi justifier une étude spéciale ayant pour thème cette "célébration du MYSTÈRE" par le Père Sertillanges. Le "mystère" est de grande valeur dans notre éducation de croyants, à son avis.

(67) Catéchisme des incroyants, Paris, Flammarion, 1930, p. 12.

(68) La présence mystérieuse, dans La Vie Spirituelle, no 195, déc. 1935, p. 226.

"Le mystère est un élément de traction, un appel, une aide par conséquent; il ne devient un obstacle et un arrêt que du fait de notre négligence et pour ceux qui s'abandonnent, loin de Dieu, à une aveugle torpeur....  
Le mystère ne fait nul tort à l'affirmation et à un vif sentiment de la divine présence." (69)

Très spécialement en ce qui concerne Dieu, la valeur du Mystère est toute positive.

"Le mystère de Dieu, en nous privant de voir et de savoir au sens humain de ces termes, ne nous laisse pas pour cela dépourvus. Un non-savoir de cette sorte est encore un trésor." (70)

Cette prise de conscience de la présence du mystère, non seulement en ce qui concerne Dieu, mais partout en ce monde, s'apparente et au sens aigu de la transcendance divine, et à cette expérience mystique dont nous soupçonnons notre auteur.

"Dieu est un mystère qui se cache, l'univers un mystère qui ne se cache pas." (71)

Le mystère, loin d'être absurde, est en lui-même une sorte d'évidence!

(69) Ibid., p. 227.

(70) Ibid., p. 226.

(71) Catéchisme des incroyants, Paris, Flammarion, 1930, t. II, p. 158. Les mystères de notre foi, Paris, Flammarion, 1934, p. 5.

"Le mystère est si peu l'absurde qu'il est presque exactement le contraire. L'absurde est l'évidence du FAUX; le mystère dérobe le VRAI sous la grandeur même du vrai. De sorte que, dans le premier cas, l'obligation de céder s'impose à l'absurde, dans le second, à l'intelligence. ... Car le Mystère n'est point obscur en lui-même; si notre vue pouvait porter jusqu'à lui, nous ne l'appellerions plus "mystère", mais "évidence." (72)

Nous abandonnons cet "éloge du mystère" merveilleusement réussi à travers l'oeuvre de notre auteur. Qu'il nous suffise de faire remarquer que ce "sens du mystère", si souvent recommandé par notre auteur peut avoir des implications d'ordre mystique.

Ici, nous est décrit l'un des processus, car les voies divines sont probablement chacune à un seul exemplaire...

"Penser à Dieu, c'est nous le donner, ou plutôt, puisque toujours il commence, c'est lui permettre de se donner et consentir pour son compte à le recevoir. Sa présence en toutes choses se trouve alors particularisée à notre bénéfice; de cosmique elle devient personnelle, et de métaphysique, morale et mystique. Pour le pur philosophe, la présence de Dieu est un cas de la réalité universelle, et un terme de la formule du monde; pour le chrétien, elle est un rendez-vous." (73)

La manière tout impersonnelle, voire effacée, dont le passage suivant nous renseigne sur ce mode exceptionnel de

(72) Ibid., 1930, p. 155-156; ibid., 1934, pp. 3-4.

(73) La présence mystérieuse, dans La Vie Spirituelle, no 195, déc. 1935, p. 230.

connaissance nous permet au moins une interrogation au sujet de l'expérience possible de notre auteur.

"Ce que soupçonne l'antiquité, c'est que Dieu agit en nous pour nous porter plus loin que nous ne pourrions aller par nous-même, et par exemple pour nous faire voir, AUX HEURES D'INSPIRATION, CE QUI DEMEURE OBSCUR A NOTRE INTELLIGENCE RAISONNANTE; pour nous hausser dans cet élan que nous appelons "héroïsme", au-dessus de l'infirmité de notre vouloir." (74)

La connaissance mystique est une "gratuité" de la part de Dieu, qui jette son élu dans la confusion. Ce n'est pas quelque chose dont se vante celui qui en est favorisé. Aussi n'avons-nous point de déclaration positive à produire sur ce point comme venant de notre auteur. Il lui est arrivé cependant d'être comme coincé par une question.

"Le jeune confrère qui avait demandé, avec une belle candeur, au Père Sertillanges, s'il avait connu des crises d'âmes, eut aussi le désir de savoir qui l'avait le mieux guidé dans la connaissance du Christ. Il reçut cette réponse qui jaillit avec une soudaineté qui le frappa vivement: "Je crois bien que c'est lui-même!" (75)

(74) Catéchisme des incroyants, Paris, Flammarion, 1930, p. 272-273. Les mystères de la foi, Paris, Flammarion, 1934, p. 82.

(75) M. -H. LELONG, O.P.: Le Père Sertillanges n'était qu'un religieux, dans Cahiers St-Dominique, juillet-août 1964, no 50, p. 477.

Quand on a éprouvé ce que c'est d'avoir un tel Maître pour guide, rien d'étonnant qu'on puisse écrire:

"Je ne crois plus autant qu'autrefois aux livres des sages; je crois de plus en plus aux sages, j'entends ceux qui ont éprouvé au fond de l'âme le mystère de Dieu et nous en ont laissé percevoir l'étreinte; ceux qui ont eu ce grand songe et NE NOUS L'ONT PAS DIT, se trouvent en face de l'INDICIBLE, mais dont le coeur rayonnant darde sur nous ce que dardait au coeur des disciples d'Emmaus Jésus parlant aussi de l'INEFFABLE." (76)

Et si les épreuves exceptionnellement douloureuses des sens et de l'esprit sont des prérequis comme moyens de purification passive, pour que le Seigneur fasse accéder un humain à ces hautes régions, nous pouvons dire tout au moins que ce symptôme n'a point fait défaut dans la longue existence du Père Sertillanges. Pour s'en assurer, il n'est que de consulter les témoignages et notes biographiques suggérés par une vie de telle plénitude. (77). Cela ne révélera pas, bien sûr, le "mystère" dont il s'agit. Mais cela permettrait de soupçonner combien notre auteur fut docile à cet "entraînement divin" qui conduit à "voir DIEU et l'univers comme Jésus les voyait du haut de la croix."

(76) Affinités, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1936, p. 20.

(77) Voir la dernière section de notre bibliographie, spécialement les témoignages des PP. M.-F. MOOS et M.-H. LELONG, O.P.

## B I B L I O G R A P H I E

A.- Ouvrages du R.P.A.-D. SERTILLANGES, O.P.

