LE PHILOSOPHE THOMISTE

Le P. Rousselot est certes « théologien », mais dans sa théologie le rôle de la philosophie est très évident, plus évident que chez d'autres; qu'on nous permette d'en apporter, sans attendre, un exemple. Le point sur lequel il a marqué, le plus durablement sans doute, la théologie contemporaine, est celui de la théorie de la foi. « Qu'on se rallie ou non à ses thèses, écrit R. Aubert, on ne peut contester que son intervention marque une étape capitale dans l'histoire des discussions contemporaines au sujet de l'acte de foi [1] ». Or, si le point de départ de sa réflexion sur la foi est à coup sûr l'évidence, évangélique et ecclésiale de la valeur (et de la valeur « objective ») de la foi des « simples », qu'il se refuse à distinguer radicalement de la foi des savants [2], c'est philosophiquement qu'il entreprend d'expliquer cette valeur, en se référant à la « priorité réciproque » de l'intelligence et de la volonté — l'un des traits fondamentaux de son anthropologie philosophique.

Il déclare lui-même, plus généralement, qu'il est philosophe parce qu'il est théologien : « théologie et philosophie s'unissent comme la matière et la forme [3] ». A ses yeux, en effet, le travail théologique le plus difficile n'est pas à placer dans une enquête sur les Pères de l'Église ou les théologiens, mais dans un effort, essentiellement philosophique, de réflexion sur les choses elles-mêmes [4]. En cela d'ailleurs il se révèle

1. *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1945, p. 451.
2. « S'il y a un acte de foi normal, n'est-ce pas celui des simples, dont il est écrit : *revelasti ea parvulis?* » (*Recherches*, t. V, 1914, p. 68, note). R. Aubert, qui cite ce texte, ajoute : « R. considère en outre comme inadmissible que, dans une théorie comme celle de Gardeil, on ne soit que cinq ou six dans l'Église à posséder des raisons de croire valables objectivement ».
3. *Intellectualisme de S. Thomas*, Introd., p. xxv.
4. « Tant qu'il ne s'agit que de compulser les livres des saints pères et des théologiens pour savoir ce qu'ont dit un tel et un tel, on peut n'avoir pas beaucoup de goût à l'ouvrage; au moins on voit qu'on avance et cela soutient;

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

« thomiste », dans sa méthode même, si, au gré de saint Thomas, la théologie « comme science » consiste non pas seulement à recevoir le donné révélé, ce que fait tout chrétien, mais à lui appliquer les ressources de la logique, de la métaphysique et de la « physique » même [5]. En fait la clef de la théologie du P. Rousselot est à chercher, ainsi que lui-même y invite, dans trois articles explicitement philosophiques : *Amour spirituel et synthèse aperceptive* [6], *l'Etre et l'esprit* [7] *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance* [8], outre bien entendu les deux thèses de doctorat qu'à une époque peu favorable aux études scolastiques, il n'a pas craint de soutenir en Sorbonne, *L'intellectualisme de saint Thomas* et *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge* [9]. Nous nous réfèrerons aussi à deux textes inédits : *Théorie du concept par l'unité fonctionnelle* [10] et *La renaissance de la raison.*

Cette philosophie, qui sous-tend chez lui l'œuvre théologique, est ouvertement inspirée par saint Thomas. Mais si ce thomisme, par l'intention et la réalisation, est très authentique, il est aussi notablement original; c'est le thomisme d'un philosophe du début du XXe siècle et non pas d'un homme qui reviendrait purement au XIIIe. Notre premier but, en ces pages, sera de caractériser ce thomisme moderne.

Nous aborderons ensuite les thèses, authentiquement thomistes, mais auxquelles le P. Rousselot a donné un accent personnel, qui caractérisent cette philosophie : celle de l'esprit comme « faculté de Dieu », et celle de l'esprit comme conscience de soi, inspirées d'ailleurs davantage par les grandes idées de la métaphysique de saint Thomas que par la noétique qu'on

mais quand il s'agit de se faire une opinion sur les choses mêmes, en des matières si importantes et si compliquées, on part sur de fausses pistes, on cherche indéfiniment la solution d'une objection ». (Lettre du 19 août 1909, citée par E. MARTY, *Le témoignage du P. Rousselot*, p. 109.)

5. Au sens ancien de « philosophie de la nature ». Cf. par ex. un des traités les plus significatifs de saint Thomas, sur sa méthode, *in Boethium de Trinitate*.

6. *Rev. de Philosophie*, 1910, t. XVI, pp. 225 sqq.

7. *Ibid.*, pp. 561 sqq.

8. *Rev. Néo-scolastique*, Louvain, 1910, t. XVII.

9. Alcan 1908 et *Beiträge* de BAEUMKER, 1908.

10. Cet inédit contient, semble-t-il, les réflexions les plus techniques et les plus poussées du P. Rousselot sur le concept. Voir bibliographie n. 16.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

peut tirer de son œuvre [11]. Nous en viendrons enfin, en relation avec la théorie de l'acte de foi, au problème des rapports entre l'intelligence et la volonté, très caractéristique de l'anthropologie thomiste telle que la voit le P. Rousselot.

*
* *

L'originalité d'une philosophie se manifeste d'abord en fonction de données extra-rationnelles, c'est-à-dire du tempérament et de la personnalité concrète du philosophe. S'il est évident qu'un détachement de soi, du soi « particulier », est la condition même pour philosopher, il est clair aussi que ce détachement et cet effort vers l'universel sont toujours entrepris de façon personnelle.

Il serait vain d'entreprendre ici un portrait du P. Rousselot, même en ramassant des souvenirs d'amis très chers. Il faut pourtant signaler, comme un trait caractéristique, son goût très vif pour la joie de connaître : « la vie ordinaire, écrit-il, est une fête ininterrompue pour celui qui, connaissant à tout instant son époque et sa race, comprend à tout instant les réactions que les choses suscitent en lui [12] ». Il y là certes de l'optimisme et de la jeunesse et une « ingénuité » au sens le plus noble du mot. Il y a aussi une disposition naturellement « contemplative », mais non pas sèchement rationnelle. Joie de la lucidité et de la connaturalité. La « joie de faire » est moins signalée et cet « intellectualisme » évident fonde la sympathie du P. Rousselot pour saint Thomas. Ce penchant contemplatif rejoint une sensibilité très vive à la beauté, sensibilité nourrie dans une profonde culture, grecque, française et notablement anglaise.

Cet intellectualisme, cet enthousiasme pour la joie de connaître, ce goût très pur de la beauté ne sont pas seulement le fait d'une « bonne âme ». Ils se rattachent à une expérience religieuse, d'éducation religieuse pleinement reçue, de vie

11. Le P. Rousselot n'estime pas très haut ce qu'on en tire parfois : « la théorie scolastique de l'intelligence, telle qu'elle se présente en certains manuels paraît si mécanique, si verbale, si irréelle ». (*L'Être et l'Esprit*, p. 562).
12. *Amour sp. et synth. aperceptive*, p. 235.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

religieuse menée avec ferveur. Ils semblent dénoter, plus profondément encore, une expérience mystique au sens propre du mot, qui ne connote pas nécessairement les « visions [13] ». En tout cas, ici et là, et non pas seulement par mode d'illustration accessoire, le P. Rousselot se réfère explicitement aux mystiques, à sainte Catherine de Gênes, par exemple, à sainte Thérèse, à saint Jean de la Croix, à Marie de l'Incarnation aussi, l'Ursuline dont la sobriété française lui plaît. Le rapport profond de la métaphysique avec la mystique ne lui a donc pas échappé, s'il n'en a pas bâti la théorie explicite [14]. Il s'étonne même que saint Thomas ait fait peu de part, au moins *ex professo*, à la réflexion sur la contemplation mystique [15].

En ce qui concerne les philosophes, il ne se présente pas en spécialiste de leur histoire, mais il est clair qu'en ces années de crise moderniste, pendant lesquelles la pensée catholique réagissait, avec quelque retard du reste, contre le criticisme kantien, il se trouve préoccupé avant tout par Kant. Sans étroitesse hargneuse et en rendant justice aux vues pro-

13. « La grande route de l'union mystique, celle qu'éclairent entre autres, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, Marie de l'Incarnation, est fort différente à cet égard des merveilleux sentiers que la Providence a fait suivre à d'autres voyants, réservés à une œuvre plus particulière, comme Jeanne d'Arc ou Marguerite Marie. Le plus bel épanouissement de la vie mystique, participation consciente, dès ce monde, à la vie de la Trinité, sans être nécessairement goûté avant la vie éternelle, est cependant dans la ligne de la foi essentielle et des rares beautés qu'il développe, on doit retrouver dans la foi la plus implicite les germes inconscients » (*Renaissance de la Raison*, p. 9).

14. Ainsi le P. Rousselot fait-il appel à Catherine de Gênes, au sujet de la connaissance des âmes séparées (*Amour sp. et Synth. ap.*, p. 236). Il invoque un texte important de saint Jean de la Croix, sur la participation par l'âme de la nature divine, dans la *Renaissance de la raison*. Dans le même inédit il se réfère aussi au Pseudo-Denys *(Les Noms divins)*.

15. *Intellectualisme de saint Thomas*, p. 206 : « une seule chose peut étonner dans saint Thomas : c'est qu'il n'ait pas songé davantage à faire ressortir, dans l'extase ou dans les autres espèces de contemplation infuse, l'intellectualité plus exquise qu'elles communiquent à la vie de l'esprit. Lui qui, dans la simple vie de foi et d'oraison commune a su discerner ces actes directs et rapides que la grâce fait produire aux plus ignorants et les a rapportés à « l'intellect », comment n'a-t-il pas plus expressément exalté les intuitions infuses qui, perçant l'opacité des images, dépassant l'embrouillement des discours, font participer le contemplatif à la connaissance angélique? Le fait est là pourtant. Que ce soit attachement trop docile aux classification traditionnelles, ou désir de ne pas admettre trop d'exceptions aux axiomes d'Aristote, il ne fait que de rares et fugitives allusions à ces intellections surhumaines et il faudrait violenter ses écrits pour en tirer une théorie expresse de « l'oraison mystique ».

