Document generated on 06/20/2025 6:27 p.m.

Laval théologique et philosophique

Saint Thomas d'Aquin et le premier fondement naturel de notre connaissance de Dieu

Alphonse Saint-Jacques

Volume 30, Number 3, 1974

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1020445ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1020445ar

See table of contents

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Saint-Jacques, A. (1974). Saint Thomas d'Aquin et le premier fondement naturel de notre connaissance de Dieu. *Laval théologique et philosophique*, *30*(3), 349–378. https://doi.org/10.7202/1020445ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1974

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

SAINT THOMAS D'AQUIN

ET LE PREMIER FONDEMENT NATUREL DE NOTRE CONNAISSANCE DE DIEU

Alphonse SAINT-JACQUES

Les cieux racontent la gloire de Dieu (Ps 19).
Il est difficile de détruire l'idée de créateur dans la conscience populaire. — Karl MARX

I

ON sait que saint Thomas d'Aquin, tout en enseignant fermement que Dieu peut nous être connu, et l'est même effectivement, par la lumière naturelle de notre intelligence, repousse avec non moins d'insistance l'opinion voulant qu'il nous serait connu d'une manière immédiate et manifeste, c'est-à-dire sans aucun mouvement de la raison, comme le sont les premières vérités absolument évidentes qui servent de principes à toute notre connaissance intellectuelle [1]. Ce n'est pas que son intention soit de diminuer le moindrement la capacité naturelle de notre intelligence à parvenir à la connaissance assurée de Dieu ; car, au contraire, son premier souci est toujours de ne la compromettre en rien, de quelque manière que ce soit, ce que l'on peut faire soit en soutenant que Dieu serait absolument inconnaissable à notre raison, soit en usant, pour traiter des choses divines, de preuves simplement apparentes et, donc, inefficaces [2], voire frivoles, soit même, plus subtilement, en attribuant indûment à notre connaissance de Dieu un genre et un degré de certitude manifestement incompatibles avec les conditions naturelles de notre intelligence. Ainsi se montre-t-il préoccupé de nous mettre en garde aussi bien contre la crainte excessive qui, en la déclarant absolument étrangère à notre intelligence, nous détourne de toute connaissance de Dieu, que contre la présomption qui, pouvant se cacher sous une prétention exagérée de certitude, porte atteinte à la dignité et à l'excellence propres des choses divines, en les rabaissant inconsidérément à la portée de notre intelligence imparfaite. La présomption n'est-elle pas, surtout dans la connaissance des choses divines, qui

1. *Ia*, q. 2, a.1. Voir aussi *I Contra Gent.*, c. 11.

2. « Ad hoc enim (scilicet quod Deum esse demonstrari non potest) dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse » (*I Contra Gent.*, c. 12).

sont naturellement les plus élevées au-dessus de notre esprit, la mère de l'erreur, — *mater erroris* [3] ?

L'existence de Dieu et les autres vérités naturelles concernant Dieu ne constituent donc pas pour notre intelligence des vérités premières [4], c'est-à-dire telles que la connaissance en serait, pour nous hommes, antérieure et présupposée, à la manière des premiers principes, à la connaissance de toutes les autres vérités naturelles. Pas davantage ne saurait-on les assimiler aux principes propres des sciences particulières, qui, sans être évidents à tous les hommes, à la façon des premiers principes communs, le sont, cependant, à ceux qui possèdent la connaissance parfaite de l'une ou l'autre de ces sciences. Saint Thomas se trouve ainsi à rejetter d'avance ce que Descartes, suivi en cela par Malebranche et Spinoza, soutiendra à ce sujet, en prétendant contre toute vraisemblance que la certitude de toute science présupposerait en notre intelligence la connaissance certaine antérieure de Dieu [5]. Le père de la philosophie moderne ne va-t-il pas jusqu'à soutenir que nous ne saurions même connaître avec certitude l'existence des choses corporelles qu'à la condition de prendre pour principe et fondement la connaissance antérieure de l'existence de Dieu [6] ? En quoi il se trouve à compromettre gravement la certitude à la fois de notre connaissance des choses corporelles et de l'existence de Dieu, sous prétexte de mieux l'assurer, en renversant du tout au tout l'ordre naturel manifeste de notre connaissance.

Encore moins pourrait-on croire que la connaissance de Dieu nous serait naturellement innée, c'est-à-dire déposée en nous et en notre âme par la nature, en même temps que l'intelligence elle-même. Car, selon la doctrine que saint Thomas emprunte à Aristote pour la faire sienne comme étant la plus conforme à l'expérience manifeste et à la raison, bien que la lumière de l'intelligence, par laquelle se trouve ensuite connue de nous toute vérité naturelle, soit en nous par nature et dès le principe [7], il n'est néanmoins, pour nous hommes, aucune vérité que ce soit dont la connaissance se trouverait innée à notre intelligence, comme l'atteste hors de tout doute l'enfant qui vient de naître et qui vient au monde aussi nu en sa connaissance qu'il l'est en son corps. Il en est ainsi tant de notre connaissance pratique que de notre connaissance spéculative, et aussi bien, de plus, de la connaissance que notre intelligence peut avoir d'elle-même que de celle qu'elle peut avoir des autres choses : notre intelligence ne peut, en effet, se connaître elle-même, d'abord en son existence, ensuite en sa nature, qu'en dépendance de la connaissance qu'elle a antérieurement des choses sensibles du dehors [8]. Naturellement indigente, privée qu'elle est, à l'origine, de toute connaissance que ce soit, notre intelligence se trouve donc naturellement astreinte à devoir la tirer tout entière des choses elles-mêmes qui l'entourent, tout

3. *I Contra Gent.*, c. 5.

4. *In Boetii de Trinitate*, Prooemium, q. 2, a. 5.

5. « La certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu » (DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, V, dans *Oeuvres et lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, Paris, 1952, p. 317).

6. Voir *Discours de la méthode*, 4e partie, et *Méditations*, V.

7. ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, II, c. 15, 100 all. « Oportet... quod puero jam sit conjunctus intellectus antequam actu intelligat... Ipse intellectus... inest homini a principio sicut aliquid ejus » (S. THOMAS, *II Contra Gent.*, c. 60). Voir aussi *In II Post. Analyt.*, lect. 20, n. 12.

8. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect. 9. Voir aussi : *Sum. theol.*, *Ia*, q. 87, a. 1.

comme nous en tirons aussi tout ce dont nous avons besoin pour notre subsistance corporelle. N'étant d'elle-même, en acte, rien de ce qu'elle peut connaître, tout en étant faite pour connaître toutes choses, notre intelligence dépend radicalement, pour les connaître, des choses elles-mêmes, ne pouvant les connaître que pour autant qu'elles s'offrent à elle pour être connues en ce qu'elles sont, tout comme notre main, naturellement vide, ne peut rien prendre et saisir que pour autant que les choses se présentent à elle du dehors pour en être saisies. Notre intelligence est donc ainsi faite qu'elle doit aller *quêter* toute sa subsistance auprès des choses elles-mêmes. « Nous sommes si pauvres », écrit Ernest Hello, « qu'il nous faut mendier partout : nous mendions le pain du corps et celui de l'intelligence ».

C'est ainsi que notre connaissance intellectuelle, depuis celle même des tout premiers principes [9], lesquels, pourtant, n'exigent, pour être connus, ni mouvement ni effort de la raison, se trouve tout entière engendrée en notre intelligence à partir de la connaissance sensible antérieure et, donc, des choses sensibles elles-mêmes, qui sont comme la matrice originelle de toute notre connaissance, tant pratique que spéculative. Encore faut-il bien voir qu'il ne peut évidemment en être ainsi que pour autant que préexistent en nous, dès le principe, non seulement les puissances sensitives, à la fois externes et internes, mais aussi la lumière de l'intelligence, par laquelle seule nous sont connues les vérités qui nous sont naturellement accessibles, depuis les premières et les plus manifestes jusqu'aux plus éloignées et aux plus cachées, comme sont celles qui concernent Dieu.