Il existe une bibliographie des écrits du Père Sertillanges jusqu'en 1934 établie par le P. MAURICE-H. LELONG, O.P., qui n'a jamais été publiée. Cette bibliographie, que l'auteur a bien voulu mettre à notre service, contient 715 titres. Nous avons complété cette bibliographie et avons trouvé 65 titres des derniers écrits du Père Sertillanges.

De ces titres, nous ne retenons ici que ceux qui touchent notre problème.

- 1./ L'inconnaissable selon M. Fouillée, in Revue Thomiste, vol. 1, nov. 1893, pp. 577-597.
- 2./ La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde. Conférence au Congrès scientifique international des Catholiques, à Fribourg; Fribourg, Librairie de l'Oeuvre de s.-Paul, 1898. Date de cette conférence: entre le 16 et le 20 août 1897.
- 3./ La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde, dans Revue Thomiste, vol. V, sept. 1897, pp. 453-468; nov. 1897, pp. 609-626; janv. 1898, pp. 746-762;
- 4./ Note sur la preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde. (Réponse au Comte Domet de Vorges); dans Revue Thomiste, vol. VI, juillet 1898, pp. 365-378.
- 5./ Jésus, Paris, Lecoffre, 1900, 343 pages.
- 6./ Les sources de la croyance en Dieu, Paris, Perrin, 1903, 572 pages.

- 7./ L'idée de Dieu et la vérité, dans Revue Thomiste, vol. XII, sept. 1904, pp. 385-415.
- 8./ Qu'est-ce qu'un dogme? Contribution à l'enquête de la Quinzaine, à propos de : Edouard LeRoy, 16 avril 1905; dans la Quinzaine, no du premier juin 1905; reproduit dans la Revue du Clergé Français vol. 43, no 257, livraison du 1er août, p. 536-543.
- 9./ Qu'est-ce qu'un dogme? Réponse à M. Franon, dans Bulletin de littérature ecclésiastique, juillet 1905, pp. 248-254; et Revue du Clergé Français, vol. 44, 1905, pp. 92-100.
- 10./ Qu'est-ce qu'un dogme? Réponse à M. Dubois, dans Revue du Clergé Français, 1 octobre 1905, pp. 310-319.
- 11./ Nouvelle réponse à M. Dubois, dans Revue du Clergé français, Qu'est-ce qu'un dogme? - 1 novembre 1905, pp. 537-545.
- 12./ Agnosticisme, ou anthropomorphisme? Etude de philosophie thomiste, dans Revue de Philosophie, vol. VIII, 1 février 1906, pp. 129-165.
- 13./ Agnosticisme et anthropomorphisme. Lettre aux éditeurs de Demain, 18 mai 1906, pp. 7-9.
- 14./ Agnosticisme ou anthropomorphisme? Réponse à M. J. Gardair, dans Revue de Philosophie, vol. IX, 1 août 1906, pp. 157-181.
- 15./ La connaissance de Dieu, 2e réponse à M. Gardair, dans Revue de Philosophie, vol. IX, 1 décembre 1906, pp. 614-625.
- 16./ Réponse de M. Sertillanges: 3e réponse à M. Gardair dans Revue de Philosophie, vol. X, 1 février 1907, pp. 107-108.
- 17./ L'idée de création dans saint Thomas d'Aquin, in Revue des Sciences philosophiques et théologiques, vol. I, avril 1907, pp. 239-251.
- 18./ Morale et Religion, dans Revue du Clergé Français, 1 novembre 1907, pp. 264-284.

- 19./ Agnosticisme ou anthropomorphisme, Coll. "Science et Religion", no 493, Paris, Bloud et Cie, 1908, 63 p.
- 20./ La Providence, la contingence et la liberté selon s. Thomas d'A., dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques, vol. III, janvier 1909, pp. 5-16.
- 21./ La question de Dieu et le sentiment universel, dans Revue de la Jeunesse, vol. I, 10 octobre 1909, pp. 10-19.
- 22./ La contingence dans la nature selon s. Thomas d'Aquin, dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques, vol. III, octobre 1909, pp. 665-681.
- 23./ De l'idée de Dieu en tant qu'explication du monde, dans Revue de la Jeunesse,  
10 janvier 1910, pp.292-298;  
25 janvier 1910, pp.337-343;
- 24./ Saint Thomas d'Aquin, Coll. "Les Grands Philosophes", Paris, Alcan, 1910, 2 vol, 334 p. et 348 p.
- 25./ Les vertus théologales : La Foi, Paris, Laurens, 1913, 200 p.
- 26./ L'Eglise, Paris, Gabalda, 1917, 2 vol, 315 p. et 356 p.
- 27./ L'amour chrétien, Paris, Gabalda, 1919, 307 p.
- 28./ L'idée de création. Annales de l'Institut Supérieur de Louvain, IV, 9 février 1920, pp. 553-570.
- 29./ La science et les sciences spéculatives, d'après saint Thomas d'A. dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques, vol. X, janvier 1921, pp. 5-20.
- 30./ Le témoignage de la philosophie, dans Revue des Jeunes, vol. XXIX, 25 août 1921, pp. 371-396.
- 31./ La vie intellectuelle : son esprit, ses conditions, ses méthodes. Paris, Revue des Jeunes, 1921, 272 p.

- 32./ La vie catholique, Paris, Gabalda, 1921-1922, 2 vol., 296 p. et 305 p.
- 33./ Dieu, traduction de la Somme théologique de s. THOMAS D'AQUIN, Ia, Q. 1-11, avec Appendices notes et renseignements techniques, Paris, Société S.-Jean l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1925, 372 p., Edition Revue des Jeunes.
- 34./ Dieu, traduction de la Somme théologique de s. THOMAS D'AQUIN, Ia, Q. 12-17 et Q. 18-28, avec Appendices, notes et renseignements techniques, Paris, Editions de la Revue des Jeunes, Société S.-Jean-l'Évangéliste, Desclée et Cie, 1926, 2 vol., 423 p. et 375 p.
- 35./ La Création, traduction de la Somme théologique de s. Thomas D'AQUIN, Ia, qu. 44-49, avec Appendices, notes explicatives et renseignements techniques, Paris, Société S.-Jean-l'Évangéliste, Editions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1927, 296p.
- 36./ La Création, dans Revue Thomiste, vol. XI, mars 1928, pp. 97-115.
- 37./ Sur la démonstrabilité de Dieu, dans Revue d'Apolo-gétique, vol. XLVI, avril 1928, pp. 385-395.
- 38./ Comment on prouve Dieu, dans Revue d'Apolo-gétique, vol. XLVI, mai 1928, pp. 515-521.
- 39./ Les grandes thèses de la philosophie thomiste, B.C. S.R., Paris, Bloud et Gay, 1928, 248 p.
- 40./ Les idées et les jours, Propos de SENEX présentés par A.-D. SERTILLANGES, Paris, Flammarion, 1928, 2 vol. 282 p., 274p.
- 41./ Dialogue sur le problème de Dieu, dans La Vie Intel-lectuelle, vol. IIY, avril 1929, pp. 588-606.
- 42./ Dialogue sur la Providence, dans la Vie Intellec-tuelle, vol. IV juillet 1929, pp. 8-29.
- 43./ La notion de création. A propos d'un article récent (de JACQUES THYRION), dans Revue Thomiste, XIII, vol. 35, janv. 1930, pp. 48-57.