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

fondes [16], en témoignant aussi son intérêt grandissant au Kant de la *Critique de la faculté de juger*, en soulignant l'importance de la perception du beau et de la joie de connaître [17]. Il critique d'ailleurs très fermement le « subjectivisme » de Kant et ce qu'il nomme « l'absence de la catégorie d'être », laquelle manifesterait, déjà dans le jugement de perception, l'activité de l'esprit [18]. Il est évident, en tout cas — et la terminologie même du P. Rousselot le manifeste — que Kant influe profondément sur sa façon de poser le problème philosophique et d'interroger saint Thomas [19].

Bergson aussi, le Bergson de *Matière et Mémoire* et *de l'Évolution créatrice*. Le P. Rousselot apprécie chez lui, comme chez E. Le Roy [20], le philosophe du concret, qui se défie des abstractions et des concepts et qui a critiqué « la catégorie de chose », celui qui a mis en évidence le rôle de la sympathie dans la connaissance (la définition de « l'espèce impresse » comme une « sympathisation éclairante » est certainement d'inspiration bergsonienne, encore que le P. Rousselot la rattache aussi à la *Critique de la faculté de juger* [21]) et qui place l'idéal de la connaissance dans l'intuition [22]. Sans doute

16. « Kant a très bien vu que le fait central de la connaissance intellectuelle, c'est la « synthèse de l'aperception »... « La propriété caractéristique de l'âme intelligente, c'est qu'elle réduit la multiplicité des objets à l'unité d'un ensemble *par le fait même qu'elle s'aperçoit* » (*Amour sp. et synth. ap.*, p. 238).

17. Il témoigne, dans une lettre (inédite) à M. Blondel (24 janvier 1914) que « c'est notre ami A. Valensin qui a le premier attiré mon attention sur les rapports de la *Critique du jugement* avec la théorie thomiste de la connaissance; ce rapprochement ne m'avait semblé d'abord qu'ingénieux, je le trouve maintenant très fécond ». Cf. aussi *L'Être et l'Esprit*, p. 566.

18. « L'aperception du moi phénoménal ne peut être reconnue comme un fait sans que du même coup soit implicitement justifiée l'application universelle de la catégorie d'être, même en dehors des conditions objectives de la catégorisation ». Dans une note, le P. Rousselot continue : « c'est en cela même que consiste l'erreur de Kant, par suite de son ignorance de la catégorie d'être » *(Théorie du concept par l'unité fonctionnelle)*.

19. Ne serait-ce que le titre d'un de ses articles les plus importants, *Amour spirituel et synthèse aperceptive*. Le titre d'un autre article, *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance* caractérise bien l'entreprise du P. Rousselot comme une confrontation de son thomisme avec la « critique » kantienne.

20. Il approuve, contre les philosophes de la représentation statique la critique que Le Roy fait du concept, dans *Dogme et Critique*. Cf. *Théorie du concept par l'unité fonctionnelle*, 2.

21. *L'Être et l'Esprit*, p. 567.

22. Avec Kant et M. Blondel, Bergson est le philosophe auquel le P. Rousselot fait le plus souvent des allusions explicites, « le plus souvent », c'est-à-dire rarement. Dans les articles ou livres publiés nous avons relevé des renvois à

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

le P. Rousselot demeure finalement sévère dans son jugement à l'égard de Bergson [23] mais il se sent apparenté à lui et son style même, comme celui de Bergson, sait donner chair et sang aux vérités métaphysiques.

Par contre Hegel n'est guère mentionné, sauf en ce qui concerne la distinction, que le P. Rousselot juge très précieuse, entre la « fausse » et la « vraie » infinité, et qu'il rapproche de la doctrine thomiste sur « l'infinité » de la forme pure [24]. Il cite quelquefois la *Logique*, jamais la *Phénoménologie de l'Esprit*, où est esquissé le chemin, de désespoir, du savoir humain et il n'envisage pas le problème posé par la dialectique et la philosophie de l'histoire [25]. Il paraît même trancher le problème de Dieu chez Hegel, dans le sens d'un théisme impersonnel [26].

Avec M. Blondel, le P. Rousselot ne paraît pas avoir entretenu des relations très suivies [27] mais il a lu et cite divers articles, *L'illusion idéaliste*, la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine*, l'article sur Descartes de la Revue de Métaphysique et de Morale en 1896, *Le point de départ de la recherche philosophique*, dans les Annales de Philosophie chrétienne. Il est notable que le P. Rousselot ne cite pas l'*Action* [28]; il est notable aussi qu'il exprime son regret de ce

Matière et Mémoire (*Amour sp. et Synth. ap.*, p. 227; *Être et Esprit*, p. 562) sur la différence entre l'attitude et la connaissance dans l'acte intellectuel; à l'*Introduction à la Métaphysique* (dans *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, pp. 490 et 491) sur l'union de « voir » et du « vouloir », sur l'intuition comme sympathie intellectuelle; à *L'évolution créatrice* (*Mét. thom. et critique de la connaissance*, pp. 476 et 498) sur l'intelligence humaine comme « faculté des solides » et sur l'essence sociale de la négation.

23. « Peu d'auteurs effleurent d'aussi près que M. Bergson certaines des plus précieuses vérités touchant le monde spirituel, et pourtant qu'il semble improbable qu'il y puisse jamais entrer! » (*Métaph. thom. et critique de la connaissance*, p. 491, n. 2.

24. *Théorie du concept par l'unité fonctionnelle*, Arch. Ph. 1960, p. 582.

25. Pourtant le P. Rousselot manifeste plus d'une fois qu'il attache beaucoup d'importance à l'histoire; il critique même saint Thomas d'avoir paru, ici ou là, identifier le singulier au contingent (cf. *Intel. de saint Thomas*, pp. 122 sqq.). Il connaît aussi la signification du terme hégélien de *Aufhebung* (cf. *Amour sp. et synth. aperc.*, p. 235) mais il ne paraît pas en mesurer la fécondité.

26. « Si... il a nié l'absolu infini, personnellement subsistant et pur de toute opposition de contraires, il a sapé par la base son prodigieux intellectualisme » (*Métaph. thom. et critique de la connaissance*, p. 492).

27. La lettre du 29 janvier 1914 (inédite) suffirait à le montrer.

28. Ses « notes de lecture » montrent pourtant qu'il l'a lue, en 1904 et qu'il en a repris l'étude en 1911 et 1912, surtout de la 5e partie.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

que Blondel ne semble pas — à ce moment du moins — comprendre parfaitement le thomisme [29], mais il lui sait gré, avant tout, de saisir le caractère concret de la connaissance et d'unir la volonté à l'intelligence.

Il faut mentionner enfin Newman. Le P. Rousselot ne se réfère pas à lui dans ses articles proprement philosophiques, mais il le nommera dans *les Yeux de la Foi* [30] et dans l'*Histoire de la notion de foi naturelle* [31]. Il ne semble pas douteux que sa culture anglaise l'ait mis très vite en rapport avec le grand théologien d'Oxford.

Les amis du P. Rousselot ont exercé sur lui une influence qu'il reconnaît, en des allusions explicites : le P. de Grandmaison, le P. Aug. Valensin, les PP. Charles et Maréchal, de Louvain [32]. Mais nous ne songeons pas à entreprendre ici une recherche, infiniment délicate (et dangereuse, si elle demeure trop incomplète) des « sources » : nous nous sommes bornés aux références formelles et cela suffit à montrer que le P. Rousselot se situe dans une problématique qui n'est plus celle du XIIIe siècle. Il en a parfaitement conscience et sait qu'il pose à saint Thomas des questions que celui-ci n'a pas explicitement formulées [33]. Mais il a la conviction que la

29. « Pour le dire en passant, M. Blondel est un de ceux qui ont le mieux montré que la connaissance n'est ni exclusivement, ni surtout représentative; je ne sais pourtant si ce pénétrant philosophe a maîtrisé jusqu'au fond l'idée thomiste de l'intellection; il semble en effet que dans l'un de ses articles signés *Testis*, aux Annales de Philosophie chrétienne (décembre 1909, p. 274) ou ne pas voir que dans l'intellection créatrice et bienfaisante de Dieu, connaissance et amour sont identiques, ou ne pas vouloir que ce soit l'intelligence qui nous fasse pénétrer, au ciel, à l'intérieur même de Dieu » (*Mél. thom. et critique de la connaissance*, p. 502, n. 1).

30. *Recherches*, 1910, p. 252.

31. *Recherches*, 1913, p. 26.

32. Nous n'avons pas trouvé de référence au P. Teilhard de Chardin. Il y a à cela une excellente raison, puisque Teilhard n'avait pas encore publié. Mais le P. Rousselot a connu Teilhard au temps de ses études et le P. Teilhard lui-même a fait allusion à leur amitié. D'après le P. d'Armagnac, qui nous a fraternellement communiqué ces précisions. les deux allusions les plus significatives de Teilhard se rencontrent dans *Genèse d'une pensée*, p. 134, et *Lettre au P. Fontoynont*, 22-7-1916. (Cf. H. de Lubac, *La pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, p. 352). Dans *Genèse d'une Pensée*, p. 94, on voit qu'ils étaient *très liés*.

33. Il le reconnaît par exemple au sujet de l'intelligence historique, dont nous avons rappelé qu'il apprécie l'importance : « si l'on refuse de lui prêter nos préoccupations, on le reconnaîtra, je pense : bien rarement une idée de ce

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

métaphysique de saint Thomas l'équipe solidement en face des problématiques modernes et s'il ne cherche pas chez lui des clefs toutes faites pour ouvrir toutes les serrures, il est persuadé que le thomisme lui offre le moyen d'en tailler. Il découvre par contre, dans un certain genre d'opposition au thomisme, moins un besoin de modernité vraie qu'un manque à comprendre réellement [34].