Aussi saint Thomas a-t-il toujours tenu à enseigner que notre connaissance naturelle de Dieu, et d'abord de son existence, se trouve proprement acquise par voie de raisonnement, c'est-à-dire par le mouvement de la raison procédant comme de son principe de la connaissance que nous avons antérieurement des choses sensibles, qui constituent le premier objet et comme la terre natale de notre intelligence. En quoi il se conforme à ce qu'il en est des principes fondamentaux qui régissent, selon sa nature même, toute la vie de notre intelligence et toute notre connaissance intellectuelle, tout autant qu'à l'enseignement explicite de l'Écriture Sainte. Car, d'une part, c'est le propre de notre intelligence, en raison de son union naturelle au corps, de devoir emprunter toute sa connaissance aux choses corporelles et sensibles, tout comme l'homme ne peut rien faire de ses mains qu'en le tirant de quelque matière extérieure préexistante. De même, donc, qu'il est connaturel à notre intelligence de dépendre, au principe même de toute sa connaissance, des choses sensibles, il lui est tout aussi naturel de ne pouvoir, au terme, parvenir à une certaine connaissance éloignée des choses non-sensibles, jusqu'à Dieu, qu'en s'y élevant progressivement et difficilement, en prenant appui pour cela sur les choses sensibles familières. De plus, comme l'enseigne saint Paul, « ce que Dieu a d'invisible, depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres » [10].

On comprend donc pourquoi les démonstrations proposées par saint Thomas, notamment au début de sa *Somme théologique* [12], en vue de prouver l'existence de

9. C'est ce que montre Aristote au tout dernier chapitre (c. 15) du deuxième livre de ses *Seconds Analytiques*.

10. *Épître aux Romains*, I, 19.

11. *Ia.*, qu. 1, a. 3.

Dieu, procèdent toutes comme de leurs principes propres de vérités plus connues et manifestes concernant les choses matérielles et sensibles. De même en est-il de la manière dont il procède ensuite dans la manifestation de toutes les autres vérités naturelles concernant Dieu tel qu'il peut nous être imparfaitement connu à partir des choses sensibles. Toutes ces vérités forment ensemble l'objet de la *théologie* dite *naturelle*, qui suivant l'ordre naturel de notre connaissance, constitue le terme et le couronnement de toute la philosophie, comme l'enseignaient déjà Aristote et, plus généralement, les plus grands philosophes anciens. Aussi Aristote lui-même a-t-il choisi pour titre du traité avec lequel s'achève sa philosophie le nom de *théologie*, — *θεολογία* [12] —, pour signifier justement que la connaissance de Dieu et des choses divines est la fin naturelle de la philosophie et de toute notre connaissance.

De plus, venant au terme de la philosophie et de tout ce lent mouvement ascendant par lequel notre intelligence s'élève progressivement des choses sensibles aux choses spirituelles, la connaissance que nous pouvons ainsi acquérir de Dieu, outre qu'elle reste fort éloignée de ce que Dieu est en sa nature même [13], constitue pour l'homme la connaissance la plus ardue et la plus laborieuse qui soit, étant la plus élevée au-dessus des vérités qui nous sont le plus naturellement accessibles. Si vrai soit-il, donc, que la connaissance de Dieu est naturelle à l'homme, en ce qu'elle répond en nous à un désir inné, étant même la fin de notre appétit naturel de connaître, et que, de plus, notre intelligence, conformément à cette inclination native, peut y parvenir par sa lumière et ses forces naturelles, elle est, cependant, la moins naturellement ajustée aux capacités de notre intelligence. Aussi doit-on dire en ce sens qu'elle est pour nous la moins naturelle, étant la moins humaine qui soit. Si, comme l'écrit Aristote, *la sagesse est plus qu'humaine* [14], l'homme ne pouvant qu'y participer de loin et imparfaitement, sans jamais pouvoir la posséder vraiment, — *non est humana possessio* [15] —, il en est ainsi principalement de la connaissance de Dieu, qui est l'achèvement même de la sagesse et la sagesse accomplie.

De là vient, en outre, comme saint Thomas le souligne à maintes reprises, qu'il est peu d'hommes qui puissent y parvenir, ne serait-ce qu'à la connaissance de l'*existence* de Dieu atteinte par voie de démonstration, la connaissance que l'on peut acquérir de Dieu par la philosophie étant la plus difficile qui soit :

> Quant à la connaissance que l'on peut avoir de Dieu par voie de démonstration, il est peu d'hommes qui y parviennent, en raison des difficultés inhérentes à cette connaissance [16].

La raison en est que cette connaissance exige essentiellement non seulement les ressources naturelles de la raison, mais encore la connaissance aussi parfaite que possible de l'ensemble des disciplines philosophiques, depuis la logique jusqu'à la métaphysique :

12. C'est d'Andronikos de Rhodes, et non d'Aristote lui-même, comme on le sait, que vient le nom de *métaphysique*, qui sert communément de titre à ce traité.
13. *In Librum de Divinis Nominibus*, c. 1, lect. 3 ; *In Boetii de Trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1 ; *I Contra Gent.*, c. 14 et c. 30. « Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire » (*Q.D. de Pot.*, q. 7, a. 5, ad 14).
14. *Métaphysique*, A, c. 2, 982 *b* 27.
15. S. THOMAS, *In I Metaph.*, lect. 3, n. 60.
16. S. THOMAS, *III Contra Gent.*, c. 39.

> La connaissance que l'on peut acquérir des choses divines par l'investigation de la raison dépend antérieurement de la connaissance de beaucoup de choses, puisque tout ce qui relève de la philosophie, ou peu s'en faut, a pour fin la connaissance de Dieu; aussi la métaphysique, qui porte sur les choses divines, est-elle, parmi les parties de la philosophie, celle que l'on apprend en tout dernier lieu [17].

C'est dire que la connaissance de Dieu atteinte par voie de démonstration se trouve proprement réservée à ceux qui possèdent la connaissance de la philosophie, acquise, au surplus, conformément aux principes naturels qui régissent notre connaissance intellectuelle, de même qu'aux principes propres des diverses disciplines qui la composent, comme, aussi, à l'ordre qui les relie naturellement les unes aux autres, depuis la logique, qui en est la première, puisqu'elle en est l'instrument, jusqu'à la métaphysique, qui en est la fin et le sommet [18].

De là à conclure que, selon l'enseignement de saint Thomas, la connaissance naturelle de Dieu constituerait l'apanage et le privilège des philosophes et des sages, il semble qu'il n'y ait qu'un pas.

On pourrait, du reste, se croire d'autant plus justifié de le penser qu'il enseigne, de plus, comme on le sait aussi, que la Révélation divine est nécessaire non seulement pour que soient connues de l'homme les vérités divines surnaturelles, telles que la Trinité et l'Incarnation, mais encore pour que soient plus aisément et plus rapidement connues de tous les hommes celles mêmes que notre intelligence peut de soi, mais difficilement, connaître au sujet de Dieu [19]. Faut-il donc vraiment penser que saint Thomas refuserait au genre humain en général, la réservant comme jalousement à quelques-uns, toute connaissance naturelle de Dieu? Tel est le problème qui fera l'objet principal de notre attention à travers la suite de ce travail.

Quant à l'intérêt de cette question, qui est considérable, il ne tient pas seulement à ce qu'il a trait à un aspect essentiel de la doctrine de saint Thomas qui n'a pas été de loin suffisamment mis en lumière, mais encore, voire principalement, aux conséquences importantes qui, comme nous espérons le montrer, en découlent quant à toute notre connaissance de Dieu, depuis celle que nous pouvons en acquérir par la raison jusqu'à celle que nous en avons grâce à la Révélation surnaturelle.

II

Pour revenir à saint Thomas, il est impensable qu'un sage aussi soucieux de se réclamer en tout des conceptions communes de l'homme, tout comme l'est aussi Aristote, son maître par excellence en philosophie, ait pu ignorer ou négliger, en une affaire aussi importante, le témoignage de l'humanité. Celui-ci n'atteste-t-il pas, en effet, que la croyance naturelle en la divinité constitue, en quelque sorte, un héritage commun du genre humain, depuis ces peuples païens les plus primitifs et les plus dépourvus de tout art et de toute connaissance philosophique jusqu'à ceux, tels les

17. *Ibid.*, c. 4.

18. C'est donc une grave erreur de proposer à de jeunes intelligences, qui ne sont même pas formées dans les disciplines inférieures, l'étude des démonstrations de l'existence de Dieu.

19. *Ibid.* cf. aussi, *Ia IIae*, q. 2, a. 3.

Égyptiens et les Grecs, à qui l'on doit la découverte des arts, des disciplines et de la philosophie elle-même?

On voit mal, de plus, comment un philosophe qui a toujours cru, tout comme Aristote lui-même, qu'il est indispensable à la raison, en vue de la recherche et de la manifestation de la vérité, de savoir se servir progressivement de tous les moyens ou instruments dont elle dispose, depuis les plus humbles et les plus naturels, tels que l'exemple et la similitude, jusqu'aux plus parfaits et aux plus rigoureux, comme la démonstration, aurait pu méconnaître entièrement le profit que la raison peut tirer de ce témoignage en vue de la connaissance de Dieu. Ne peut-on pas, en effet, en tirer un signe, et même un premier argument, en faveur de l'existence de Dieu?