- 44./ Catéchisme des incroyants, Paris, Flammarion, 1930, 2 vol., 291 p. et 280 p.
- 45./ Saint Thomas d'Aquin, Collection "Les Grands Coeurs", Paris, Flammarion, 1931, 220 p.
- 46./ Les mystères de la foi, "Les Bonnes Lectures", Paris, Flammarion, 1934, 96 p.
- 47./ Providence, dans Revue des Jeunes, 26e année, 15 nov. 1935, pp. 479-496.
- 48./ Dieu ou rien? Paris, Flammarion, 1933, 2 vol., 252 p., 212 p.
- 49./ La Présence mystérieuse, dans la Vie Spirituelle, no 195, vol. 45, 1 décembre 1935, pp. 225-235.
- 50./ Affinités, Collection "La Vie intérieure", Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1936.
- 51./ Besoin de grandeur, (à partir d'un ouvrage de Ramuz, Grasset, 1938) dans Revue des Jeunes, 29e année, no 10, octobre 1938, pp. 314-325.
- 52./ Le croyant devant la vie, Collection "Directives", Paris, Flammarion, 1938, 48 p.
- 53./ La philosophie de s. Thomas d'Aquin, réédition revue et augmentée de l'ouvrage classique : Saint Thomas d'Aquin, "Les Grands Philosophes", Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1940, 2 vol., 300 et 282 p.
- 54./ Le Christianisme et les philosophies, Paris, Aubier, Editions Montaigne, (2e édition), 1941, 2 vol.
- 55./ L'idée de création et ses retentissements en philosophie, Paris, Aubier, 1945, 229 p.
- 56./ Les fins humaines, Montréal, Editions de l'Arbre, 1946, 130 p.
- 57./ Le problème du mal. I- L'histoire, Paris, Aubier, 1948, 414 p.

- 58./ Le problème du mal. II - La solution. Paris, Aubier, 1951, 153 p.
- 59./ De la mort, (Recueil de textes inédits, préfacé par le P. MAURICE -H. LELONG, O.F., Editions Robert Morel, au Jas du Revest-Saint-Martin, par Forslquier, Basses Alpes,) 1964, 190 p.
- 60./ De la vie, (Recueil de textes inédits, présenté par le P. MAURICE-H. LELONG, O.P., et illustré par Manessier, Editions Robert Morel, au Jas du Revest-Saint-Martin, par Forcalquier, Basses Alpes), 1964, 240 p.

B. Travaux portant sur l'oeuvre du Père Sertillanges.

ALFRED FOUILLÉE - L'abus de l'inconnaissable, dans Revue philosophique, vol. XXXVI, no 96, oct. 1893, pp. 337-365. Cet article provoque l'intervention du P. Sertillanges qui publia : 1./.

ALFRED FOUILLÉE - L'abus de l'inconnaissable et la réaction contre la science, II Philosophie de la contingence, dans Revue philosophique, vol. XXXVII, janvier 1894, pp. 1-33.

HUGOHIN MGR: L'Inconnaissable in Annales de Philosophie chrétienne, vol. 129, nov.- déc. 1894; pp. 129-144, pp. 217-232, février 1895, pp. 409-428, 505-531.

CTE DOMET DE VORGES - C.R. : sous la rubrique "Revue des revues", Revue Thomiste de juillet-novembre 1897, dans Annales de Philosophie chrétienne, no 135, 1897-1898 (mars, pp. 653-655). Référant aux publications du P. Sertillanges : 2./ et 3./, D. de Vorges soutient la possibilité de démontrer que le monde a eu un commencement. Réponse du P. Sertillanges : 4./.

VICTOR BROCHARD - La morale ancienne et la morale moderne, dans Revue Philosophique, vol. 51, 1901, pp. 1-12. Sous le même titre, dans la même revue, mars 1901, le Père Sertillanges fait une mise au point, pp. 280-292.

VICTOR BROCHARD - La morale éclectique, dans Revue Philosophique, février 1902, pp. 113-141, à quoi lui fut répondu par le P. SERTILLANGES : Les bases de la morale et les récentes discussions, dans Revue de Philosophie, vol. III, décembre 1902, pp. 1-23; février 1903, pp. 138-171; avril 1903, pp. 305-333. Puis, Morale laïque et morale religieuse, conférence prononcée à l'Institut Catholique de Paris; par le P. SERTILLANGES, le 14 janvier 1903; cf. Revue de l'Institut Catholique de Paris, vol. VIII, pp. 165-182.

GUSTAVE LAFON - Un prédicateur contemporain, (il s'agit du P. Sertillanges); dans Annales de Philosophie chrétienne, vol. 145, 1ère série, 1902-1903, pp. 342-348.

E. PILON - C.R. : Les sources de la croyance en Dieu, P. SERTILLANGES, Paris, Perrin, 1903, 572 p.; dans l'Année Philosophique, vol. 15, 1904, pp. 201.203.

Fr. L.-B. - C.R. : Les sources de la croyance en Dieu. 6./; dans Revue Thomiste, vol. 13, 1905, pp. 227-233.

C. BRUYSEELS - C.R. : 6./; dans Revue Néo-scholastique de Philosophie (Louvain), vol. 12, 1905, pp. 399-401.

A.G. - C.R. : 6./; dans Revue Philosophique, vol. 59, 1905, p. 419.

EDOUARD LE ROY - Qu'est-ce qu'un dogme? article publié dans la Quinzaine, 16 avril 1905. A cette enquête contribue le Père Sertillanges en produisant : 8./.

EUGENE FRANON - : Un scolastique anti-intellectualiste, (le Père Sertillanges), riposte à l'article 8./; dans Revue du Clergé Français, vol. 43, no 257, août 1905, pp. 544-550; et dans Bulletin de littérature ecclésiastique, juin 1905. A quoi le P. Sertillanges répondit par : 9./.