Comprendre en effet, selon lui, ne consiste pas à ergoter sur des textes et à se perdre dans les détails : c'est séparer l'essentiel de l'accessoire et dépasser la lettre vers l'esprit. C'est découvrir les thèses les plus essentielles, les plus « architectoniques ». Ce n'est pas affaire de mémoire ou de recherche simplement patiente; c'est affaire « d'intelligence », précisément c'est à-dire de saisie d'une totalité et d'un mouvement.

Il faut insister quelque peu sur ce point, pour juger de l'attitude du P. Rousselot envers saint Thomas et envers la philosophie elle-même.

Il semble clair en effet que son attachement à saint Thomas n'est pas dû à une obéissance « extrinsèque », mais qu'il est attachement à la vérité, que l'autorité de saint Thomas n'est pas une autorité imposée, mais une autorité qui s'impose, par elle-même. Le thomisme n'est pas donc un simple axe de référence, parfaitement sûr et approuvé par l'Église, auquel on doit mesurer ses propres réflexions; encore moins est-il considéré comme une étape qu'il faut connaître pour juger des origines de la pensée moderne, mais qui serait entièrement dépassée. Comme tous les grands auteurs qui contri-

genre dépasse ce que le bon sens ordinaire, en présence du développement régulier des êtres, put fournir à une assez primitive réflexion » (*Intell. de saint Thomas*, p. 132).

34. Il est sévère sur ce point à l'égard du P. Laberthonnière : « on regrette, écrit-il, de ne pas trouver une connaissance plus exacte des doctrines thomistes chez l'habile écrivain qui s'en est constitué depuis longtemps l'adversaire infatigable et comme le critique attitré » (*L'Être et l'Esprit*, pp. 570-571, n. 1). Le P. Rousselot a entretenu avec le P. Laberthonnière une discussion assez vive dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, janvier et février 1910; à la suite d'articles du P. Laberthonnière sur *Dogme et Théologie*. En cette discussion le P. Rousselot paraît montrer un plus grand désir de conciliation que son interlocuteur. Celui-ci critique surtout la théorie du concept comme « mimèsis » de l'intuition, qu'il oppose à la participation. Le P. Rousselot se refuse à séparer l'une de l'autre et repousse le reproche d'unir un « dogmatisme idéaliste » à un « relativisme empirique » (février 1910, p. 412, n. 1).

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

buent à former un philosophe, Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel, saint Thomas est à la fois passé et actuel, exemple de recherche et acquis de vérité, historique et d'une certaine manière, permanent. Valeur difficile à préciser, mais qui s'impose à quiconque fréquente les grands maîtres de la pensée.

Le P. Rousselot ne traite donc pas saint Thomas comme un objet d'histoire au sens étroit du mot et, sûre d'avoir découvert ces lignes « architectoniques » de la pensée thomiste, son intelligence, rapide, profonde, animée par la jeunesse, ne s'embarrasse pas, ou plutôt, n'embarrasse pas son lecteur de recherches minutieuses. On lui a reproché, lors de sa soutenance de thèse, en Sorbonne, d'avoir manqué quelque peu de patience [35]. Son *Histoire du problème de l'amour au moyen âge*, pleinement justifiée en ce qui concerne saint Thomas, simplifie singulièrement les doctrines de « l'amour extatitique [36] » et depuis, nous avons connu des historiens de saint Thomas chez qui l'enquête minutieuse n'a pas empêché l'intelligence, E. Gilson et Grabmann par exemple [37]. Il reste que le P. Rousselot a possédé éminemment ce qui constitue peut-être la qualité dominante de l'historien : la capacité de « re-enactment », de « Nach-Erlebnis », le pouvoir de se placer, avec sympathie intelligente, à l'intérieur même des hommes que l'on étudie [38]. Cela implique certes, mais dépasse les minutieuses recherches sur la « Sitz im Leben » et la lexicographie.

Avant d'en venir à ces intuitions profondes et aux « lignes

35. Le professeur Picavet regrettait ouvertement que le P. Rousselot n'ait pas assez pratiqué la méthode — un peu myope ou qui le semble — des « historiens » et d'avoir négligé en particulier les problèmes de l'Évolution de la pensée de saint Thomas (cf. *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1908 supplément, pp. 27 sqq.).

36. Si l'on voulait avoir de ceux-ci une vue plus juste, il faudrait se reporter au remarquable ouvrage de J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, 1939.

37. La polémique au sujet des *Yeux de la Foi*, par exemple, a eu l'heureux effet de contraindre le P. Rousselot, non pas sans doute à acquérir, mais à exposer ses justifications, exactes à souhait, nous le croyons. Celles-ci ont vérifié ses intuitions et manifesté que son travail sur l'intelligence, lui-même profondément intelligent, est d'une intelligence « thomiste ».

38. Cf. par ex. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Clarendon Press, pp. 215 et 282.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

architectoniques » du thomisme selon le P. Rousselot, il faut signaler un dernier facteur qui colore très évidemment ce thomisme : l'estime portée à saint Augustin. Le P. Rousselot ne le cite pas très souvent, mis il vit de sa pensée et il a participé à son expérience religieuse. A vrai dire l'attitude de saint Thomas à l'égard d'Augustin est complexe [39] et elle va d'une certaine défiance (respectueuse) [40] à l'invocation comme une « autorité » décisive. Il est certain qu'en admirateur d'Aristote, qu'il était, saint Thomas a fait grand cas de la « physique », l'a prise comme discipline de base de sa philosophie et a légitimé la vocation de savant chrétien. Mais il est certain aussi qu'il a fait une grande place dans sa philosophie à la théorie platonicienne de la participation, que critique violemment Aristote, qu'il a — longtemps sans le savoir, — subi l'influence de Proclus [41]; il est probable même que son attitude à l'égard de Platon a évolué, vers un accueil plus explicite du platonisme [42]. Il semble que le P. Rousselot se soit attaché, avant tout, à cette ligne platonicienne et augustinienne très réelle chez saint Thomas : il cherche moins chez lui le philosophe du monde, le « méta-physicien », que le philosophe de Dieu et de la vie intérieure, et il est porté à accentuer dans sa propre philosophie, le rôle explicite de l'expérience religieuse et même, nous l'avons signalé, mystique.

Le P. Rousselot n'a pas justifié explicitement, son interprétation augustinisante de saint Thomas; il s'y est porté d'emblée, en raison de la profondeur de son intuition métaphysique et de l'intensité de sa vie intérieure. Mais, comme il le

39. Elle se complique encore du fait que, ainsi que l'a montré E. Gilson (*Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, I, 1926-1927, pp. 35 sq.), Saint Thomas a eu maille à partir avec « l'augustinisme avicennisant ».

40. Qu'on se rappelle par exemple la phrase : « Augustinus Platonem secutus quantum fides patiebatur ».

41. Ce n'est que tardivement qu'il a découvert que le *liber de Causis*, qu'avec tous ses contemporains il invoque comme une autorité, devait être attribué à ce philosophe.

42. Cette sympathie platonicienne est très manifeste dans un des derniers ouvrages, inachevé, de S. Thomas, *De substantiis separatis*. Cf. sur ce point Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1961.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

dit lui-même, « l'amour fait voir » et cette sympathie augustinienne l'a conduit à mieux découvrir et mieux mettre en lumière certaines lignes maîtresses de la pensée thomiste.

*
* *

La pensée maîtresse du P. Rousselot sur l'intelligence — une pensée très thomiste — est exprimée par lui avec une netteté et une force extrêmes : « *L'intelligence*, pour saint Thomas, *est essentiellement le sens du réel, mais elle n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin...* » « Arrivé là, commente-t-il, on tient la pensée maîtresse qui met l'unité partout, et qui joint la philosophie et la théologie dans une synthèse indissoluble [43] ». Et il rattache cette notion de l'intelligence à « la primauté de la contemplation » chez saint Thomas et chez lui-même [44].

L'intelligence est le sens du réel et « pour s'en faire une idée correcte, il faut comprendre que son rôle est de capter les êtres, non de fabriquer des concepts ou d'ajuster des énoncés [45] ». Expression d'un réalisme de bon sens, qui n'en est pas moins philosophique : l'esprit se définit par l'être et l'être c'est le réel, l'existant [46]. La vérité, objet de l'intelligence, consiste dans le rapport de l'être à l'esprit. Cela s'impose, au-delà comme en deçà des spéculations techniques des philosophes. Mais le mérite du P. Rousselot est d'intégrer cette affirmation élémentaire à une réflexion technique très poussée.

En soulignant tout d'abord que l'intelligence, avant d'être faculté de construire, est faculté de percevoir. On a signalé déjà que l'une des critiques principales qu'il adresse à Kant est de placer l'action de l'esprit dans une synthèse catégoriale particulière, en négligeant ce que le P. Rousselot appelle,

43. *Intellectualisme de saint Thomas*, introd. p. XI.
44. *Ibid.*, p. X.
45. *Ibid.*, p. XVIII.
46. Importance, par suite, de la connaissance du singulier, sur laquelle insiste le P. Rousselot. Importance, qu'il ne formule pas aussi vigoureusement que Gilson, mais qu'il saisit fort bien, de l'existence dans la philosophie de saint Thomas.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

dans une expression peut-être améliorable, la catégorie d'être [47]. A ses yeux, « penser c'est considérer comme être », suivant une formule de son ami, le P. Valensin [48], affirmer une existence en la replaçant dans la totalité de l'être. Par suite ce n'est pas seulement dans le « jugement d'expérience », au sens kantien, qu'il découvre l'exercice de l'esprit, mais dans le jugement de perception lui-même. La faculté de « construire » n'est donc qu'un succédané de l'intuition.