Certains nous objecteront sans doute que ce signe paraît se trouver infirmé par le témoignage opposé que l'on peut emprunter à l'athéisme, surtout à notre époque, en raison de la fréquence particulière avec laquelle il s'exprime de nos jours, contrairement à ce qu'il en fut dans les siècles antérieurs.

Encore convient-il de ne pas oublier, dans l'examen de cette question, que l'humanité actuelle n'est pas, tant s'en faut, toute l'humanité. Car l'humanité ou, si l'on veut, le genre humain, c'est toute la suite des hommes depuis les premières origines. Or, si, pour reprendre une expression de Bossuet, on se donne le spectacle de l'histoire humaine en son ensemble, on est bien forcé de reconnaître que, quoi qu'il en soit de son expansion actuelle, l'athéisme ne constitue pas plus qu'un phénomène d'exception pour le genre humain, tout comme son apparition, en cette forme particulière qu'il revêt de nos jours, est un fait récent et tardif.

En effet, l'ethnologie et l'archéologie, qui nous font remonter comme aux origines de l'humanité, attestent hors de tout doute que l'homme est bien loin d'être un animal naturellement et originairement athée. Au contraire, aussi loin que l'on recule, à travers l'histoire, dans le passé de l'humanité, on découvre toujours et partout des traces non équivoques de la croyance en la divinité, comme, aussi, de cultes religieux par lesquels l'homme, en tous les temps, s'est employé à lui rendre hommage et à en quêter les faveurs. Selon le titre d'un ouvrage récent, dès que l'homme apparaît, *Dieu est déjà là,* si bien que l'on peut dire que la croyance en l'existence de la divinité est pratiquement contemporaine de l'apparition de l'homme sur notre terre.

La croyance naturelle en la divinité, sous quelque forme que ce soit, est donc aussi ancienne, ou peu s'en faut, que la technique et ces premières formes de *praxis* où Marx voyait, non sans raison, le premier fait de l'histoire humaine[20], et d'où il prétend, mais à tort, tirer comme de sa seule raison l'explication de toute l'histoire de l'humanité. Cette croyance est donc elle-même un fait aussi important et aussi primitif que l'apparition des premières techniques. Car il n'a pas fallu longtemps à l'homme

20. « Le premier fait historique... est la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même, et c'est même là un fait historique, une condition fondamentale de toute histoire que l'on doit, aujourd'hui encore comme il y a des milliers d'années, remplir jour pour jour, heure après heure, simplement pour maintenir les hommes en vie » (MARX et ENGELS, *L'Idéologie allemande, première partie: Feuerbach,* Éditions sociales, Paris, 1953, p. 19). Mais autre chose est de reconnaître, ce qui est évident, le rôle qui revient au travail matériel de l'homme au fondement de sa vie et de son histoire, autre chose est d'en tirer comme de sa seule raison toute l'explication de l'histoire humaine, jusqu'à celle des arts, de la philosophie et de la religion, comme le fait grossièrement le matérialisme historique. (*Ibid.*, pp. 16–18).

pour qu'il utilise ses premiers outils, après s'en être servi, comme cela est naturel, pour subvenir à ses besoins vitaux les plus pressants, afin de se fabriquer ensuite quelques images matérielles et sensibles sous la forme desquelles il se représentait et honorait, à l'origine, la divinité. Ce sont les mêmes mains et les mêmes outils qui, après lui avoir servi à se construire pour lui-même un refuge contre les intempéries naturelles, lui ont servi, tout aussitôt après, à ériger un abri pour ses dieux, c'est-à-dire un temple. *Primo vivere, deinde theologizari.*

Loin de nous, évidemment, l'idée de prétendre tirer de là une réfutation définitive de l'athéisme, surtout en sa forme actuelle, non plus, du reste, qu'une preuve achevée et parfaite de l'existence de Dieu. Il n'empêche que ce témoignage tiré de l'expérience commune de l'humanité attestée par toute l'histoire du genre humain revêt une importance considérable pour tout homme, y compris le philosophe. Car, bien que les philosophes modernes, surtout de nos jours, soient souvent enclins à minimiser et, même, à mépriser comme étrangères à la philosophie l'expérience commune et les conceptions communes qui s'en dégagent, il n'est pourtant pas d'autre principe véritable d'où le philosophe puisse procéder avec ordre et certitude dans l'investigation de la vérité. On verra mieux, plus loin, de quelle importance est cette considération en rapport avec le problème de la connaissance de Dieu. Pour le moment, il nous faut nous arrêter un instant, afin de voir plus distinctement ce qu'il en est de la valeur qu'il convient de reconnaître à ce témoignage.

Tout d'abord, encore qu'il ne puisse à lui seul servir de moyen suffisant pour résoudre tous les problèmes que soulève l'athéisme contemporain, le plus complexe qui soit [21], il permet néanmoins, pour commencer, de situer le fait même de l'athéisme en une juste perspective. En effet, il nous montre d'évidence que la croyance en la divinité est de loin plus commune et plus naturelle à l'homme que son ignorance ou sa négation, contrairement à ce que l'athéisme actuel, en raison de son expansion, pourrait à première vue nous laisser croire à tort. On en trouve déjà un premier signe dans le nom lui-même *athéisme*, qui est formé de telle manière qu'il signifie par mode de négation.

De plus, on peut tirer de là un signe positif en faveur de la croyance naturelle en l'existence de Dieu, en considérant qu'une croyance aussi communément répandue et aussi fermement enracinée ne peut certes pas être dénuée de tout fondement de vérité. Ce qui, en même temps, infirme d'autant l'opinion opposée, c'est-à-dire le rejet de l'existence de Dieu.

On aurait bien tort de s'étonner de la valeur que nous reconnaissons, en cela, à ce simple signe, puisqu'il n'est guère de disciplines, si ce n'est la mathématique, qui ne se servent de signes en vue de la découverte de la vérité, utilisant même parfois, pour cela, des signes de loin moins probants que celui que l'on peut tirer du témoignage commun de l'humanité à l'appui de la croyance naturelle en Dieu. Ainsi arrive-t-il au savant de tirer argument de signes ou indices aussi ténus et aussi faibles que ceux dont se sert un inspecteur de police au principe d'une enquête portant sur une affaire compliquée. Comme l'écrit Freud au début de son *Introduction à la psychanalyse :*

21. « L'athéisme compte parmi les faits les plus graves de ce temps et doit être soumis à un examen attentif » (Constitution *Gaudium et Spes, L'Église dans le monde de ce temps*, dans *Vatican II : Les seize documents conciliaires*, Fides, Paris et Montréal, 1966, p. 189).

« Ne méprisons pas les petits signes : ils peuvent nous mettre sur la trace de choses plus importantes » [22]. Mais, si la moindre chose peut ainsi servir d'indice précieux à un inspecteur de police en vue de la recherche du coupable, on voit mal pourquoi le témoignage de l'humanité ne fournirait pas un signe valable à la raison qui s'interroge sur le problème de l'existence de Dieu.

Bien plus, antérieurement à toute preuve tirée de la considération même des choses, la raison peut déjà former, à partir de ce seul témoignage, un premier argument véritable en faveur de l'existence de Dieu. En effet, de ce que le plus grand nombre des hommes, par tout le genre humain, ont cru et croient en la divinité, on peut légitimement tirer la conclusion que l'on doit croire en l'existence de la divinité.

Il est vrai que le principe de cet argument se trouve tiré non pas de la considération des choses elles-mêmes, mais du *témoignage* des hommes. En effet, le principe sur lequel la raison s'y appuie est le suivant : tous les hommes ou, du moins, le plus grand nombre, à travers tout le genre humain, ont cru et croient en l'existence de la divinité.

Cependant, encore que cet argument ne repose pas, comme sur son principe propre, sur la considération même des choses, la conclusion ou conséquence que l'on en tire n'en concerne pas moins, en quelque sorte, les choses elles-mêmes, c'est-à-dire l'existence de la divinité. En effet, de ce que le plus grand nombre d'hommes, par tout le genre humain, croient en l'existence de la divinité, on en infère légitimement que l'on doit croire que *la divinité existe*.