- M. DUBOIS - Autour du dogme - L'article de M. Le Roy - L'enquête de la Quinzaine, article paru dans la Revue du Clergé Français, vol. 44, no 259, 1905, pp. 47-59.  
Réponse de M. SERTILLANGES à M. Dubois : 10./.
- EUGENE FRANON - Réplique de M. Franon, (à 9./ du P. SERTILLANGES), dans Bulletin de littérature ecclésiastique, juillet-octobre 1905, et dans Revue du Clergé Français, vol. 44, no 259, sept. 1905, pp. 100-104.
- M. DUBOIS - Réplique de M. Dubois à M. Sertillanges, (au sujet de 10./; dans Revue du Clergé Français, vol. 44, no 261, 1905, pp. 319-322.  
A cet article le P. Sertillanges rédige une "Nouvelle réponse à M. Dubois : 11./ .
- M. DUBOIS - brève réponse définitive à 11./ sous forme de lettre à "Monsieur le Directeur," de la Revue du Clergé Français, vol. 44, no 263, 1905, p. 545.
- J. FONTAINE - La théologie du Nouveau Testament est l'évolution des dogmes, Paris, Lethielleux, 4e édition, 1906, 579 p.; pp. 506-507 : désapprobation au sujet de : 8./ et texte intégral de la lettre de "soumission" du P. SERTILLANGES au Cardinal Richard.
- JOSEPH GARDAIR - C.R. : Les sources de la croyance en Dieu, P. SERTILLANGES, Paris, Perrin, 1903, 572 p. ; dans Revue de Philosophie, vol. VI, 1905, pp. 712-716. Ce compte rendu marque le début d'une controverse que le P. SERTILLANGES poursuit en faisant paraître : Agnosticisme, ou anthropomorphisme? : 12./ et Agnosticisme et anthropomorphisme, : 13./.
- JOSEPH GARDAIR - L'Etre divin, dans Revue de Philosophie, vol. VIII, juin 1906, pp. 599-626; article où l'auteur attaque la position "agnostique" qu'aurait exprimée le P. Sertillanges en 12./.  
Paraît un nouvel article du P. Sertillanges, soit 14./ , en "Réponse à M. J. Gardair".

- JOSEPH GARDAIR - La connaissance de Dieu, dans Revue de Philosophie, juillet-décembre 1906, pp. 445-470, en réponse à 14./. Sous le même titre, dans la même revue, le P. Sertillanges rédige une 2e "réponse à M. Gardair" : 15./
- JOSEPH GARDAIR - La transcendance de Dieu, dans Revue de Philosophie, vol. X, février 1907, pp. 93-106 : en réponse à 15./ Cet article vaut à l'auteur une "3e réponse à M. Gardair", soit : 16./ . Paraîtra bientôt, en 1908, 19./ .
- JOSEPH GARDAIR - L'infinité divine, dans Revue de Philosophie, vol. XI, oct. 1907, pp. 319-335.
- EDOUARD LEROY : Dogme et critique, Paris, Bloud et Cie, 1907, 389 pages.
- J.B. - C.R. : Saint Thomas d'Aquin, "Les Grands Philosophes", Paris, Alcan, 1910, 2 vol., 334 p. et 348 p.; soit : 24./ ; dans Revue de Philosophie, vol. XVII, juillet-décembre 1910, pp. 183-189.
- M. JACQUIN - Présentation et appréciation de la "doctrine de saint Thomas, en 6 livres, réalisée par SERTILLANGES;" dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques, vol. IV, 1910, pp. 757-758.
- E. PILLON - C.R. : "Saint Thomas d'Aquin" : 24./ , dans L'Année Philosophique, 1910, pp. 278-280.
- P. ROUSSELOT, S.J. - L'esprit de saint Thomas, C.R. : Saint Thomas d'Aquin : 24./ , dans Etudes, 5 sept. 1911, vol. 128, pp. 614-629.
- F. PICAUVET - C.R. : 24./ ; dans Revue Philosophique, vol. 71, 1911, pp. 98-104.
- A.M. - Félicitations exprimées par la Revue Néo-scholastique de Philosophie (Louvain) au P. Sertillanges, élu à la fin de 1918, membre de l'Académie des Sciences Morales et Politiques de Paris; no 54, nov. 1919, p. 503.
- PAUL GENY, S.J. - C.R. : L'idée de création, 28./ ; dans Gregorianum, vol. I, 1920, pp. 629-630.

- JEAN RIVIERE - C.R. : La vie catholique, T. I, P. SERTILLANGES, Paris, Gabalda, 1921, 297 p.; dans la Revue des Sciences Religieuses, vol. I, 1921, pp. 294-295.
- RENE SALOME - C.R. : La vie intellectuelle, P. A.-D SERTILLANGES, Paris, Revue des Jeunes, 1921, 252 p.; dans Revue des Jeunes, 25 mars 1921, pp. 692-699.
- M.-R CATHALA, O.P. - C.R. : L'idée de création, par SERTILLANGES, 28.7; dans Revue Thomiste, vol. 25-26, 1921, pp. 229-231.
- H.-D. NOBLE, O.P. - C.R. : La vie intellectuelle, 31./; dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques, vol. X, 1921, pp. 384-387.
- JEAN RIVIERE - C.R. : La vie catholique, vol. II, 32./; dans Revue des Sciences Religieuses, vol. II, 1922, p. 390.
- PAUL GENY, S.J. - Les preuves thomistes de l'existence de Dieu, dans Revue de Philosophie, vol. 31, novembre-décembre 1924; pp. 575-602, article où le P. GénY demande des lumières au sujet de la 3e et de la 4e "voies" qui lui paraissent conclure dans le "probable". - En réponse, le P. SERTILLANGES rédige : A propos des preuves de Dieu: la 3e "voie" thomiste, dans Revue de Philosophie, XXXII, janvier 1925, pp. 24-37, ou p. 319-330.
- M.J. BLIQUET, O.P. - C.R. : Raison et Foi, A.-D. SERTILLANGES, éditions Etudes Religieuses, no 115, 10 janvier 1925, (brochure); dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques, vol. XIV, 1925, p. 384.
- PEDRO DESCOQS, S.J. - Eléments d'Ontologie, Paris, Beauchesne, 1925, 638 p.; (... "comment DESCOQS combat l'agnosticisme de Sertillanges, ... et s'oppose à la définition de vérité patronnée par le Cardinal Mercier et le P. Sertillanges"), cf. Gregorianum, vol. 7, 1926, pp. 264-267.