D'autre part, en rattachant très fermement sa présentation de l'intelligence à la « primauté de la contemplation » selon saint Thomas, le P. Rousselot n'énonce pas seulement une préférence personnelle pour l'attitude, en face du réel, de l'artiste ou du religieux contemplatif. Il fait allusion à une position thomiste très définie (qu'on pourrait qualifier de « systématique », mais c'est un mot que n'aime guère le P. Rousselot) sur la nature même de la « vision béatifique ». Duns Scot et les théologiens franciscains se sont vivement opposés à cette conception de la béatitude suprême, mais il est clair qu'aux yeux de saint Thomas celle-ci est obtenue par l'intelligence, en tant que l'intelligence est « faculté appréhensive ». C'est par l'intelligence, reconnue comme faculté du réel, que l'homme peut saisir le réel suprême et total, Dieu [49].

La plupart des philosophes chrétiens s'accorderaient, sans difficulté profonde, avec le P. Rousselot, au sujet de cette proclamation de l'intelligence comme faculté de l'être, sans toujours en tirer, ainsi qu'il l'a fait, les conséquences rigoureuses. Mais l'affirmation conjointe, suivant laquelle *l'intelligence n'est faculté du réel que parce qu'elle est faculté de Dieu*, a soulevé difficultés et inquiétudes. D'autant plus qu'elle est répétée avec insistance et qu'elle est donnée comme la clef même de l'intellectualisme de saint Thomas

47. « L'intelligence s'exerce même en dehors des conditions objectives de la catégorisation. » (*Théorie du concept par l'unité fonctionnelle*, p. 588).

48. Dans des « notes inédites ».

49. Qu'il suffise de renvoyer à la *Summa Contra Gentiles*, III, 26 : *Quod felicitas hominis in actu voluntatis non consistit;* 37 : *Quod ultima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei.* Cf. *Intellectualisme de saint Thomas*, pp. 43-49.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

et comme le dépassement décisif de l'aristotélisme : « l'esprit est θέος πως avant d'être πάντα πως [50] ».

S'il est donc vrai que l'intelligence est la faculté des êtres, dont elle poursuit indéfiniment la réalité [51], s'il est vrai aussi qu'elle est la faculté de l'être en général, dans l'abstraction du concept d'être, elle n'est tout cela que parce qu'elle est la faculté « de l'Être », à la fois universel et singulier. Cela constitue le fond même de la noétique du P. Rousselot.

Son exigence métaphysique de la totalité le porte à donner à cette affirmation une forme extrême (mais non excessive, croyons-nous) en déclarant que l'intellection humaine ne se comprend, en fin de compte, que par la vision béatifique : « alors que les philosophes musulmans, pour laisser Dieu inaccessible, plaçaient la béatitude dans l'union avec les anges, alors que le juif Ibn-Gebirol niait toute « convenance » entre Dieu et l'intelligence séparée elle-même, le docteur catholique, sans crainte de compromettre la transcendance divine, proclamait le plus infime des êtres intellectuels « capable de Dieu [52] ». « Cause finale du monde et perfection dernière des esprits, la vision béatifique est encore, d'après saint Thomas, et par une coïncidence profondément logique, le seul exemple d'une connaissance créée autre que les intuitions de conscience personnelle, qui saisisse et possède l'être tel qu'il est... C'est l'intellection parfaite et quant à l'objet et aussi quant au mode... Sans elle on ne peut se faire une idée de l'intellection en soi [53]. »

Paradoxe que cette définition de l'intelligence créée par un achèvement qu'elle ne peut se donner elle-même, puisque la vision béatifique est grâce, par une simple aptitude qui n'est nullement « exigence », mais ce que les théologiens

50. *Intellect. de saint Thomas*, p. 65. Le P. Rousselot a repris cette formule dans *Métaphysique thom. et critique de la connaissance*, p. 504, n. 2. Cf. aussi, *La Renaissance de la raison* (inédit), p. 8.

51. On sait que dans ce qu'on appelle parfois la « sixième voie », saint Thomas prouve l'existence de Dieu en passant de l'indéfinité de l'esprit à l'infinité réelle et singulière, requise pour expliquer cette indéfinité, et faire comprendre le « dynamisme de l'esprit ». Cf. *Summa Contra Gentiles*, I, 44.

52. *Intellectualisme de saint Thomas*, p. 38.

53. *Ibid.*, p. 34.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

appellent « puissance obédientielle ». Dans sa thèse de Sorbonne le P. Rousselot ne pouvait apporter toutes les spécifications et les précautions théologiques utiles en ce point [54] et traiter ex professo le problème « naturel-surnaturel ». Il a précisé cependant dans la suite [55] que cette tendance à la vision béatifique n'est pas explicitement consciente et que les hommes répondent à cette ultime invitation de Dieu sans la connaître.

Il semble évident, en tout cas, qu'il ne pose pas cette question du surnaturel sous le même angle que M. Blondel. Ce n'est pas au point de départ du philosophe de l'*Action* qu'il se situe, dans une philosophie pure où le christianisme ne constitue pas, d'entrée de jeu, un facteur décisif. C'est, selon un sens complémentaire, mais inverse, de son christianisme qu'il part, pour aller vers les « infra-structures » rationnelles qu'il suppose. Assuré par sa foi de la promesse du salut définitif, se mouvant dans un univers surnaturalisé, c'est par analyse qu'il découvre le fond « naturel » qu'il comporte. Ainsi en étudiant la foi s'efforcera-t-il de montrer « comment on peut dériver sa *rationalité* de sa surnaturalité même [56] » et il invoquera, en ce point, la thèse thomiste de l'*unicité de la forme substantielle:* le « surnaturel » en effet ne se surajoute pas au « naturel » comme une forme superposée, mais il se comporte comme une forme unique, qui exerce éminemment les fonctions des formes inférieures.

En tout cela c'est bien de saint Augustin que s'inspire

54. Le petit livre du P. K. RAHNER, *Hörer des Wortes,* est précieux sur ce point.

55. Ch. par exemple *Amour sp. et Synth. aperceptive,* p. 229, n. 2 : (L'homme n'intellige les choses qu'en tant qu'il désire Dieu) « non pas, cela est clair, d'un désir conscient, volontairement personnel, mais de ce désir naturel qui est l'intelligence, c'est-à-dire l'inclination innée de l'âme vers Dieu, selon le sens de la note précédente. »

56. *Remarques sur l'histoire de la notion de Foi naturelle,* Recherches, 1913, t. IV, p. 15 : « Quiconque en effet ne voit pas avec saint Thomas qu'il n'y a qu'une forme substantielle dans le corps, parce que la forme d'où vient l'actualité suprême est antérieure aux autres et plus intimement unie à la matière... est amené logiquement à concevoir la précontenance potentielle, dans tout être actuel, d'êtres tout faits, qui pourront s'échapper, pourrait-on dire, dans l'actualité, pour exister ensuite à part, à la dissolution du premier être ». A cela se rattache l'attitude, à la fois complexe et ferme du P. Rousselot au sujet de l'immanence. Il affirme d'une part que « le premier et le plus évident caractère

le P. Rousselot comme il le reconnaît explicitement [57]. Mais en suivant saint Augustin, c'est sur les déclarations explicites de saint Thomas qu'il s'appuie. S'il reconnaît que « la doctrine qu'on propose ici n'est pas autre chose qu'une interprétation plus stricte et plus rigoureuse de la conception augustinienne : *fecisti nos ad te, Domine* [58] » c'est de saint Thomas qu'il reçoit cette interprétation plus rigoureuse. Lorsqu'il étudie la connaissance humaine, en effet, saint Thomas précise avec insistance — et peut-être n'y accorde-t-on pas assez d'attention — qu'il a en vue l'homme « viateur », l'homme « en route » et la répétition de cet « in via » est significatif; elle manifeste que l'intelligence actuelle de l'homme n'est qu'une étape, définie finalement par le terme de chemin [59]. C'est par la destinée de l'esprit qu'on doit comprendre son état actuel. Cela ne signifie pas sans doute que saint Thomas ait la notion très nette de l'historicité de la condition humaine; mais cela signifie à coup sûr qu'il

de la foi chrétienne est qu'elle cherche le salut de l'homme en dehors de l'homme et le pire contre sens qu'on puisse commettre à son endroit c'est de le réduire sous prétexte de revenir à son essence, à n'être que le culte de la raison humaine ou l'adoration du cœur humain « (*Renaiss. de la Raison*, p. 1). D'autre part il ajouté : « *le Deus dixit* devient un motif intérieur de l'intelligence surnaturalisée, se retrouvant *sous* tous ses assentiments comme le *je vois* se retrouvera sous toutes les affirmations de la raison naturelle » (*Ibid.*, p. 4).

57. En citant le « capax Dei », écrit par saint Thomas, le P. Rousselot ajoute : « le mot est de saint Augustin, *de Trinitate*, XIV, 11 » (*Intel. de Thomas*, p. 38, n. 1.).

58. *Amour sp. et synth. ap.*, p. 230).

59. Qu'on se reporte par ex. à l'*In Boethium de Trinitate*, I, 2. Cf. aussi *Contra Gentiles*, III, 50 et 51; *Compendium Theol.*, 104; *IV Sent.* d 49 qq 1 et 2; de *Veritate* VIII, 1. Le P. Rousselot fait lui-même allusion à cet état de « voie », sans y insister cependant beaucoup : « l'âme humaine, écrit-il (unie à un corps) ne s'est pas trouvée, elle se cherche, et cette espèce d'absence de soi-même hors de soi est le trait essentiel qui caractérise l'*état de voie*, en toute hypothèse, et qui lui cache sa tendance profonde à Dieu » (*Amour sp. et synth. aperc.*, p. 231). — On peut regretter peut-être qu'en dépit de son humanisme profond et de la défiance qu'il témoigne à l'égard de tout masochisme (et en cela il est parfaitement fidèle à saint Thomas) le P. Rousselot n'ait pas insisté davantage sur la spiritualisation du corps lui-même, et le progrès dans la façon de transformer l'obstacle en moyen. Peut-être même a-t-il été porté à majorer l'importance de la connaissance de l'âme séparée du corps, état de séparation qui n'est pas convenable au gré de saint Thomas lui-même. Cf. sur ce point dans *Amour sp. et synth.*, *ap.* p. 236, n. 1 : « comparer cette conception des esprits purs avec ce que les mystiques disent des âmes séparées et de celles que la contemplation délivre partiellement des liens du corps (voir spécialement sainte Catherine de Gênes, *Traité du Purgatoire*).