Mais cet argument, pour valable qu'il soit, n'en garde pas moins un caractère essentiel d'imperfection et d'inachèvement pour la raison, en ce qu'il ne s'appuie pas sur la considération des choses mêmes comme sur son principe. Aussi, plutôt qu'une démonstration, constitue-t-il un argument simplement probable ou plausible, mais d'une grande force, étant appuyé du témoignage commun de l'humanité. Il ne saurait donc mettre un terme à l'investigation, par la raison, du problème de l'existence de Dieu, mais il doit plutôt lui servir comme de principe pour s'y engager plus avant, comme il en est de tout signe en quelque problème que ce soit. Car, en toute chose sur quoi notre raison puisse s'interroger, les signes, qu'ils soient tirés des choses mêmes ou des opinions, servent naturellement de principes à la raison dans la recherche de la vérité, tout comme il en est dans une investigation policière. En effet, une fois constaté le fait qu'il y a eu délit, sans que le coupable n'ait été pris sur le fait ou en flagrant délit, il y a place pour une investigation ou enquête, plus ou moins longue et difficile. Or, la première étape et le principe même de l'investigation consistent, pour l'inspecteur qui en est chargé, à recueillir tout signe ou indice utile, qu'il soit tiré de la réalité même, — par exemple, quelque bout de papier, un mégot de cigarette, une mèche de cheveux ou que sais-je encore —, ou du témoignage de quelques personnes. Telle est aussi, de manière universelle, la façon dont notre raison procède toujours dans l'investigation portant sur quelque problème que ce soit, se servant de signes ou

22. FREUD, *Introduction à la psychanalyse*, traduit par S. Jankélévitch, Bibliothèque scientifique, Payot, Paris, 1951, p. 37.

d'indices plus ou moins éloignés, recueillis ici et là, en vue de progresser ensuite de là vers la solution définitive du problème [23].

Ainsi en est-il du problème de l'existence de Dieu. D'une part, comme nous l'avons dit, la raison peut d'abord tirer du témoignage de l'humanité non seulement un indice, mais encore un premier argument valide à l'appui de la croyance naturelle en l'existence de Dieu. Pour mieux voir toute la valeur de cet argument, on peut penser à ce qu'il en est dans une enquête policière où un grand nombre de témoins s'entendent tous pour affirmer que c'est tel homme qui est coupable. À moins d'avoir de bonnes raisons de soupçonner qu'ils se seraient tous entendus pour mentir, en vue de détourner les soupçons quant à la culpabilité de l'un d'entre eux, l'inspecteur tirera naturellement de ces témoignages concordants un argument incriminant vraisemblablement la personne désignée. *A fortiori* en est-il ainsi du témoignage tiré du genre humain tout entier en faveur de l'existence de Dieu, d'autant que l'on voit mal pourquoi et comment tant d'hommes se seraient tous mis d'accord, depuis les origines, pour dire en cela le contraire de ce qu'ils croient.

De plus, il appartient ensuite à la raison de remonter de ce témoignage à ce qui lui sert de premier fondement naturel. Car, en plus de nous fournir par lui-même un argument en faveur de l'existence de Dieu, ce témoignage nous fait voir aussi qu'il doit y avoir, au principe, une raison naturelle pour laquelle la plupart des hommes y ont toujours cru. Autrement dit, en plus de celle que nous avons vue, on peut encore tirer de ce témoignage cette autre conséquence: si la plus grande partie de l'humanité, depuis ses origines, a cru et croit en l'existence de la divinité, ce doit être parce qu'elle y est tout naturellement conduite par l'expérience et la raison commune. Ainsi la raison se trouve-t-elle amenée à s'interroger en vue de découvrir quelle est cette démarche naturelle, appuyée sur l'expérience et prenant son principe dans la considération des choses elles-mêmes, qui conduit le genre humain à croire aussi naturellement en l'existence de la divinité. De même fait le policier qui, ayant constaté que plusieurs témoins se trouvent d'accord pour incriminer le même homme, cherche ensuite à découvrir, par l'examen des choses elles-mêmes, sur quel fondement repose ce témoignage unanime, de manière à pouvoir établir, comme par voie de démonstration, la culpabilité du suspect. On peut encore en cela se servir de la comparaison suivante. Lorsque nous voyons sur le sol la piste récente de tel animal, nous en inférons tout naturellement que tel animal est récemment passé par cet endroit. De plus, on peut ensuite, en suivant la piste, remonter, de cette trace visible laissée derrière lui sur son passage, jusqu'à l'animal lui-même.

C'est ainsi qu'en retraçant, par delà ce témoignage commun de l'humanité, ce qui lui sert, au principe, de fondement naturel, la raison peut découvrir un nouvel

23. C'est pourquoi saint Thomas écrit que notre raison procède par voie de *composition (componendo)* pour découvrir la vérité: « ad inventionem veritatis... quasi congregantes ex multis ad unum procedimus, sive multa dicantur diversa sensibilia per quorum experimentum universalem cognitionem accipimus, sive multa dicantur signa ex quibus ratiocinando ad talem veritatem pervenimus » (*In Librum de Divinis Nominibus*, c. 7, lect. 2, n. 711). C'est encore par voie de composition que notre intelligence juge parfaitement la vérité, une fois la vérité connue (*ibid.*). Cette composition plus parfaite, qui vient au terme, est même la fin de la première, qui sert de principe à l'investigation. Ainsi, c'est seulement l'affaire une fois résolue que l'inspecteur de police peut parfaitement *mettre ensemble (composer)* en son intelligence tous les divers éléments de l'affaire, dont certains, plus manifestes, lui avaient servi de signes et de principe au début de son enquête.

argument, plus puissant que le premier, qui était tiré du seul témoignage, en faveur de l'existence de Dieu, cet argument étant tiré, cette fois, de la considération même des choses.

De plus, la raison se trouve à remonter par là même à ce qui constitue véritablement et proprement, pour tout homme, le premier *fondement* naturel de sa connaissance de Dieu. En effet, encore que le témoignage des autres hommes constitue, pour tout individu, un signe et un argument extrinsèque servant comme de premier appui pour croire en l'existence de Dieu, ce n'est pas là, cependant, le véritable fondement de la connaissance que l'homme, et tout homme, possède de Dieu, une fois qu'il est parvenu à l'exercice normal de la raison naturelle. Il en est en cela comme il en est pour l'enfant, c'est-à-dire pour tout homme à ses débuts, dans la première acquisition de sa connaissance et, notamment, de sa connaissance de Dieu. En effet, c'est le témoignage de ses parents et des autres hommes qui l'entourent qui sert d'abord à l'enfant de première raison pour croire en l'existence de Dieu. Cependant, on ne peut pas dire pour cela que ce soit la parole reçue de ses parents et des autres hommes, lorsqu'il était enfant, qui constitue proprement, pour l'homme fait et parvenu à l'exercice naturel de sa raison, le fondement véritable de sa connaissance naturelle de Dieu, sans préjudice, d'autre part, de l'importance considérable qu'il faut en cela attribuer à la première éducation. De même en est-il, plus généralement, du témoignage que l'on peut toujours tirer des autres hommes, depuis tous ceux qui nous ont précédés, en faveur de la croyance en l'existence de Dieu. En effet, bien que ce témoignage soit très utile, et même nécessaire, pour disposer notre intelligence à parvenir à la connaissance naturelle de Dieu, il y a pour tout homme, au-delà de cette première connaissance acquise par le moyen des autres hommes, une certaine connaissance évidente, mais imparfaite et confuse, de Dieu, tirée des choses mêmes, dont on doit dire qu'elle est, pour l'homme, le premier fondement naturel de la connaissance de Dieu. Il n'est rien de plus urgent, au moment où l'athéisme radical de notre temps met l'humanité en demeure de produire devant le tribunal de la raison les titres qui justifient sa croyance séculaire en l'existence de la divinité, que de remettre en pleine lumière cette première racine naturelle d'où dépend universellement toute notre connaissance de Dieu.

Encore faut-il souligner que le témoignage des autres hommes n'est pas seulement nécessaire, au principe, pour préparer comme de loin notre intelligence à parvenir à la connaissance évidente que tout homme peut acquérir de Dieu. Mais il garde encore, et pour toujours, son utilité et sa valeur, même une fois que la raison a pu s'élever, par la suite, à la connaissance évidente de Dieu, et même à la connaissance proprement démonstrative acquise par la philosophie. Même le philosophe qui est parvenu le plus loin que la raison humaine puisse aller dans la connaissance des choses divines peut encore tirer avantage pour lui-même de cette première connaissance, la plus imparfaite et la plus éloignée, qui lui a servi à lui-même, comme à tout homme, de principe et de point de départ. Ainsi, un homme qui, après en avoir entendu parler par un autre, se rend sur les lieux mêmes pour être témoin de quelque fait ou événement, de manière à en avoir lui-même l'évidence, peut encore tirer profit, pour appuyer la certitude qu'il en a maintenant d'évidence, du témoignage des autres

personnes qui, eux aussi, en ont été témoins, surtout s'il s'agit d'un fait particulièrement extraordinaire et singulier. Mais, pas plus qu'on ne peut dire, en ce cas, que le véritable fondement de la connaissance certaine que cet homme possède de ce fait soit le témoignage des autres hommes, on ne peut dire que le fondement de la connaissance certaine que tout homme peut naturellement acquérir de Dieu soit le témoignage des autres hommes, encore que celui-ci serve à tout homme de principe pour s'acheminer ensuite à toute connaissance évidente qu'il peut en avoir par la raison.