- PEDRO DESCOQS, S.J. - Les preuves thomistes de l'existence de Dieu, dans Archives de Philosophie, vol. III, cahier 3, 1925, pp. 98-103. Cet article est une sorte de "parti-pris" pour le P. Gény contre le P. Sertillanges au sujet de l'article précédent portant sur la valeur de la 3e "voie". - D'où, article du P. SERTILLANGES : "Le Père Descogs et la "tertis vis"", paru dans Revue Thomiste, vol. IX, nov. 1926, pp. 490-502.
- M.-D CHENU, C.R. Somme Théol. de s. Th. d'A. - texte latin et trad. franç., Paris, Ed. LAR des J., Desclée et Cie, 1925 in Bull. Thomiste, Tome I, 1924-26, p. (30), no 585.
- M. LEDRUS, S.J. - C.R. : Dieu, tome I, traduction par le P. SERTILLANGES, de la Somme Théologique, 33./; dans Nouvelle Revue Théologique, vol. 55, 1926, p. 555.
- Fr. LUCIEN CHAMBAT, O.S.B. - La "Tertie via" dans saint Thomas et Aristote; article paru dans Bulletin Thomiste, vol. 32, 1927, pp. 334-338.
- N BALTHASAR - C.R. : Dieu, tome II de la traduction de la Somme Théologique de s. Thomas d'Aquin, 34./; dans Revue Néo-scholastique de Philosophie (Louvain), vol. 29, 1927, p. 252.
- non signée - Sous le titre général : "Théologie systématique", une appréciation de : Dieu, 34./, dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques, vol. 16, 1927, p. 521.
- M. LEDRUS, S.J. - C.R. : Dieu, tomes II et III et La Création, 34./ et 35./; dans Nouvelle Revue Théologique, vol. 55, 1928, p. 541.
- CH.-V. HERIS - C.R. : La Création, 35./; dans Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, vol. XVII, 1928, p. 607.
- PEDRO DESCOQS, S.J. - "Une synthèse du P. Sertillanges" "Les Grandes thèses de la Philosophie thomiste", 39./; dans Archives de Philosophie, vol. 6, cahier IV, 1928-1929, pp. 114-131.
- PEDRO DESCOQS, S.J. - Le problème de Dieu et le P. Sertillanges, article qui est un C.R. sur 33./ 34./, 35./; dans Archives de Philosophie, vol. VI, 1928-1929, pp. 568-569. A la même page 569,

le P. Descogs poursuit par une critique- "rejet" le contenu de l'article : "Le P. Descogs et la tertia via", par le P. SERTILLANGES, paru dans Revue Thomiste, vol. IX, nov. 1926, pp. 490-502.

- CH.-V. HERIS, C.P. - C.R. : "Le P. Descogs et la tertia via", par SERTILLANGES, paru dans Revue Thomiste, vol. IX, nov. 1926, pp. 490-502; - ce compte rendu équivaut à un "historique" de la controverse GENY-SERTILLANGES-DESCOQS, relative à la valeur démonstrative de la 3e voie thomiste; cf. : Bulletin thomiste, vol. II, 1927-1928-1929, no 347, pp. 317-320.
- MC. - C.R. : Dieu, 34./ ; dans Bulletin Thomiste, vol. II, 1927-1929, no 337.
- P.C. BOYER, S.J. - C.R. : Les grandes thèses de la philosophie thomiste, 39./; dans Gregorianum, vol. 10, 1929, p. 604.
- HENRY MARGUERITTE - C.R. : Note sur la nature du mouvement d'après saint Thomas d'Aquin, SERTILLANGES, dans R.S.P.T., vol. XVII, avril 1928, pp. 235-240; pour ce C.R., voir : Revue d'histoire de la Philosophie, vol. 2-3, 1928-1929, p. 489.
- R. JOLIVET - C.R. : Les Grandes Thèses... : 39./ ; dans Revue d'Apologétique, vol. 49, nov. 1929, pp. 610-611.
- JACQUES THYRION - La notion de création passive dans le thomisme, dans Revue Thomiste, vol. 34, 1929, pp. 303-319; article en opposition à la pensée du P. Sertillanges exprimée en 17./ 28./, 35./ 36./ et 39./.  
Le Père Sertillanges lui dédie : 43./.
- JEAN RIVIERE - Le modernisme dans l'Eglise, Paris, Letouzey et Ané, 1929, 589 p: au sujet de la réponse donnée par le P. Sertillanges à "Qu'est-ce qu'un dogme?" on peut lire les pages 251-252 qui réfèrent en outre à divers articles de revues.

- BLAISE ROMÉYER, S.J. - Au cours d'un compte rendu sous la rubrique "Histoire de la Philosophie", le P. R. combat la position "agnostique" - selon lui - du P. Sertillanges, spécialement en 39./, par rapport à notre connaissance de Dieu; cf. Archives de Philosophie, vol. VI, cahier IV, pp. 254-258. Au cours de même C.R., le R.P. Romeyer accuse le P. Sertillanges d'agnosticisme à l'égard de notre connaissance de la nature des réalités spirituelles; id., pp. 267-268, 1929.
- E VANSTEENBERGHE - C.R. : La Création, 35./ ; dans Revue des Sciences Religieuses vol. IX, 1929, p. 301.
- MC. - C.R. : La Création, 36./ ; dans Bulletin Thomiste, vol. II, 1927-1929, p. 385.
- M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O.P. - C.R. : Les Grandes Thèses... 39./ ; dans R.S.P.T., XVIII, 1929, p. 313.
- EDOUARD LE ROY- Le Problème de Dieu, Paris, L'Artisan du livre, 1929.
- D.M. GREGOIRE - C.R. : Les Grandes Thèses... 39./ ; dans Recherches de Théologie ancienne et médiévale, vol. I, 1929, p. 516.
- E. CARTON DE WIART - C.R. : Les Grandes Thèses... 39./ ; dans Bulletin Thomiste, juillet 1929, pp. 593-597.
- non signé - C.R. : Les Grandes Thèses... 39./ ; dans Recherches de Sciences Religieuses, vol. 19, 1929, p. 545.
- A.-B. BOULANGER, O.P. - "Le semi-agnosticisme du P. Sertillanges et le thomisme du R.P. Romeyer," dans Revue Thomiste, vol. 35, 1930, pp. 158-189. Cet article veut être une justification objective de la position du P. Sertillanges contre les attaques du P. Romeyer; cf. Archives de Philosophie, vol. VI, cahier IV, pp. 254-258, 1929.
- BLAISE ROMÉYER, S.J. - Au cours d'un compte rendu, le P.R. évoque de nouveau l'attitude négative du P. Sertillanges au sujet de notre connaissance de Dieu et l'"offensive amère" du P. Boulanger; dans Archives de Philosophie, vol. VI, cahier 3, 1930. Supplément Bibliographique no 3, pp. 12 - 15.