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

insiste sur l'importance du *sens*, que nos contemporains jugent à bon droit fondamentale.

Ajoutons que saint Thomas ne pouvait répondre à l'avance aux difficultés que soulèveront après lui Luther et Jansénius et prendre les précautions que ces difficultés imposent dans l'énoncé de la doctrine. Mais le P. Rousselot a raison de penser que la crainte de ces difficultés ne doit pas conduire à trahir la doctrine elle-même, en renonçant à proclamer qu'au sommet de l'intellection humaine et de toutes les intelligences se trouve non seulement un intelligible suprême, mais une intelligence vivante : « le parfait intelligible est esprit vivant[60] ». La fin de toute intelligence est la participation à l'Intelligence, à la connaissance que Dieu a de lui-même.

Il n'est pas étonnant que cette considération insistante de la fin de l'intelligence entraîne le P. Rousselot à saisir intensément les insuffisances de la connaissance humaine telle que nous l'exerçons actuellement. Il se refuse donc à traiter « la raison discursive comme si elle était l'intelligence *ut sic*, ce qui est, aux yeux de saint Thomas, le πρῶτον ψεῦδος du rationalisme[61] ». Il cite, en une traduction énergique, la phrase de saint Thomas « la rationalité est une qualité du genre animal[62] ». Il souligne la faiblesse des concepts abstraits, qui manquent à saisir le réel dans sa singularité, et il dénonce « l'idolâtrie de l'énonciable[63] ». Toute la seconde partie de l'*Intellectualisme de saint Thomas* est d'une vigueur extrême.

Il est fidèle, en tout cela, aux principes explicitement posés par saint Thomas lui-même, mais il reconnaît aussi que saint Thomas — à ce qu'il lui semble — n'a pas toujours gardé ces principes dans l'esprit et il lui arrive, avec une belle liberté, de parler de « la naïveté des expressions », d' « indécisions et de concessions[64] » de « verbalisme incons-

60. *Amour spirituel et synth. aperc.*, p. 235. Cf. aussi *Intel. de saint Thomas*, p. 239.
61. *Intellectualisme de saint Thomas*, p. 128.
62. « Rationale est differentia animalis et Deo non convenit nec Angelis » (I d 25 q 1 a 1 ad 4). Cité dans *Intel. de saint Thomas*, p. 59, n. 2.
63. *Intel. de saint Thomas*, p. 26.
64. *Ibid.*, p. 111.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

cient [65] », de transpositions un peu maladroites de la zoologie aristotélicienne [66] et d' « illusions de saint Thomas sur l'opération définissante [67] ». Il souligne surtout une certaine méconnaissance de la valeur du singulier.

Ces critiques proviennent en partie d'une intransigeance de jeunesse, et le P. Rousselot y a plus tard apporté des nuances peut-être à la suite de certaines critiques de M. Blondel [68]. Mais s'il reconnaît plus explicitement la valeur des concepts humains, c'est en fonction de leur « sens » plutôt que de leur contenu actuel. S'il a réhabilité quelque peu le « système » lui-même, c'est à la façon d'un « poème logique », dans une perspective à la fois esthétique et apparentée à la *Critique de la faculté de juger*. La valeur de toutes ces démarches humaines, leur vient d'être encadrées, dans une visée de Dieu, dans une affirmation de Dieu, latente en toute affirmation d'existence [69].

On demandera peut-être, après ce bref rappel de la théorie du P. Rousselot sur l'intelligence, comment, enfermé qu'il

65. « Faute de logique dans un système qui n'en compte guère et un exemple du verbalisme inconscient qui persiste souvent à régir des domaines entiers dans la pensée de plus grands esprits et des plus sincères. » (*Ibid.*, p. 101.)

66. « Chez Aristote, le philosophe tient encore du naturaliste; quand il décrit l'apparence extérieure, il est moins obsédé de la préoccupation d' « intelliger » l'essence. Thomas, métaphysicien que la zoologie ne charme guère, pense toujours aux quiddités des substances spirituelles, lucides et transparentes en soi. » (*Ibid.*, p. 112.)

67. *Ibid.*, p. 113.

68. *Lettre à Blondel* du 29 janvier 1914 : « bien volontiers aussi je vous accorde que j'ai exagéré, dans mon livre sur saint Thomas, l'irréalisme de la connaissance conceptuelle. Il me semble devoir maintenir ce que j'ai dit de l'idée que le saint Docteur se fait de la *définition*, mais sur le *concept* spontané, je me suis trompé. ... Permettez-moi cependant, Monsieur, de vous exprimer mon étonnement de l'interprétation que le P. Laberthonnière et plusieurs à sa suite (dont M. de Sailly) ont précisément donné de mon mot (« malencontreux » lui aussi certes) de « simulacre » ou « d'imitation ». Dans les *Annales* de 1910 (t. IX, p. 395 et 525) j'ai expliqué que les expressions « feindre la prise de l'être », « mimer l'intellection « signifiaient justement pour moi que toute la vérité de nos représentations conceptuelles leur vient de l'effort vers la vision complète. Je citais des passages à l'appui; sans les discuter on me répétait qu'imitation par participation s'oppose à imitation par mimétisme et que j'avais opté pour celle-ci ».

69. Cf. *Métaphysique th. et Critique de la connaissance*, p. 499 : « Tout acte d'intellection suppose, non seulement que la réalité est intelligible, que la réalité peut être tirée au clair, mais encore que la réalité est quelque part comprise, quelque part complètement tirée au clair; donc il suppose Dieu. »

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

est dans la région des concepts de la rationalité « animale », il fonde son droit de parler de « l'intellection en soi ».

Lui-même a invoqué la nature de l'esprit humain et la confiance faite à cette nature suivant le principe, lorsqu'il s'agit des tendances fondamentales, qui constituent la nature même : *desiderium naturae non potest esse inane* [70]. Il est incontestable aussi qu'il s'appuie sur son expérience religieuse, que l'on peut appeler (au sens où il la définit) « mystique », expérience de chercher Dieu en toutes choses [71]. Mais il lui paraît évident surtout que la critique du concept implique que d'une certaine façon on dépasse déjà le concept lui-même; la notion de *sujet connaissant*, qu'il identifie à la notion, renouvelée, d'âme, manifeste que l'homme n'est pas enfermé dans le concept et que celui-ci inclut en lui-même son propre dépassement [72].

* * *

La notion ou plutôt l'expérience, en un sens qui n'est pas simplement « empirique », du *sujet connaissant* joue un rôle très important dans la philosophie du P. Rousselot et l'idée du moi y est complémentaire de l'idée de Dieu [73]. C'est en

70. *Ibid.*, p. 503 : « D'où vient cette sorte de présomption qui lui fait dire (à l'âme) en toute intrépidité, à son premier contact avec le sensible : *l'être existe, le monde est intelligible, la réalité peut être tirée au clair?* La métaphysique thomiste montre qu'il faut répondre; parce que cela équivaut précisément pour l'âme à accepter la nature humaine, à désirer son bien propre, à consentir à être ce qu'elle est. »

71. Le ton des phrases suivantes nous semble révélateur : « C'est l'amour de Dieu qui nous entraîne et nous n'en avons pas conscience. Nous poursuivons incessamment la vérité première et nous ne le savons pas. L'amour de Dieu est comme solidifié en nous en nature *inconsciente*. C'est ce qui donne à nos certitudes intellectuelles leur caractère de froideur impersonnelle et d'*évidence imposée*. C'est notre aveuglement qui nous fait ainsi voir. » (*Amour sp. et synthèse aperceptive*, p. 234).

72. Cf. *Théorie du concept par l'unité fonctionnelle*, p. 581. « Qui parle d'une possibilité de critique des concepts, de réfléchir sur ces concepts, voit du premier coup, s'il s'entend lui-même, l'insuffisance radicale de toute psychologie qui réduit la conscience à la présence juxtaposée d'éléments représentatifs. A dire vrai, une pareille conception ne va pas seulement à rendre impossibles l'idée de Dieu et l'idée du moi, mais encore à supprimer toute vie intellectuelle. »

73. « L'intelligence, disions-nous, est le sens du réel parce qu'elle est le sens du divin. Cette formule n'est pas complète et il faut intercaler, entre ces deux termes, *le sens du moi* » (*Amour sp. et synthèse aperceptive*, p. 231).

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

ce point surtout que l'influence de Kant, jointe au souci de le dépasser, est manifeste et c'est sur ce point aussi que, paradoxalement, la référence aux thèses métaphysiques de saint Thomas est la plus accentuée.

Kant a souligné que comprendre c'est agir [74] et le P. Rousselot est pénétré de cette vérité : « négliger l'acte, écrit-il, c'est s'étouffer dans l'agnosticisme le plus matériel et le plus complet du mot, car c'est tuer toute possibilité de connaissance [75] ». Il ne cesse de protester contre les présentations purement « représentatives », c'est-à-dire mécanistes et matérialistes, de la théorie thomiste de l'intellection. Nous avons déjà rappelé qu'il voyait dans « l'espèce impresse », non pas, à la façon d'Épicure, une impression mécanique venant du dehors, mais une « sympathisation éclairante [76] ». Il faut rappeler aussi qu'il place l'intellection proprement dite dans le « dicere », dans la production de l' « espèce expresse [77] ». Bref il insiste sur la nécessité de ne pas confondre « la synthèse aperceptive et la synopse conçue » et en cela, dans un éclairage nouveau, il semble qu'il n'ait pas de peine à intégrer les idées et même la terminologie de saint Thomas sur la connaissance [78].