On voit qu'il en est autrement de la connaissance naturelle que l'homme peut acquérir de Dieu et de celle que l'on peut avoir des faits historiques passés, par voie de témoignage.

D'une part, il est vrai, tout comme il en est des autres faits passés, nous pouvons connaître que les hommes qui nous ont précédés depuis le début de l'humanité ont cru effectivement en l'existence de la divinité. C'est ce que nous connaissons, comme tout autre fait passé, par le moyen des témoignages, comme, aussi, des signes extérieurs qui nous en ont été laissés, par exemple, les temples et les images.

En outre, tout comme nous pouvons nous appuyer sur le témoignage des hommes qui sont venus avant nous pour connaître nous-mêmes *actuellement* les faits passés, ainsi nous pouvons *actuellement* tirer un signe et un argument, quant à l'existence de Dieu, du témoignage des hommes qui nous ont précédés.

Cependant, il existe une différence considérable et essentielle entre l'une et l'autre connaissance ainsi acquise par voie de témoignage. Et, tout d'abord, quant à cela même qui se trouve ainsi connu. D'une part, en effet, il s'agit simplement, dans un cas, de faits singuliers et contingents de l'histoire humaine. Par contre, l'autre connaissance acquise par le moyen du témoignage des hommes porte sur une vérité nécessaire et éternelle relevant de l'intelligence spéculative, c'est-à-dire l'existence de Dieu. Partant, en effet, de ce que nous connaissons des hommes du passé et de ce qu'ils ont cru, nous en inférons une conséquence concernant une vérité nécessaire et démontrable, c'est-à-dire que Dieu existe, sans que, cependant, cette vérité ne se trouve encore connue, par la vertu de cet argument, de manière démonstrative et nécessaire.

De plus, il existe entre ces deux connaissances une autre différence essentielle quant au mode même suivant lequel la chose peut nous être connue. En effet, dans le cas des faits passés, nous ne pouvons aujourd'hui dépasser, quant à nous, la certitude acquise par voie de témoignage, puisqu'ils ne peuvent plus nous être connus d'évidence comme ils le furent, autrefois, de ceux qui en ont été les témoins. Il est vrai que certains vestiges du passé même le plus ancien subsistent encore de nos jours, comme des témoins muets, et peuvent encore nous être connus d'évidence, comme c'est le cas des monuments, des édifices et de tout autre reliquat de l'homme ancien. Mais, quant aux faits et aux événements eux-mêmes, ils échappent à tout jamais à notre appréhension directe. Aussi doit-on dire que, en ce qui touche les faits passés, le témoignage des autres hommes est, pour nous, le seul fondement de la connaissance que nous pouvons en avoir maintenant, alors que, pour les hommes qui, autrefois, y ont assisté, la connaissance qu'ils en ont eue reposait sur l'évidence elle-même.

Il en est tout autrement de la connaissance naturelle que nous pouvons avoir de Dieu et, tout d'abord, de son existence. En effet, par delà cette première connaissance indirecte que nous en avons grâce au témoignage des hommes qui nous ont précédés,

nous pouvons tous, de plus, parvenir, par la lumière naturelle de notre raison, à une certaine connaissance directe et évidente de Dieu, tout comme, du reste, l'ont fait les hommes eux-mêmes qui sont venus avant nous. C'est que nous avons toujours sous les yeux les choses elles-mêmes sur lesquelles ils se sont eux-mêmes appuyés pour parvenir, par leur raison, à la connaissance de la divinité. Contrairement, en effet, à ce qu'il en est des faits singuliers de l'histoire antérieure de l'humanité qui, étant irrémédiablement passés, ne peuvent plus nous être connus d'évidence, nous avons toujours devant nous, à la portée de nos yeux et de notre raison, l'ordre même de l'univers : pour nous et pour tout homme à venir, jusqu'à la fin des temps, comme il en fut pour tous les hommes depuis les origines, *les cieux racontent la gloire de Dieu* [24]. Car c'est la vue et la saisie de l'ordre de l'univers, qui est manifeste à tout homme par l'expérience commune et familière, qui, de tout temps, servent de principe et de fondement à l'homme, pour s'élever à une première connaissance évidente de Dieu, comme, aussi, à toute autre connaissance naturelle plus parfaite, jusqu'à la connaissance proprement démonstrative. C'est ce que s. Thomas lui-même enseigne, comme on le verra par la suite.

III

La connaissance de la vérité est en un sens difficile et, en un autre sens, facile [25] — ARISTOTE

Comment une connaissance aussi importante et aussi vitale pour le genre humain que la connaissance de Dieu pourrait-elle se trouver réservée par la nature à quelques hommes, c'est-à-dire aux philosophes? De même, comment se pourrait-il, tout d'abord, qu'une chose aussi précieuse pour tous les hommes que la connaissance de la vérité soit l'apanage de ceux-là seuls qui, comme le philosophe, se consacrent à en poursuivre la connaissance distincte aussi loin qu'il soit possible à l'homme?

Parlant de la connaissance que l'homme peut posséder de la vérité, Aristote écrit : « nul ne peut connaître adéquatement la vérité, ni la manquer tout à fait » [26]. C'est dire, d'une part, qu'aucun homme, fût-ce le plus grand philosophe, si loin qu'il puisse s'avancer dans la connaissance distincte de la vérité, qui est la fin de la philosophie et de l'intelligence, ne saurait prétendre parvenir à la connaissance compréhensive et achevée de la vérité, celle-ci se trouvant réservée à l'intelligence infinie de Dieu, qui est Lui-même l'Intelligence et la Vérité subsistantes. Mais c'est dire aussi qu'il n'est, par contre, aucun homme qui puisse être à ce point dépourvu de la connaissance de la vérité qu'il ne puisse rien en connaître ; de même, il est impossible à quiconque, fût-ce le plus pervers des sophistes, de s'éloigner à ce point de la vérité que toute connaissance s'en trouverait entièrement effacée en son intelligence.

---

24. Ps 19. « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'œuvre de ses mains, le firmament l'annonce ; le jour au jour en publie le récit et la nuit à la nuit en transmet la connaissance. Point de récit, point de langage, point de voix qu'on puisse entendre ; mais pour toute la terre en ressortent les lignes et les mots jusqu'aux limites du monde ». Ainsi Dieu se fait-il d'abord connaître à l'homme à travers les choses créées elles-mêmes avant de se manifester plus parfaitement par sa propre parole et par son Verbe incarné.

25. *Métaphysique*, II, c. 1, 993 *a* 30.

26. *Ibid.*

C'est qu'il existe pour tous les hommes une première connaissance confuse de la vérité, qui leur est naturellement commune, et qui tient à ce que tout homme possède naturellement l'intelligence, celle-ci étant en nous le principe de toute connaissance de la vérité et, tout d'abord, des premières vérités, c'est-à-dire des premiers principes. Ainsi, tout homme, à travers tout le genre humain, possède naturellement la connaissance des toutes premières vérités d'où dépend et procède en nous la connaissance de toute autre vérité que ce soit. En outre, tout homme possède encore naturellement la connaissance de toute autre vérité manifeste, c'est-à-dire de toute vérité qui, étant connue sans aucun mouvement de la raison, sert de principe à la connaissance des vérités acquises ensuite par le mouvement et l'investigation de la raison.

Se trouve donc ouverte à tout homme, selon la similitude utilisée par *le Philosophe* [27], la *porte* qui donne et ouvre sur la connaissance de la vérité, où notre intelligence est naturellement faite pour aller demeurer. Sans doute se trouve-t-il bien des hommes qui n'en dépassent guère le seuil, en ce que, en raison de leur intelligence imparfaite, ils ne vont pas au-delà, ou si peu, de cette première connaissance imparfaite et confuse de la vérité qui est à la portée de tous. Car, s'il est vrai que la connaissance de la vérité est en un sens facile à l'homme, en ce que se trouve naturellement connu de tous ce qui sert de principe à toute notre connaissance de la vérité, il n'en reste pas moins que pour tout ce qui, de la vérité, ne peut nous être connu que par le mouvement et le labeur de la raison, la connaissance de la vérité est, pour l'homme, la tâche la plus difficile qui soit. Il n'empêche que se trouve assurée à tout homme, par la nature elle-même, une première connaissance à la fois imparfaite et certaine de la vérité. De là vient que tous les hommes, à travers tous les siècles et tout le genre humain, se rencontrent au principe, et comme à la porte, en une même connaissance commune de la vérité, laquelle est en nous comme un don gratuit de la nature [28], avant de se séparer et même de s'opposer dans la recherche de la vérité. Ainsi voit-on, antérieurement, que tous les hommes, à travers tout le genre humain, ont une même manière naturelle de marcher et de courir sur le chemin et, d'abord, de se tenir debout immobiles sur la terre ferme, si diverses que soient, d'autre part, leurs démarches et statures particulières. Aussi tous les hommes peuvent-ils naturellement marcher et courir, la nature les ayant tous doués à cette fin des facultés et des membres nécessaires, bien que tous ne se trouvent pas naturellement doués de cette habileté toute particulière que l'on rencontre chez les champions olympiques et les coureurs du stade.