- N. BALTHASAR - C.R. : Les Grandes Thèses... 39./ ; dans Revue Néo-scholastique de Philosophie (Louvain), vol. 32, 1930, pp. 229-232.
- non signé - C.R. : Les Grandes Thèses. 39./ ; dans L'Ami du Clergé vol. 47, 1930, pp. 73-74.
- A. VAN HOVE - C.R. : Saint Thomas d'Aquin, "Les Grands Coeurs", Paris, Flammarion, 1931, 220 p.; dans Revue d'Histoire ecclésiastique, XXVII, 1931, pp. 937-938.
- J. SIRVEN - C.R. : Les Grandes Thèses... 39./ ; dans Bulletin de littérature ecclésiastique, 1931, pp. 184-185.
- A. HAYEN, S.J. - C.R. : 45./; dans N.R.Th., vol. 58, juin 1931, pp. 565-566.
- T.-L. PENIDO - Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, (Bibliothèque thomiste, XV), Paris, Vrin, 1931, pp. 170-175; (réserves sur l'interprétation de s. Thomas par le P. Sertillanges). Mais, en p. 355, le P. PENIDO rend hommage à "la chasse impitoyable et fructueuse que le P. S. a faite aux anthropomorphismes".
- non signé - C.R. : 45./ ; dans L'Ami du Clergé, vol. 48, 1931, pp. 542-543.
- M.P. DE MUNNYNCK - C.R. : 45./ ; dans Viè Intellectuelle, vol. 12, 1931, pp. 88-90.
- J. MESSAUT - C.R. : 45./ ; dans Revue Thomiste, XIV, vol. 36, 1931, pp. 602.-604.
- EG. DIRKS, S.J. - L'Apologétique du P. Sertillanges, (article à propos du Catéchisme des incroyants), 44./ ; dans N.R.Th., vol. 58, 1931, mars, pp. 250-254.
- P.G. DIRKS, S.J. - C.R. nouveau : 44./ ; dans N.R.Th. vol. 48, 1931, pp. 452-453.
- A. LANDES - C.R. : 44./ ; dans Revue de Philosophie, vol. 38, 1931, pp. 658-659.
- H.-D. SIMONIN, O.P. - C.R. : Note sur la nature du mouvement d'après s. Thomas d'Aquin, P. SERTILLANGES, parue dans R.S.P.T., vol. 17, 1928, pp. 235-240. Ce C.R. est dans Bulletin Thomiste, vol.

III, 1930-1932, no 329, p. 412.

M.-J. CONGAR, O.P. - C.R. : Saint Thomas d'Aquin, 45./ dans L'Année Dominicaine, LXVIII, 1932, pp. 19-20.

J. COURTOIS - C.R. : 44./ ; dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques, vol. 22, 1932, p. 656.

JACQUES MARITAIN - Les degrés du savoir, Paris, Desclée de Brouwer, 1932, 920 p. Annexe III: Ce que Dieu est, pp. 827-843, en controverse avec le P. SERTILLANGES dans : Dieu, II, pp. 379-388, 34./ et dans : Le christianisme et les philosophies, 54./ , pp. 268-273, où la position de s. Thomas est définie : un agnosticisme de définition".

A.M. - Un article sur la controverse ROMEYER-SERTILLANGES: historique de ce débat; dans Bulletin Thomiste, vol. III, 1933, no 856, p. 735.

A.M. - C.R. : La notion de création. - A propos d'un article récent: 43./ ; dans Bulletin Thomiste, vol. III, 1933, no 893, pp. 747-748.

ETIENNE BORNE - C.R. : Dieu ou rien? SERTILLANGES, Paris, Flammarion, 1933, 2 vol. de 258 et 217 p.; dans Bulletin Thomiste, vol. III, oct.-déc. 1933, pp. 1010-1013.

PEDRO DESCOQS, S.J. - Un nouveau saint Thomas du P. Sertillanges, (critique de 45./) ; dans Archives de Philosophie, vol. 10, 1933-1934, pp. 186-190.

non signé - C.R. : Dieu ou rien? 48./; dans L'Ami du Clergé, vol. 51, 1934, pp. 1-4.

P. MENNESSIER, O.P. - C.R. ; 45./ ; dans Revue des Jeunes, 1934, pp. 406-412.

Fr. I. MENNESSIER, O.P. - Chronique : Le jubilé religieux du Père Sertillanges, (21 nov. 1934); dans Revue des Jeunes, no 12, 25e année, 15 déc. 1934, pp. 688-690.

E. MASURE - C.R. : Saint Thomas d'Aquin, 45./; dans Bulletin Thomiste, vol. IV, 1934, pp. 5-8.

- M. CLAEYS-BONVAERT, S.J. - C.R. : 48./ ; dans N.R.Th. vol. 61, 1934, pp. 531-532.
- P. L.-B. GEIGER, O.P. - C.R. : Dieu ou rien? : 48./ dans Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, vol. XXIV, 1935, p. 130.
- BRUGERETTE, J. : Le prêtre français et la société contemporaine, vol. II, (1908-1936), Paris, Letchielleux, 1938, pp. 543-545. Résumé du discours prononcé à la Madeleine le 10 décembre 1917, discours qui fut l'occasion de la "mise à l'ombre" du P. Sertillanges. L'auteur cite quelques passages de ce discours avant d'en indiquer les conséquences pour l'orateur.  
En p. 215 du même ouvrage, BRUGERETTE mentionne ce qu'il appelle la "réponse malheureuse" du P. Sertillanges à l'enquête d'Edouard Le Roy.
- F. VAN STEENBERGHEN - C.R. : 45./ ; dans Revue Néo-scolastique de Philosophie (Louvain), vol. 41, 1938, pp. 147-150.
- J. TONNEAU - C.R. : Le libre arbitre chez s. Thomas et chez M. Bergson, P. SERTILLANGES, dans Vie Intellectuelle, XLIX, 1937, pp. 252-269; ce C.R. est dans Bulletin Thomiste, vol. IV, 1937-1939, no 375, pp. 318 et ss.
- J. TONNEAU - C.R. : La béatitude, Somme Théologique, I-II, Q. 1-5, traduction du P. SERTILLANGES, Paris, Editions de la Revue des Jeunes, 1936, 341 p.; dans Bulletin Thomiste, vol. V, 1937-1939, no 758, pp. 593-594.
- A. SAGE - C.R. : Le christianisme et les philosophies : 54./, dans l'Année Théologique, III, 1942, pp. 319-330.
- TH. DEMAN - C.R. : La philosophie morale de s. Thomas d'Aquin, Paris, Aubier, 1942, 433 p., 3e édition; dans Bulletin Thomiste, vol. VI, 1940-1942, no 481, p. 295.
- C. SPICQ - C.R. : Dieu gouverne. SERTILLANGES, Paris, Spes, 1942, 135 p.; dans Bulletin Thomiste, vol. VI, 1940-1942, no 637, p. 408.