On a signalé déjà l'importance qu'il attache à la « catégorie d'être »; cette catégorie d'être est, selon lui, corrélative et coextensive à la notion d'âme, entendue comme sujet pensant. « L'*ens* n'est pas autre chose que l'envers de l'âme, l'autre de l'âme, l'objet de l'âme; c'est précisément pour cela

74. « Nous ne pouvons rien nous représenter comme lié, sans l'avoir lié nous-mêmes » (*Critique de la Raison Pure*, trad. Barni, t. I, p. 136). Dans ses *Reflexionen marginalien* (éd. Benno Erdmann), Kant écrit cette phrase significative : « Intelligere ist ein Thun. »

75. *Théorie du concept par l'unité fonctionnelle*, p. 586.

76. *L'Être et l'Esprit*, p. 563.

77. *Ibid.*, p. 561. Entre autres justifications thomistes de cette présentation du « verbum mentis », le P. Rousselot cite l'opuscule 13 en ajoutant avec la sérénité du philosophe (mais non d'un historien) : « l'opuscule est peut-être apocryphe, mais il n'en est pas moins très instructif ».

78. *Amour sp. et synth. ap.*, p. 239 : « il faut se rendre compte de la *synthèse aperceptive* et ne pas s'arrêter à la synopse conçue ». P. 240 : « la froide consistance de la *synopse conçue* ne tient que par l'effort vital de la synthèse aperceptive. L'être nous cache imparfaitement l'esprit; et quand l'âme se croit perdue dans l'objet, c'est devant elle-même et devant son Dieu qu'elle demeure extasiée ».

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

qu'il est affirmé comme réel (au sens plein et légitime où le saisit la spontanéité humaine, avant les antinomies de la réflexion [79]). » Si d'ailleurs, dans l'ontologie thomiste, le « vrai » (c'est-à-dire le rapport de l'être à l'esprit) est rangé parmi les « transcendantaux », d'extension égale à celle de l'être lui-même, il faut bien admettre que ces affirmations du P. Rousselot ne sont que la transposition, dans un éclairage réflexif, de ces thèses ontologiques [80].

C'est en effet dans la métaphysique de saint Thomas, tout autant et davantage encore que dans le contact avec Kant, que se révèle l'origine et que se manifeste la justification de ces positions du P. Rousselot au sujet de la connaissance humaine.

Pour les comprendre pleinement il faut cependant pénétrer vers des thèses plus systématiques encore, auxquelles tenait saint Thomas, et qui sont chez lui véritablement « architectoniques ». Déjà, dans son *Intellectualisme de saint Thomas*, le P. Rousselot avait pressenti l'importance, dans le « connaître humain », de la *connaturalité*. Il fait alors allusion à la remarque de saint Thomas, « souvent citée par les scolastiques modernes qui en tentent si rarement une explication [81] ». Le moraliste connaît par concepts la chasteté; l'homme vertueux la connaît sans réfléchir, par connaturalité : « en termes thomistes on a d'un côté un abstrait de sensations, de l'autre comme une pièce d'idée angélique [82] ». Dans la suite le P. Rousselot s'est arrêté davantage à cette connaissance par connaturalité et n'a pas hésité à la rattacher à la thèse maîtresse de la métaphysique thomiste, *forma irrecepta est illimitata*. Il faut insister un peu sur ce point, qui est capital, et qui offre le meilleur exemple d'une transposition

79. *Théorie du concept par l'unité fonctionnelle*, p. 588. Le P. Rousselot ajoute « l'être étant donné d'abord aux choses extérieures, s'il convient à quelque chose, c'est à elles... on n'a donc le choix, au point où nous en sommes, qu'entre l'affirmation de l'âme et l'illusionnisme absolu ».

80. *Ibid.*, 604 : « Être voulant dire = connaissable, nous disons que l'affirmation d'un connaissable représenté n'a au fond qu'un sens, celui de moyen pour parvenir à une possession intelligible, qui ne peut être que l'intuition de soi. Or cela est — si l'idée d'être est avec l'âme dans le rapport qu'on appelle en scolastique analogie d'attribution ».

81. *Intellectualisme de saint Thomas*, p. 74.

82. *Ibid.*, p. 75.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

de préoccupations modernes dans la scolastique, et la métaphysique même de saint Thomas.

« Tout le système thomiste, écrit le P. Rousselot, tient dans le concept de forme [83] » et c'est là en effet que se trouve l'axe central du thomisme, du moins si l'on ne restreint pas la signification de « forme », et qu'on y entend « l'acte [84] ». L'acte qui n'est qu'acte, qui n'est pas restreint, limité, obscurci par sa réception dans une puissance, se réalise intégralement, suivant toute son étendue et il manifeste par là une réelle infinité dans son ordre. Nous avons déjà signalé que le P. Rousselot est reconnaissant à Hegel d'avoir distingué de la « fausse infinité », qui est indéfinité quantitative, la « véritable infinité », qui est qualitative et substantielle [85]. Cette présentation de la véritable infinité rejoint la pensée de saint Thomas sur l'infinité des formes pures, qui ne sont pas mélangées de matière. « Les anges sont *finiti superius, infiniti inferius* [86] » : chaque ange, d'après saint Thomas, épuise son espèce, de même que si la blancheur en soi existait, elle serait blancheur totale, et en ce sens, infinité qualitative de blancheur.

Ces affirmations métaphysiques sont transposées par le P. Rousselot dans le domaine de la connaissance et cette transposition est certainement justifiée par de multiples indications de saint Thomas lui-même [87]. On peut se demander à coup sûr si pour la plupart de nos contemporains les anges sont demeurés des vérités philosophiques et s'ils sont requis pour l'ordre du monde [88]. Mais le point important ici est le rejaillissement d'une théorie de l'illimitation de l'acte sur

83. *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 480.

84. E. Gilson (dans l'*Être et l'essence* par ex.) a souligné que saint Thomas a dépassé la philosophie aristotélicienne de la forme, vers une métaphysique de l'existence. Le P. Rousselot lui-même tient grand compte des deux degrés de potentialité, la matière et l'essence (« grâce à ses distinctions nettes le thomisme est libéré de cette confusion gênante qui n'est pas encore entièrement dissipée chez Aristote, entre la *forme* et l'*essence* des corps », *ibid.*, p. 480).

85. *Théorie du concept par l'unité fonctionnelle*, p. 582.

86. *Ibid.*, p. 583.

87. On sait l'importance, pour comprendre la théorie de la connaissance selon saint Thomas et pour remettre celle-ci dans sa « vue du monde » des questions de la *Somme* sur la connaissance angélique (*Ia*, QQ LIV à LVIII).

88. Ainsi qu'ils le sont pour saint Thomas; cf. par ex. *De substantiis separatis*, où saint Thomas opte nettement pour Platon contre Aristote.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

une explication fondamentale de la connaissance. Or le P. Rousselot tient, avec saint Thomas, que l'esprit pur, infini dans son espèce, connaît tout par lui-même, qu'il est le miroir lumineux, transparent à lui-même, de tout l'univers : son illimitation entitative, entraîne une illimitation cognitionnelle. L'ange connaît toutes choses par sa nature, par « connaturalité », et cette connaissance par connaturalité se révèle comme souverainement intellectuelle.

La condition de l'homme est différente; l'homme est forme sans doute, mais forme unie à une matière, restreinte, obscurcie et multipliée par elle; l'homme est forme dans un sujet, et « dire que l'âme humaine est forme dans un sujet, c'est dire que l'homme est une hypostase qui n'égale pas son essence, une personne qui ne possède pas intelligiblement sa nature [89] ». Cette condition ontologique de l'homme explique la condition de la connaissance et « pour exprimer en termes thomistes l'imperfection propre de la connaissance humaine, on dira donc qu'elle constitue la distinction de matière et de forme en distinction de nature et d'esprit [90] ». L'homme ne connaît pas les êtres par son essence à lui, par « connaturalité » et cette intuition par connaturalité ne se manifeste que sur des points de détail, dans une seconde nature acquise par l'habitude [91]. En même temps cependant qu'il tend à s'égaler à lui-même, il rêve cette intuition de tout dans son essence et le dynamisme même de l'intelligence humaine comporte cette tendance et cet espoir. Le P. Rousselot a sans doute été conduit à attacher de plus en plus d'importance à ce dynamisme vers l'intuition, en même temps qu'il a corrigé certaines sévérités excessives à l'égard de la valeur du concept.

En réfléchissant tout d'abord sur l'*infinité de l'idée d'être*, infinité qui se manifeste, comme toute infinité vraie, dans la totalité, la totalité absolue. « Ce n'est plus seulement tels ou tels objets de l'esprit que le concept d'être exprime et

89. *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 488.
90. *Ibid.*, p. 484.
91. Exemple de la chasteté apporté par saint Thomas lui-même et repris par le P. Rousselot (*Intel. de saint Thomas*, p. 73).

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

renferme, il est la forme universelle des objets de l'esprit, se rétractant et se rétrécissant pour donner sa forme aux plus imperceptibles, s'étendant et se dilatant jusqu'à s'appliquer à la totalité des choses [92]. » Mais cette infinité du concept d'être n'est que négative, secondaire et reflétante : « il est clair que l'infinité vient à l'idée d'être, de l'action, de l'acte spirituel. Ce qui est fini, limitatif dans la conception humaine, ce sont les notes corporelles qui la terminent et la déterminent, ce qui est infini (au sens que nous avons dit plus haut) c'est l'influx de vie spirituelle, c'est la communication d'âme qui lui est faite par le fait même de sa constitution, de sa génération, de sa production [93] ». Le concept d'être apparaît alors comme un « miroir de l'âme [94] » puisqu'il a « dans l'âme même la cause de son infinité ».