Il faut souligner, de plus, qu'il n'est, pour aucun homme, aucune connaissance naturelle de la vérité, depuis la connaissance antérieure à la science et à la philosophie jusqu'à la philosophie et à la sagesse elle-même, qui ne prenne son principe en cette

27. *Ibid.*, 993 *b* 5.

28. « Ce qu'il y a de plus fort, depuis que (la vérité) chemine ainsi, c'est qu'il ne soit jamais arrivé que cheminant ainsi aux hasards des routes humaines, elle ne soit jamais complètement perdue. Ce qu'il y a de plus inexplicable dans le monde, ce n'est point l'erreur, ce n'est pas tant la vérité, que cette singulière survivance et cet acheminement de la vérité » (Charles PÉGUY, *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, dans *Oeuvres en prose* (1898-1908), Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard, Paris, 1959, p. 1020). Mais il est loisible au philosophe de fournir la raison de ce fait extraordinaire, que Péguy, tout en parlant si bien, déclare, pour sa part, être explicable, comme s'il en parlait en poète, plutôt qu'à la manière du philosophe.

première connaissance de la vérité qui est commune au genre humain. Car toute recherche de la vérité, à travers toute la ramification des sciences et des disciplines particulières, emprunte son principe et son fondement à cette première saisie de la vérité que l'homme possède naturellement, antérieurement à toute investigation de la raison. De même que le philosophe et tout homme qui s'adonne à la recherche de la vérité ne peuvent le faire qu'en y étant entraînés, tout d'abord, par cette première impulsion qui leur vient de l'amour de la vérité, qui est naturel et commun à tous les hommes, ainsi ils ne peuvent s'y engager et s'y avancer qu'en s'appuyant fermement sur cette première connaissance, naturelle et commune, de la vérité. Aussi, en s'adonnant à l'étude de la philosophie, le philosophe ne fait-il que poursuivre plus avant, aussi loin que l'homme puisse s'y avancer, en se dirigeant à la lumière naturelle de l'intelligence, la même route où nul homme, étant homme, ne peut manquer de s'engager, si peu que ce soit. C'est pourquoi le chemin que suit le philosophe, en son investigation de la vérité, de son commencement jusqu'à son terme, à moins qu'il ne dévie et ne s'égare dès les tout premiers pas, croise sans cesse la route commune du genre humain. Car la voie qui doit conduire le philosophe à la connaissance distincte de la vérité part du même point qui sert de principe à la voie commune. En effet, ce sont les vérités et les certitudes les plus communes et familières au genre humain qui servent naturellement de principe et de fondement permanent à toute la philosophie et à toute sagesse humaine véritable.

Il faut souligner, en outre, que la connaissance naturelle que tout homme peut avoir de la vérité ne porte pas que sur les toutes premières vérités, les plus communes et les plus faciles, à commencer par les premiers principes, mais s'étend même, en quelque sorte, jusqu'aux vérités les plus élevées et les plus difficiles à connaître d'une connaissance distincte. Ce n'est donc pas seulement pour les vérités les plus simples et les plus communes que l'on doit dire, comme le fait Aristote, que la connaissance de la vérité est en un sens facile à l'homme, mais encore pour certaines vérités de soi les plus éloignées des premiers principes et les plus difficiles à connaître d'une connaissance parfaite. Non pas, sans doute, que tous les hommes pourraient en acquérir la connaissance distincte et parfaite, mais en ce sens que tout homme peut aisément et naturellement en connaître quelque chose avec certitude, au moins d'une connaissance imparfaite, c'est-à-dire confuse et éloignée. On peut donc dire, en toute vérité, qu'il y a, pour tout homme, une certaine connaissance facile même des vérités les plus difficiles. Se trouve donc entrouverte à tout homme, par la nature elle-même, la porte qui donne sur les vérités les plus élevées. Ainsi en est-il, notamment, de la connaissance de Dieu [29], comme l'atteste justement, selon ce que nous avons dit, le témoignage séculaire de l'humanité.

IV

Si difficile, donc, qu'il soit à l'homme de parvenir, par la raison, à la connaissance démonstrative et distincte des choses divines, autant qu'elles peuvent nous être

29. Il en est encore de même des vérités qui concernent l'âme humaine et, tout d'abord, son immortalité. Comme l'écrit saint Thomas : « *omnes* maxime scire desiderant circa animam, utrum scilicet contingat animam separari » (*In I de Anima*, lect. 2, n. 21).

connues à la lumière naturelle de notre intelligence, tout homme, néanmoins, peut aisément parvenir, par l'exercice naturel de sa raison appuyé sur l'expérience, à une première connaissance imparfaite et confuse de Dieu, comme l'enseigne explicitement saint Thomas en un chapitre, aussi important que méconnu, de sa *Somme contre les Gentils :* « Il existe une certaine connaissance commune et confuse de Dieu que l'on retrouve chez presque tous les hommes »[30]. Ce n'est pas, encore une fois, que, selon ce que certains ont cru à tort, Dieu nous serait connu d'une manière immédiate, à la façon des premiers principes, qui sont manifestes et connus de soi, — *per se nota* —[31]. Car même cette première connaissance imparfaite de Dieu exige un certain mouvement de la raison prenant son principe dans la connaissance des choses sensibles, mais si facile qu'il est à la portée de tous, puisqu'il suffit, pour y parvenir, de l'exercice naturel de la raison :

> L'homme peut d'emblée (*statim*) parvenir par la raison naturelle à une certaine connaissance de Dieu. Voyant que le cours des choses naturelles obéit à un certain ordre déterminé, et que tout ordre présuppose un certain ordonnateur, les hommes, en général, perçoivent qu'il existe un certain ordonnateur au principe des choses qu'ils voient[32].

C'est donc, encore une fois, la première saisie de l'ordre de l'univers, qui est manifeste à tous par l'expérience la plus commune et la plus familière, qui, de tout temps, sert à tout homme de principe et de fondement pour s'élever naturellement et aisément à cette première connaissance évidente de la divinité[33]. De même, en effet, que nous connaissons que tout ce qui procède de notre intelligence en procède selon un certain ordre déterminé, comme il en est dans l'art, ainsi en toute chose où notre intelligence perçoit quelque ordre manifeste, d'abord dans les choses sensibles extérieures qui ne procèdent pas de nous, elle connaît par là même que cette chose procède de quelque autre intelligence. Tout comme il appartient en propre à l'intelligence d'ordonner et de saisir l'ordre, il lui appartient aussi de découvrir en toute chose ordonnée que ce soit la marque et comme le sceau de l'intelligence.

Il faut considérer, de plus, que cette première saisie de l'ordre dans les choses extérieures naturelles, d'où l'homme peut ensuite s'élever à une première connaissance de la divinité, est même antérieure et présupposée, à la manière d'un principe et d'un fondement permanent, à toute science, jusqu'à la philosophie. En effet, la science et la philosophie, dont toute la raison d'être est de nous faire progresser dans la connaissance de plus en plus distincte de l'ordre de l'univers, présupposent elles-mêmes nécessairement une certaine connaissance antérieure et commune, acquise par l'expérience familière, de l'ordre naturel des choses. Comment, en effet, aurait-il pu venir à l'esprit de l'homme de s'engager par la science dans la poursuite de la connaissance distincte de l'ordre des choses, sinon à la condition de l'avoir antérieurement saisi comme de loin, c'est-à-dire d'une première connaissance imparfaite et confuse ?

30. *III Contra Gent.*, c. 38.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

33. On comprend ainsi que la constitution apostolique *Gaudium et Spes* puisse affirmer que les doctrines athées « sont contraires à la raison et à l'expérience commune » (*VATICAN II, Les seize documents conciliaires, L'Église dans le monde de ce temps*, Fides, Montréal et Paris, 1966, p. 191).