- DOM P. MAITRE - C.R. : Dieu gouverne, SERTILLANGES, Paris, Spes, 1942, 135 p.; dans La Vie spirituelle, vol. 68, 1943, p. 490.
- M. DUQUESNE - C.R. : La philosophie de Claude Bernard SERTILLANGES, Paris, Aubier, 1944, 256 p.; dans Mélanges de Sciences Religieuses, vol. 1-2, 1944-1945, pp. 389-391.
- J. DE BLIC - A propos de l'éternité du monde, dans Bulletin de littérature ecclésiastique, vol. 47, 1946, pp. 162-170.  
 Dans cet article, la position du P. Sertillanges au sujet d'un monde éternel qui se concilierait avec la foi catholique - fait l'objet d'une contestation de la part du P. DE BLIC. Il s'agit spécialement de 55./
- non signé - C.R. : A propos de l'éternité du monde, article de JEAN DE BLIC, paru dans Bulletin de littérature ecclésiastique, vol. 47, 1946, pp. 162-170. Cet article s'attache à l'idée de création et ses retentissements en philosophie: 55./ Ici, le C.R. commente l'une et l'autre position, dans le Bulletin Thomiste, vol. VII, 1946, pp. 522-524.
- P. BOUYER - Le problème du mal dans le christianisme antique, dans Dieu vivant, no 6, 1946, pp. 17-42.
- P. L. BOUYER - Correspondance. - Réponse du P. BOUYER à la communication du P. SERTILLANGES relative à l'étude du P. Bouyer - sur le mal - parue dans Cahier 6 de Dieu Vivant, 1946, pp. 17-42; la communication du P.S. s'intitule : Le problème du mal et la philosophie chrétienne, dans Dieu vivant, cahier 8, 1947, pp. 131-135; suit aussitôt la Réponse du P. BOUYER, pp. 135-137.
- P. L.-B. GEIGER, O.P. - C.R. : Correspondance - Communication du R.P. SERTILLANGES, relative à l'étude du P. BOUYER. Réponse du P. BOUYER, paru dans Dieu vivant, vol. 8, 1947, pp. 131-137; le C.R. du P. GEIGER se trouve dans le Bulletin Thomiste, 1943-1946, no 1072, pp. 528-533. Il s'agit du problème du mal.
- M. DUQUESNE - C.R. : L'idée de création... 55./ ; dans Mélanges de Sciences religieuses, vol. 3-4, 1946-1947, pp. 253.

- P. RODRIGUE NORMANDIN, O.M.I. - C.R. : Les fins humaines, P. SERTILLANGES, Montréal, Editions de l'Arbre, 1946, 130 p.; dans Revue de l'Université d'Ottawa, 1946, vol. 16, p. 247.
- P. W. POLET, S.J. - C.R. : L'idée de création... 55./; dans N.R.Th., vol. 70, 1948, p. 94.
- ETIENNE GILSON - L'esprit de la Ph. médiévale, Paris, 2e éd., 1948, 447 pp.; spécialement pp. 306, 336, 341, 343, Q. de morale, controverse Brocard-Sort., 438, 440: au sujet de la Phil. Le Thomisme, Paris, Vrin, 5e édition, 1948, 552 p.; pp. 102, 155, 159 spécialement; 174, 298, 314, 336, 349, 522. (au sujet de la connaissance de Dieu telle que posée par le P. Sertillanges).
- non signé - C.R. : La philosophie des lois, SERTILLANGES, Paris, Alsatia, 1948; dans Revue Philosophique, vol. 138, 1948, pp. 480-481.
- non signé - "Une belle page du P. SERTILLANGES", O.P., article ajouté à une Notice nécrologique relative au P. Sertillanges, dans la Revue Dominicaine (St-Hyacinthe), vol. 54, septembre 1948, pp. 118-121.
- non signé - Sous la rubrique : "Prédication biblique et liturgie", la Maison-Dieu dédie une page au "directeur de la Revue des Jeunes, à l'auteur de "l'Eglise"...; vol. 13-16, 1948, no 16, p. 3.
- G. MASI - Article sur : Le christianisme et les philosophies, 54./, intitulé : Principes et critères qui ont guidé le Père Sertillanges dans cet ouvrage : Le christianisme et les ph...." Cet article en langue italienne fut publié dans Rivista di filosofia neo-scolastica, juillet-septembre 1948, pp. 258-266, cf. R.S.P.T., vol. XXXIII, 1949 : recension des Revues.
- PAUL DECERF - C.R. : Le problème du mal I, 57./ ; dans Revue Néo-scholastique de Philosophie, vol. 47, 1949, pp. 417-419.
- FRANCOIS TAYMANS, S.J. - C.R. : 57./ ; dans N.R.Th., vol. 71, 1949, pp. 987-988.