Il est normal que le P. Rousselot soit amené, par cette réflexion, à un rapprochement de la « synthèse aperceptive » avec « la connaissance que saint Thomas appelle *per modum naturae* [95] », la connaissance par « connaturalité », qui devient ainsi, non plus seulement l'espoir, mais la forme même du connaître, la forme qui ne passe jamais en objet, mais qui est perpétuellement agissante et qui marque, dans le domaine de la connaissance, ce que saint Thomas exprime, dans le domaine de l'ontologie, en déclarant que la forme, la forme qui de soi est esprit, n'est pas dans l'homme totalement immergée dans la matière; elle est au contraire « émergente ». Cette émergence, qui caractérise le moi spirituel de l'âme et le sujet connaissant entraîne une connaturalité fondamentale avec l'être total et il n'est pas étonnant par suite, qu'avec une profondeur plus grande que beaucoup d'autres et sans en rester à quelques exemples particuliers, le P. Rousselot fasse une place à la connaturalité dans sa théorie de la connaissance. On rejoint ici, de façon la plus profonde, le dernier thème dominant de sa pensée, intimement lié aux précédents,

92. *Théorie du concept par l'unité fonctionnelle*, p. 584.
93. *Ibid.*, p. 586.
94. *Ibid.*, p. 587.
95. *Ibid.*, p. 588. Nous avons déjà fait remarquer que ce mémoire paraît apporter les derniers développements de la pensée du P. Rousselot au sujet du concept.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

le thème de la connaissance sympathisante, le thème de l'amour : « la parfaite connaissance est identique à l'amour [96] ».

Il est nécessaire d'ailleurs après avoir reconnu les deux pôles que découvre le P. Rousselot dans la vie intellectuelle et spirituelle de l'homme, le désir de Dieu et le désir de soi, de manifester comment ces désirs se concilient.

*
* *

« La plus intellectualiste des métaphysiques de l'École s'achève en deux affirmations : *le parfait intelligible est esprit vivant; la parfaite connaissance est identique à l'amour.* » Cette relation intime entre l'intelligence et la volonté explique, on l'a déjà signalé, la théorie de l'acte de foi, chez le P. Rousselot et son article, discuté et fécond, sur *les Yeux de la foi* ne peut pleinement se comprendre que si l'on vient jusqu'à cette intra-structure philosophique. Elle est capitale.

Elle est proposée d'abord de façon très concrète, qui ne paraît pas signaler d'emblée des profondeurs métaphysiques : « la passion trouble la limpidité du regard : l'amour aveugle. L'affection donne des yeux pour connaître : l'amour fait voir. Ces deux truismes qui paraissent opposés ne font en réalité qu'exprimer les deux faces d'une vérité universelle, dont l'importance philosophique est considérable et qu'on peut formuler en ces termes : toute connaissance est définie par un amour [97] ».

Vérité de psychologie élémentaire, maintes fois répétée. L'originalité du P. Rousselot est de lui attacher une « importance philosophique » précisément, en la formulant en termes techniques et en l'intégrant dans une métaphysique. Il ne suffit pas seulement en effet de parler de « causalité réciproque » entre l'intelligence et la volonté, si l'on ne détermine pas la nature de cette causalité et c'est à cette détermination que s'est attaché le P. Rousselot.

Il précise tout d'abord que l'appétivité, l'affectivité ne

96. *Amour sp. et synthèse aperceptive*, p. 225.
97. *Amour sp. et synth. aperc.*, p. 225.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

suppriment pas l'intellection, et que « imprégner la connaissance d'affectivité n'est pas en compromettre la valeur objective [98] ». L'amour fait *voir* : « l'intelligence n'est pas fixée par le seul empire du vouloir et sans que rien lui apparaisse, mais l'amour qui fait le sujet *tel*, fait apparaître l'objet *tel* [99] ». « Je dirais, continue le P. Rousselot, en termes scolastiques, qu'il (l'amour) suscite une *nouvelle faculté d'abstraire et prescrit au sujet connaissant un nouvel objet formel* [100]. » Il y a là une sorte d'abstraction qui se fait spontanément sous l'empire de l'affectivité. Il faut reconnaître que même quand il « aveugle » l'amour fait « voir » : le P. Rousselot maintient fermement les deux affirmations paradoxalement unies, en s'inspirant sans doute des remarques de Bergson sur la restriction, bienfaisante, du champ de la conscience, par l'oubli et les exigences de l'action [101].

Ces remarques sont encore assez faciles. Il est plus profond et plus philosophique de remettre cette psychologie encore empirique dans une perspective réflexive qui tient compte du « sujet » (au sens kantien) et de l'acte (au sens thomiste). Et le sujet ici n'est pas pris seulement comme spectateur et contemplateur, mais comme spontanéité agissante, comme « spontanéité de l'esprit ». On a déjà signalé avec quelle insistance le P. Rousselot invite à dépasser, dans une réflexion sur la connaissance, le domaine des représentations pour considérer « l'acte », « la synthèse aperceptive », qui constitue et soutient la « synopse conçue ». Il faut secouer « l'habitude d'une théorie de la connaissance toute plongée dans l'objet, oublieuse de l'activité intellectuelle et du *lumen* [102] ».

C'est dans cette perspective du sujet pris comme agissant que le P. Rousselot parle de priorité réciproque entre l'intelligence et la volonté, en dépassant l'aristotélisme qui n'avait guère l'idée de cette interaction, en s'inspirant de saint Tho-

98. *Être et esprit*, p. 561.
99. *Amour sp. et synth. aperc.*, p. 225.
100. *Ibid.*, p. 226.
101. Le P. Rousselot maintient contre Bergson, dont il est ici très proche, que cette abstraction (intellectuelle aussi bien que sensible) s'opère « per modum naturae » et non « per modum collationis » (*Ibid.*, p. 226, n. 1).
102. *Histoire de la notion d'une foi naturelle*, p. 24.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

mas, chez qui l'intellectualisme n'est certainement pas une séparation entre la volonté et l'intelligence. Pour cette raison, il surmonte l'opposition trop simple entre « délibération » et « décision », comme si la liberté et l'appétivité ne prenaient nulle part à la délibération elle-même, comme si la volonté n'intervenait pas dans l'effort pour faire la lumière. Il sera conduit à insister sur ce point dans sa théorie de la foi, en s'efforçant de justifier les deux caractères de l'acte de foi, celui de liberté et celui de certitude et il s'opposera à une justification purement « objective » : « Si on objecte, écrit-il, que rien ne manque à l'assentiment, ni l'intelligence des termes, ni la certitude de la connexion, il faut répondre, nous l'avons déjà dit... qu'il manque un sujet apte à voir, une faculté capable d'opérer la synthèse et que tout manque par là [103]. » « Théologie » de la foi, sans doute et justification des données de l'Écriture sainte, — mais justification philosophique : « nous touchons ici, précise le P. Rousselot, au postulat le plus foncier d'une théorie dualiste, qui est d'ordre philosophique [104] ». Cette philosophie est celle de saint Thomas, éclairée par la perspective réflexive de Kant.

L'importance attachée à la notion de « sujet » et le rattachement au sujet de l'appétivité connaissante suffirait à manifester que, en parlant du rôle de l'amour dans la connaissance, le P. Rousselot a en vue l'amour « spirituel ». Il ne s'agit pas alors « de la séduction vulgaire de la raison par le cœur [105] » et « si les amis de l'intelligence ont raison de se défier de la priorité de l'affectif [106] » c'est qu'ils ne pensent qu'au plan inférieur de l'affectivité; ils ne considèrent pas le rôle de l'affectivité dans l'intelligence en tant que telle, ils n'ont pas compris que « l'intelligence est l'expression d'une appétition [107] ».

La nature même de l'esprit en effet — au sens originaire à la fois aristotélicien et thomiste de *nature* comme « principe

103. *Ibid.*, p. 23.
104. *Ibid.*, p. 24.
105. *Les Yeux de la foi*, p. 452.
106. *Amour sp. et synth. aperc.*, p. 228.
107. *Être et Esprit*, p. 574.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

d'opération venant de l'intérieur[108] », est l'appétit de l'être. Cet appétit de l'être nous apparaît d'abord comme appétit des êtres, de l'être indéfini, en général. Il est en réalité, pour qui sait voir, appétit de l'Être, à la fois total, universel, et singulier, appétit de Dieu. Suivant ces deux plans d'appétition, propres aux êtres intellectuels « en tant qu'ils sont des êtres de la nature, *(naturaliter)* ils aiment Dieu plus qu'eux-mêmes, mais *(rationaliter)* ils traduisent pour leur conscience cet appétit de Dieu en appétit du bien en général; et comme le bien en général n'étant pas un être subsistant ne peut être aimé d'amitié pure, c'est à l'être subsistant restreint qu'ils rapportent tous leurs désirs[109] ».

Nous touchons ici à l'un des traits les plus profonds de la vue de l'esprit et du monde propre au P. Rousselot et qui a bien ses authentiques racines chez saint Thomas. En tous les êtres, à la source même de toutes les « natures », à l'origine de tout dynamisme créé, il reconnaît une tendance à Dieu. Vue totale, cosmique de l'Éros, qui a ses racines dans la philosophie grecque, qui est aussi celle de saint Thomas. Vue « physique » de l'amour (qu'il ne faut pas confondre bien entendu, avec « physiologique ») à laquelle s'attachera le P. Rousselot dans son *Histoire de l'amour au Moyen Age*. Cela le conduira sans doute, comme peut-être saint Thomas lui-même, à faire une place moins grande que les théologiens franciscains à l'amour de bienveillance et à méconnaître quelque peu le caractère « extatique » de l'amour, qui caractérise les rapports entre personnes. Mais cette vue possède une grandeur religieuse et philosophique indéniable.

L'homme n'a pas conscience immédiate de ce mouvement qui le porte vers Dieu : en général d'ailleurs, dans notre connaissance, « le moment *attitude* et *sympathie*, ne tombe pas directement sous la conscience : l'homme n'a conscience de l'espèce impresse que dans et par le verbe produit[110] ». Il se

108. Ορμὴμεταβολῆς ἐμφυτόν (*Physiques*, II, 1, 192 *b*, 18) : c'est la définition de la nature, dans les *Physiques* d'Aristote. Cette définition ne peut se comprendre que dans une perspective très différente de celles des modernes, qui, à la suite de Kant, opposent radicalement nature et liberté.