De plus, cette première connaissance de l'ordre inhérent au cours des choses naturelles est même essentiellement présupposée à la découverte et à la formation de tous les arts, depuis les premiers arts matériels les plus naturels et les plus nécessaires. Comment, par exemple, l'homme aurait-il pu s'aviser de s'adonner à la culture des champs, s'il n'avait antérieurement saisi par expérience la régularité qui préside à la naissance et à la croissance des êtres naturels, comme aussi à la succession des saisons? De même, encore, il lui fallait avoir antérieurement connu par l'expérience que la solidité et la résistance sont des propriétés naturelles et constantes de la pierre pour songer à l'utiliser comme matériau dans la construction de son habitation. Une première connaissance spéculative de l'ordre des choses naturelles, qui est le tout premier ordre connu par notre intelligence [34], est donc universellement présupposée à la découverte et à l'acquisition de tous les arts et de toutes les sciences, jusqu'à la sagesse elle-même. Enfin, elle est aussi au principe et au fondement de cette première connaissance naturelle et évidente de Dieu qui est commune à tous les hommes et d'où procède, ensuite, toute autre connaissance naturelle plus parfaite de Dieu et des choses divines.

Cette première connaissance commune de Dieu, tout en étant proprement acquise par un mouvement de la raison, peut, cependant, être dite *naturelle*, en un sens particulier, par opposition à celle qui en est acquise ensuite par voie de démonstration. Non seulement, en effet, est-elle naturelle, comme celle-ci, en ce qu'elle est acquise par la lumière naturelle de la raison, en quoi elles se distinguent l'une et l'autre de la connaissance que nous avons de Dieu par la foi surnaturelle, mais encore en ce qu'elle n'exige pas plus, pour être atteinte, que l'exercice naturel de la raison, alors que la connaissance démonstrative, au contraire, ne se trouve accessible qu'à la raison cultivée par l'art spéculatif et la science.

C'est pourquoi, en outre, contrairement à celle-ci, à laquelle peu d'hommes peuvent parvenir, et seulement au terme d'une lente et difficile progression de la raison à travers les diverses disciplines, cette connaissance naturelle de Dieu se trouve acquise, comme l'écrit saint Thomas, *dès le principe, — a principio —* [35]. En effet, dès que l'homme atteint à l'exercice naturel parfait de la raison, qui lui permet de saisir, d'une manière commune, l'ordre inhérent aux choses naturelles, il peut par là même s'élever d'un coup, — *statim* —, et comme d'un seul élan, à une première connaissance confuse de Dieu. De là vient que même les peuples les plus primitifs et les plus éloignés de la science et de la philosophie ont pu accéder à une certaine connaissance imparfaite des choses divines. C'est justement en raison de la facilité avec laquelle tout homme peut ainsi parvenir à cette première connaissance commune et naturelle de Dieu que l'Écriture déclare *insensé* celui qui nie l'existence de Dieu : « L'insensé a dit en son cœur : il n'y a pas de Dieu » [36]. Car on ne dit pas proprement *insensé* l'homme qui rejette ou ignore quelque vérité que ce soit, mais seulement celui qui nie ou

34. Si, donc, il est vrai que la découverte des arts matériels est antérieure naturellement à celle des sciences spéculatives, il n'en est pas moins vrai que toute connaissance pratique, fût-ce la connaissance la plus imparfaite des techniques les plus inférieures, présuppose nécessairement quelque connaissance spéculative, contrairement à ce que prétend le marxisme en attribuant à tort la primauté absolue à la *praxis*.

35. Parlant de la connaissance commune et confuse de Dieu, saint Thomas écrit : « ... quasi statim a principio omnibus adest » (*III Contra Gent.*, c. 38).

36. Ps 14.

méconnaît les vérités les plus certaines et les plus naturelles, soit celles qui nous sont manifestes et connues d'elles-mêmes, comme les premiers principes, soit celles qui nous sont facilement accessibles par la raison, comme il en est de l'existence de Dieu connue par raison naturelle. Ainsi donc, quoique l'on ne puisse dire tel celui qui est impuissant à parvenir à la connaissance proprement démonstrative de Dieu, on peut, en toute vérité et propriété de terme, qualifier d'*insensé* l'homme qui serait privé de toute connaissance de Dieu. Encore faut-il bien se garder de croire que tous ceux qui se disent ouvertement athées le seraient nécessairement en leur for intérieur et en leur âme.

Il faut souligner, en outre, à propos de cette première connaissance évidente de Dieu, que, si vraie et certaine qu'elle soit, elle reste cependant bien loin, évidemment, de nous faire connaître ce qu'il en est de Dieu en son être même, autant qu'il puisse nous être connu à la lumière naturelle de notre intelligence. Elle est même naturellement exposée à aller se mêler de beaucoup d'erreurs diverses [37], parfois grossières, concernant Dieu, comme on le voit à travers les croyances religieuses des peuples païens, surtout les plus primitifs. Par où l'on peut voir, de plus, qu'au-delà d'une certaine conception commune et vraie de la divinité les hommes et les peuples diffèrent du tout au tout quant aux conceptions particulières, plus ou moins imparfaites, qu'ils s'en font naturellement.

Il en est de même, en cela, de cette connaissance de Dieu que de celle que tous les hommes peuvent avoir de l'âme grâce à l'expérience interne la plus familière. En effet, si vraie et certaine que soit la connaissance confuse que l'on a de l'âme par l'expérience intime que nous avons de vivre [38], elle reste, néanmoins, bien loin de faire accéder à la connaissance de la nature même de l'âme, qui ne peut, au contraire, nous être connue que par une longue et difficile investigation, — *subtilis et diligens inquisitio* [39]. Aussi, encore que tous les hommes en connaissent quelque chose, au moins confusément et obscurément, beaucoup, cependant, même parmi les philosophes, se trompent de toutes sortes de manières sur ce que l'âme est quant à sa nature même. Ainsi en est-il dans la connaissance de Dieu, en ce que, bien que tous les hommes puissent naturellement parvenir à une certaine connaissance évidente, au moins confuse, de Dieu, il en est peu, cependant, qui soient capables de s'élever, à partir de cette première connaissance imparfaite, à la connaissance vraie aussi distincte que possible de Dieu et des choses divines, la plupart ne s'élevant à quelque connaissance vraie de Dieu que pour tomber tout aussitôt en toutes sortes d'erreurs concernant les choses divines.

Mais, pour imparfaite que soit cette première connaissance commune de Dieu, elle n'en constitue pas moins un principe nécessaire et, même, un certain fondement permanent de toute autre connaissance naturelle plus parfaite que l'homme puisse en acquérir difficilement. Ainsi en est-il, antérieurement, dans la connaissance de l'âme, la connaissance parfaite et distincte que l'homme peut en acquérir pour la science de l'âme procédant, comme de son principe, de la connaissance confuse antérieure que

37. « Haec autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens » (S. THOMAS, *III Contra Gent.*, c. 38).

38. « Quilibet experitur in seipso quod habeat animam et quod anima vivificet » (S. THOMAS, *In I de Anima*, lect. 1, n. 6).

39. S. THOMAS, *Ia*, qu. 87. a. 1, c.

l'on en a par l'expérience intime. Bien plus, il en est même ainsi, de manière universelle, en toute notre connaissance, en ce que toute connaissance distincte et parfaite de quelque vérité que ce soit trouve pour nous son principe et son fondement naturels en quelque connaissance confuse antérieure, celle-ci étant, en quelque sorte, comme la première source d'où surgit et jaillit toute notre connaissance de la vérité, jusqu'à la sagesse elle-même. On peut donc lui appliquer ce que dit le vieux proverbe chinois : *lorsque tu bois de l'eau, souviens-toi de la source.* Aussi n'y a-t-il rien qui puisse plus sûrement et plus profondément tarir en nous la connaissance de la vérité que le fait de la tarir en cette source même, en détournant notre intelligence de cette première appréhension commune de la vérité, d'où procède en nous comme de son principe toute connaissance naturelle de la vérité.

V

Il n'entre pas dans notre propos de nous arrêter ici aux démonstrations proposées par saint Thomas de l'existence de Dieu, non plus qu'à celles qu'ont voulu en donner d'autres philosophes, soit avant lui, soit après lui, que ce soit en s'en inspirant ou en s'en éloignant. Mais, tout d'abord, il convient de souligner qu'il n'est guère de philosophes importants, à travers toute l'histoire de la philosophie, qui ne se soient arrêtés, si peu que ce soit. à ce problème, soit pour affirmer, soit pour rejeter l'existence de Dieu. Il en est peu, en tout cas, à qui ce problème soit resté absolument indifférent ou étranger.