- M.F. MOOS, O.P. - Un maître de la vie spirituelle : le T.R.P. Sertillanges, article publié dans La Vie Spirituelle, vol. 80, 1949, mars, pp. 603-623.
- M.F. MOOS, O.P. - Témoignage sur le P. Sertillanges, dans France Dominicaine, mai 1949, pp. 1-8.
- PP. F. MOOS ET M.-H. LELONG, O.P. - Note des éditeurs : article qui relate les derniers jours du P. Sertillanges; dans Le problème du mal - II - La solution, 58./, pp. 133-136.
- J.I. - C.R. : Le problème du mal I. 57./ ; dans Bulletin Thomiste, vol. VIII, 1947-1953 (ici: 1951) no 211, pp. 206-207.
- M. NEDONCELLE - C.R. : 57./ ; dans Revue des Sciences Religieuses, vol. 23. 1949, p. 417.
- PAUL DECERF - C.R. : 58./ ; dans Revue Néo-scholastique de Philosophie (Louvain), vol. L, 1952, pp. 183-184.
- P. FLICK, S.J. - C.R. (italien) : 57./ ; dans Gregorianum, vol. 33, 1952, pp. 473-474.
- A. RABUT, O.P. - C.R. : Le problème du mal, II, la solution. 58./; dans Bulletin Thomiste, 1947-1953 - ici : 1952, no 2, pp. 319-326.
- M. NEDONCELLE - C.R. : 58./ ; dans Revue des Sciences Religieuses, vol. XXVI, 1952, p. 220.
- P. L.-B GEIGER, O.P. : C.R. : Le problème du mal - II - La solution, 58./ ; dans R.S.P.T., vol. 38, 1954, p. 84.
- FR. TAYMANS, S.J. - C.R. : 58./ ; dans N.R.Th., vol. 76, 1954, p. 760.
- J.C. DONDERS - Etude : "L'intelligibilité de l'évolution selon A.-D. Sertillanges", St-Charles, Esch, N.B., Hollande, 1961, 60 p.
- ETIENNE GILSON - L'être et Dieu, dans Revue thomiste, vol. 62, 1962, pp. 181-202 et pp. 398-416.

DANIEL-ROPS - dans : "Un combat pour Dieu", L'Eglise des Révolutions, (1870-1939), "Les grandes édu-historiques", Paris, Fayard, 1963, - l'auteur fournit la n. 5, en p. 385, au sujet de l'incident du 10 décembre 1917, relatif au P. Sertillanges.

P. L.-B. GEIGER, O.P. - Philosophie et spiritualité, vol. II, Les Editions du Cerf, 1963, pp. 281-286: Le problème du mal et le christianisme (A propos d'une controverse entre le P. Bouyer et le P. Sertillanges).

BERNARD MONTAGNES, O.F., La doctrine de l'analogie de l'être d'après s. Th. d'A., Philosophes médiévaux, Thome VI, Publ. Univ. de Louvain, 1963, 212 pages.

P. M.-H. LELONG, O.P. -- Le Père Sertillanges a cent ans; dans La Vie Spirituelle, nov. 1963, pp. 614-632; cet article apparaît aussi dans "De la mort" : 59./, pp. 43-50, comme préface.

P.M.-F. MOOS, O.P. - Le Père Sertillanges, dans Cahiers St-Dominique, no 44, janvier 1964, pp. 172-178.

Bibliographie du CENTENAIRE du P. Sertillanges (1863-1963), dans Cahiers St-Dominique, juillet-août 1964, p. 468, note (1): informations relatives à la fête-hommage du 13 décembre 1963, par l'Institut Catholique de Paris; en p. 486 du même numéro de revue : nombreuses références à des articles de journaux et de revues, y compris l'Osservatore Romano; notamment l'article du P. CONGAR, dans Le Monde, 11 déc. 1963; texte de M. E. GILSON, dans La Croix, du 15 décembre 1963, etc.

P.M.-H. LELONG, C.P. - Le Père Sertillanges n'était qu'un religieux, - Hommage au P. Sertillanges; dans Cahiers St-Dominique, juillet-août 1964, no 50, pp. 468-477.

MARIE FARGUES - L'auditoire du P. Sertillanges au début du siècle; dans Cahiers St-Dominique, no 50, 1964, pp. 478-481. On note que cet auteur a dédié l'un de ses ouvrages : "Dieu aime les hommes", "à la mémoire vénérée du R.P. Sertillanges, en hommage de profonde et respectueuse gratitude"; cf. Cahiers St-Dominique, no 50, 1964, p. 481.

- H.-CH. CHERY, O.P. - Le Père Sertillanges à Rijckholt, dans Cahiers St-Dominique, no 50, 1964, pp. 482-485.
- P. M.-H LELONG, O.P. : Le Père Sertillanges a su vivre, présentation du recueil posthume : "De la vie", 60./, 1964, pp. 13-50.
- non signé : dans Notices bibliographiques de la Revue Thomiste, vol. 65, 1965, p. 662 : ... "de la collection Foi vivante, mentionnons encore... A.D. SERTILLANGES, O.P., La vie intellectuelle, ... no 8, 53e mille, 256 p., 1965. On n'a plus à faire l'éloge de livres qui connaissent un tel tirage."
- P.M.-F MOOS: Préface de: Regards sur le monde, SERTILLANGES, Paris, Ed. Ouvrières, 93 pp., pp. 7-11.
- P. PAUL-DOMINIQUE DOGUIN, O.P. : au cours de son article : La justice de Dieu et le droit naturel, cet auteur souligne un rapprochement sur le sujet entre la pensée du P. Sertillanges et celle de Pie XII et des papes contemporains ; cf. R.S.P.T., vol. 49, 1965, p. 74.

Jusqu'à ces dernières années, le Répertoire bibliographique de la philosophie (Louvain) mentionne les ré-éditions et traductions des principaux ouvrages du P. Sertillanges avec un bon nombre de recensions, surtout pour les traductions.

## T A B L E D E S M A T I E R E S

	pages
INTRODUCTION .....	I-IV
CHAPITRE I L'INCONNAISSABILITE DE DIEU DANS LES PRE- MIERS ECRITS DE SERTILLANGES (1893-94) .....	1
La critique de l'agnosticisme de Fouillée (1893-94) .....	2
Premières réponses aux accusations d'agnosticisme (1905) .....	9
Les articles de la <u>Revue de Philosophie</u> de 1906-1907 .....	14
CHAPITRE II L'INCONNAISSABILITE DE DIEU DANS LES ECRITS DE SERTILLANGES DEPUIS 1910 .....	67
La théodicée thomiste repensée par Sertillanges .....	68
Le spécialiste du <u>De Deo uno</u> de la <u>Somme théologi- que</u> .....	85
Nouvelle tentative d'exploration vers les confins de la divinité .....	107
CHAPITRE III LA NOTION D'ANALOGIE : CLEF DE LA SOLU- TION TRADITIONNELLE, SELON L'INTERPRETATION DU PERE SERTILLANGES .....	128
CHAPITRE IV LA THEORIE THOMISTE DE LA CONNAISSANCE SELON LE PERE SERTILLANGES .....	165
CHAPITRE V ESSAI D'INTERPRETATION RELATIVE A LA PRISE DE POSITION DU PERE SERTILLANGES SUR LA QUESTION DE L'INCONNAISSABILITE DIVINE .....	211
BIBLIOGRAPHIE .....	255
TABLE DES MATIERES .....	275