109. *Pour l'histoire du Problème de l'amour au Moyen Age*, p. 18.

110. *Être et Esprit*, p. 573.

rend compte sans doute que l'appétit spirituel se porte vers tous les êtres et cette indéfinité se manifeste, on l'a dit, dans le concept d'être en général. « Mais on ne se rend pas compte de sa valeur absolue tant qu'on n'a pas vu que cette appétivité vise Dieu lui-même [111]. »

Tout le progrès d'une vie intellectuelle et spirituelle consistera par suite à rendre lucide et « agie », la tendance qui est d'abord inconsciente et subie. On a déjà rappelé que, forme reçue dans une matière, l'homme ne se trouve pas tout d'abord égal à cette nature, égal à son essence. Il lui faut, suivant la parole de Pindare, « devenir ce qu'il est », rendre transparente cette nature orientée vers Dieu, et par suite assimiler, prendre en charge, faire libre cette tendance « naturelle » à Dieu. Vue profondément philosophique, vue mystique aussi, sur l'intelligence humaine, si la mystique se caractérise, en fin de compte, par l'expérience d'une soif de Dieu qui est la nature même, par l'expérience d'une passivité dans l'activité la plus foncière. Nous avons déjà cité les phrases qui suivent, mais il faut les rappeler, car elles découvrent sans doute le fond même et la source de la philosophie du P. Rousselot : « C'est l'amour de Dieu qui nous entraîne et nous n'en avons pas conscience. Nous poursuivons incessamment la vérité première et nous ne le savons pas. L'amour de Dieu est comme solidifié en nous en nature inconsciente [112]. » Mais « l'esprit qui s'est trouvé, qui n'est qu'esprit, jouit de l'amour de Dieu qui constitue sa nature. Il se voit tout entier de Dieu et pour Dieu, *ex Deo ad Deum* [113] ».

Il n'y a pas ici seulement le passage d'une obscurité à une lucidité, il y a passage aussi, dirions-nous en termes modernes, d'une passivité inconsciente à une liberté, à la liberté la plus profonde, dans la prise en charge, volontaire, de la nature propre. Sur ce point la position du P. Rousselot, à la suite de saint Thomas, est à la fois radicale et délicate. C'est en effet à la « spontanéité de l'esprit » et non pas à liberté de choix, qu'il attribue cette tendance profonde à Dieu : « la

111. *Ibid.*, p. 574.
112. *Amour sp. et synth. aperc.* p. 234 (cf. plus haut, p. 17).
113. *Ibid.* p. 231.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

valeur de l'idée d'être, écrivait-il, vient d'une « spontanéité spirituelle » qui n'est pas objet de choix. Ce n'est pas plus un acte libre que le désir du bonheur [114] ». Ce qui permet le choix c'est la rationalisation abstraite de ce désir de l'Être universel et singulier, en désir de l'être en général; la « rationalité », au sens où elle s'oppose à l'intuition et où elle construit des concepts abstraits, est découverte ainsi à la source du choix et du péché [115]. Dans cette étape « rationnelle » de l'homme la « vertu », la vertu morale, avec la contrainte qu'elle implique, essaie de compenser le manque d'expérience et d'intuition : « elle consiste à agir comme si on avait l'intuition que l'appétit du bien en général n'est qu'une expression conforme à la nature des animaux raisonnables, du désir qui suspend tout leur être à Dieu [116] ».

C'est en particulier cette absence d'une lumineuse connaissance de soi qui rend possible l'égoïsme, lequel se trouve au fond de tout péché. Le P. Rousselot a-t-il sondé toutes les racines du péché? Lui, si sympathique à saint Augustin, a-t-il mesuré ce que dit Augustin de la « malice », et du refus, de la liberté considérée comme principe de l'action et non pas premièrement définie par son objet? Il est en tout cas sur ce point parfaitement fidèle à saint Thomas.

Il lui est fidèle encore, semble-t-il, dans la solution d'une antinomie apparente entre l'amour de soi et l'amour de Dieu. On a montré déjà comment, chez lui, l'idée de Dieu était liée à l'idée du moi, et on a rappelé l'affirmation que l'homme ne peut se trouver et se connaître qu'en trouvant et connaissant Dieu. Il n'est pas donc étonnant que dans son *Histoire du problème de l'amour au Moyen Age* il n'ait pas éprouvé de difficulté à manifester que l'amour de soi, foncier en l'homme, et en un sens principe de tous ses amours, se dépasse et se fonde dans l'amour désintéressé de Dieu : « l'amour de soi (c'est-à-dire la recherche du bonheur) est la mesure de tous les amours et les surpasse tous [117] ». Mais le « soi » ne se com-

114. *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, p. 505.
115. Le péché n'étant possible que par un manque de connaissance.
116. *Pour l'histoire du Problème de l'amour*, p. 18.
117. *Histoire du Problème de l'amour*, p. 8; Et S. THOMAS est appelé en témoignage 3 *CG*, 17, 7; *2a 2ae*, 25, 4, etc. Aristote lui-même est invoqué, avec le

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

prend finalement que par un « pour Dieu » et s'aimer soi-même, c'est aimer une tendance à Dieu. Le P. Rousselot fait appel, pour souligner cette vérité, à l'image du tout pour qui se sacrifie la partie (la main se sacrifiant pour le corps [118]). Il a recours à la participation platonicienne, qu'en dépit des critiques d'Aristote, saint Thomas admet comme une vérité essentielle [119]. Mais la preuve de fond réside dans sa conception de l'esprit et du sujet comme spontanéité spirituelle, c'est-à-dire comme tendance « naturelle » à Dieu.

*
* *

Cette étude sur la Foi est singulièrement révélatrice de la philosophie du P. Rousselot, de son importance et surtout de son sens.

Nous écrivions, en commençant ces pages, que la clef de sa théologie est à chercher dans sa philosophie. Cette déclaration, prise toute seule, demeurerait gravement incomplète. Car la clef elle-même de cette philosophie est à découvrir, non pas dans une théologie comme science élaborée, mais dans la foi. C'est en effet dans un monde surnaturalisé que se meut sa pensée et c'est la foi au salut, à la « vision » de Dieu qui lui révèle *le sens* de l'intelligence. « Notre aperception même sera divinisée, notre « je » connaissant n'y dira le moi qu'à travers l'essence divine, le Bien infini y sera la « ratio movens » pour laquelle notre personne adhèrera à notre nature [120]. »

Participation à la connaissance que Dieu a de lui-même. Mais, dans son obscurité, la foi en est une « préparation ». « Que la foi, comme acte connaissant, doive viser d'une certaine manière la vision béatifique, c'est ce qu'on ne peut guère nier, à moins de la concevoir, étroitement et exclusi-

célèbre texte de l'*Eth. Nic.* IX, 4, 1166 *a* 1 : « amicabilia quae sunt ad alterum venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum ».

118. *Ibid.*, p. 12.

119. *Ibid.*, 13 : « ce que saint Thomas a dit des parties, il le penserait encore plus des participations... Si Platon avait dit vrai et que les idées séparées existassent, chaque lion singulier préférerait à soi-même le lion en soi ».

120. *La Renaissance de la Raison* (inédit), p. 6.

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.

vement, comme une représentation statique des énoncés révélés [121]. » Absence de ce qui sera présence, elle est pourtant, déjà une présence : « l'objet divin est « présent » en quelque manière, puisqu'il est connu, mais il est présent à travers les catégories créées [122] ».

La foi explique donc la raison, non en la prenant comme une base d'où elle partirait, mais en étant elle-même un sommet auquel la raison se suspend; foi illuminatrice, qui, aux yeux du chrétien, ne peut plus apparaître comme une ajoute accidentelle et une superstructure qui n'aurait pas de rapport avec l'intelligence. Peut-être une considération plus réfléchie de l'histoire aurait-elle aidé le P. Rousselot à présenter, de façon encore plus déterminée ce rapport [123] et non pas seulement de façon intemporelle et explicitement thomiste, en se référant à l'unicité de la « forme substantielle », en tout être véritablement un. Il est donc normal que dans l'état actuel, la grâce étant donnée à l'homme, « c'est toute la conscience qui se trouve surnaturalisée [124] ». Union, en ce point, qui est capital, d'une certaine expérience personnelle, intérieure, « mystique [125] », et de la fidélité à l'esprit de saint Thomas lui-même : en tout cas l'intelligence du *sens* domine toute cette philosophie.

J. M. Le Blond, s. j.

121. *Ibid.*, p. 10.
122. *Ibid.*, p. 9.
123. « Si nous ne connaissons pas cette histoire, disait Pie XII dans son *Message de Noël* 1956, la nature de l'homme demeure pour nous une énigme indéchiffrable. »
124. *Renaissance de la Raison*, p. 11.
125. Le P. Rousselot cite à ce propos saint Jean de la Croix : « Dieu rend l'âme capable de l'aimer désormais dans la mesure d'intensité dont il l'aime lui-même... Il la rend capable de produire en Dieu la même aspiration d'amour que le Père produit avec le Fils et le Fils avec le Père et qui n'est autre que l'Esprit Saint lui-même. Par cette transformation, ce divin Esprit aspire l'âme dans le Père et dans le Fils, afin de se l'unir par la plus étroite union. Elle aspire en Dieu comme Dieu aspire en elle... L'âme « concourra » donc à « l'œuvre de la sainte Trinité » et c'est ce que veut dire saint Pierre quand il nous déclare « participants de la nature divine », mais ces choses ne s'accompliront pleinement que dans l'éternité » (Cité dans *Renaissance de la Raison*, p. 7).

Jean-Marie Le Blond, « Le philosophe thomiste », *RSR* 1965, p. 391-421.