Si, de plus, on s'arrête à ce qu'en ont dit les philosophes depuis les origines de la philosophie moderne, qu'il s'agisse de ceux qui prétendent se réclamer encore de la philosophie traditionnelle ou de ceux qui ont voulu s'en éloigner, on est justifié d'affirmer que rien ne montre mieux comment la philosophie moderne, de Descartes à Hegel [40], puis de Hegel à la philosophie contemporaine, s'est considérablement éloignée de ce qui fait la vigueur propre de la philosophie ancienne considérée en ses représentants les plus importants.

On doit remarquer, en outre, que les principales difficultés qui ressortent en cela de la philosophie moderne trouvent leur première origine, comme il en est de la philosophie moderne elle-même, en celui-là même qui en est le principal initiateur, c'est-à-dire Descartes. En effet, il n'est peut-être rien qui manifeste autant la faiblesse

40. On peut, pour connaître en cela la pensée de Hegel, se référer aux conférences qu'il a consacrées au problème de l'existence de Dieu et qui ont été réunies sous le titre : *Les preuves de l'existence de Dieu* (traduction, introduction et notes par Henri Niel, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1947). À l'encontre de Kant, qui refuse à notre intelligence toute connaissance proprement spéculative de Dieu, Hegel nous attribue explicitement la connaissance parfaite et compréhensive de Dieu, comme cela ressort de toute sa philosophie. Ne va-t-il pas jusqu'à identifier purement et simplement la connaissance que l'homme a de Dieu et la connaissance que Dieu a de lui-même? « Le fait que l'homme connaisse Dieu est une connaissance en commun, c'est-à-dire que l'homme ne connaît Dieu qu'en tant que Dieu se connaît dans l'homme, cette connaissance est conscience que Dieu a de lui-même, mais aussi connaissance que l'homme a de Dieu et n'est rien d'autre que l'esprit de Dieu lui-même » (p. 162). Hegel se trouve ainsi, sans le savoir, à réitérer l'opinion des *anoméens* des premiers siècles de l'ère chrétienne, que réfutait avec horreur saint Jean Chrysostôme : « L'horreur me saisit... ce n'est pas sans dégoût que je laisse un instant passer sur ma langue ce qui remplit constamment leur esprit... L'homme a osé dire : Je connais Dieu comme Dieu se connaît lui-même » (*Oeuvres complètes*, traduction Bareille, Louis Vivès éditeur, Paris, 1865, *T. 2*, p. 144).

des principes de la philosophie de Descartes que l'usage qu'il en fait en vue de tenter de démontrer l'existence de Dieu. Aussi n'est-ce pas sans raison qu'un auteur contemporain [41], qui se réclame lui-même de la philosophie moderne, a pu écrire qu'il n'est sans doute plus personne, sauf les purs historiens de la philosophie, à prendre vraiment au sérieux les preuves que Descartes propose de l'existence de Dieu, notamment dans les *Méditations métaphysiques*. Encore moins pourrait-on trouver quelqu'un pour reconnaître quelque vraisemblance à l'idée bizarre de Descartes suivant laquelle notre connaissance certaine de l'existence des corps supposerait une démonstration prenant pour principe la connaissance antérieure de l'existence de Dieu, ce que même un disciple aussi fidèle que Malebranche rejetait comme manifestement incongru [42].

Rien, en outre, ne montre mieux la distance considérable qui sépare la scolastique de notre époque et la tradition médiévale jusqu'à saint Thomas qui en est le couronnement, que les ouvrages, dont certains ne sont pas absolument sans mérites, consacrés par certains philosophes thomistes de nos jours au problème de l'existence de Dieu. C'est en quoi, de plus, on peut voir aussi comment la scolastique actuelle n'a pas échappé, tant s'en faut, à l'influence puissante, parfois inconsciente, de la philosophie moderne depuis Descartes. Comme l'écrit l'un d'entre eux : « la littérature thomiste consacrée à la démonstration philosophique de l'existence de Dieu est souvent décevante » [43]. Nous dirions même, quant à nous, que cette formule nous paraît un euphémisme, surtout lorsqu'on l'applique à l'ouvrage lui-même dont elle est tirée et qui est fait de telle manière qu'il semble que l'auteur ne l'ait publié que pour ajouter une preuve de plus à l'appui de son affirmation. Car, en plus de réunir lui-même toutes les principales lacunes et imperfections des ouvrages qu'il dénonce, l'auteur va jusqu'à rejeter une à une comme étant sans aucune valeur toutes les démonstrations de l'existence de Dieu proposées par saint Thomas [44]. Mais ce qui ressort le plus clairement de ses propos ineptes sur les *quintae viae* [45], c'est sa totale inintelligence de ces démonstrations, qui sont l'une des plus grandes gloires de saint Thomas d'Aquin, de la philosophie traditionnelle et de l'intelligence humaine.

Beaucoup d'auteurs, scolastiques ou non, ont soutenu avec raison que la connaissance proprement démonstrative de l'existence de Dieu présuppose nécessairement une certaine connaissance antérieure de Dieu acquise sans démonstration. Mais la plupart se sont trompés sur la nature de cette préconnaissance, les uns soutenant, comme le font certains scolastiques modernes, que celle-ci dépendrait plus ou moins étroitement de la connaissance que nous avons de Dieu par la Révélation et la foi surnaturelles. D'autres, par contre, ont cru que toute connaissance démonstrative de Dieu présupposerait essentiellement quelque connaissance évidente et *immédiate* de

41. JEANSON.

42. Non moins incongrue, cependant, est l'opinion de Malebranche qui, rejetant à la fois l'évidence sensible et la démonstration de Descartes, soutient que l'existence des corps ne nous serait connue avec certitude que par la révélation.

43. F. VAN STEENBERGHEN, *Dieu caché*, coll. Essais philosophiques, Publications universitaires de Louvain, Louvain et Paris, 1966.

44. *Ibid.*, c. 8, pp. 165–168.

45. Il n'est même pas venu à l'esprit de cet auteur de soupçonner que l'intelligence de ces démonstrations présuppose, comme on le voit dès la première, une connaissance antérieure distincte et de la logique et de la philosophie de la nature. Aussi le caractère simpliste qu'il ose attribuer à ces démonstrations, les plus complexes qui soient, n'est-il que le reflet et l'expression de sa propre ignorance.

Dieu, comme l'enseignait Kant, notamment, en affirmant que toute autre preuve présupposerait la preuve dite *ontologique*. Cette idée se retrouve aussi chez Maritain, pour qui les preuves philosophiques de l'existence de Dieu impliqueraient une connaissance antérieure de Dieu atteinte dans « une intuitivité primordiale et simple », elle-même « décidément plus profonde qu'aucun processus logique scientifiquement développé »[46].

Mais, tout d'abord, outre les difficultés manifestes qui sont inhérentes à la preuve dite *ontologique*, on voit mal pourquoi, s'il était vrai que l'existence de Dieu nous est connue de soi ou immédiatement, elle aurait besoin d'être démontrée et, même, pourrait l'être ; car une vérité ne peut pas être à la fois connue immédiatement et démonstrativement. C'est là une solide objection que l'on peut adresser, avant tout autre philosophe, à Descartes, qui, tout en soutenant que l'existence de Dieu constitue pour notre intelligence une vérité première, dont la connaissance serait universellement présupposée à la connaissance de toute autre vérité, s'emploie, cependant, à en donner des démonstrations laborieuses.

Quant à l'autre opinion, suivant laquelle la connaissance démonstrative de l'existence de Dieu ne serait possible que dans la présupposition de la connaissance de Dieu par voie de Révélation surnaturelle, elle doit être également rejetée en raison des difficultés insurmontables et manifestes qu'elle soulève. Comment, tout d'abord, s'il en était ainsi, aurait-il été possible aux philosophes païens de s'employer à démontrer l'existence de Dieu indépendamment de toute connaissance de Dieu obtenue par la Révélation ?

En outre, il est facile de voir que cette opinion ruine à sa racine même toute connaissance naturelle de Dieu, alors même que l'intention des auteurs qui l'ont conçue est de soutenir, contre tout fidéisme, que notre raison peut d'elle-même parvenir à la connaissance certaine de l'existence de Dieu.

De plus, cette opinion renverse du tout au tout l'ordre existant entre la connaissance naturelle de Dieu et la connaissance que nous en avons par la foi et la Révélation surnaturelles. Bien loin, en effet, que ce soit la connaissance surnaturelle qui soit en nous présupposée, à la manière d'un certain principe, à la connaissance naturelle de Dieu, c'est celle-ci qui se trouve naturellement présupposée à la première, tout comme, de manière universelle, la grâce présuppose en nous la nature, plutôt que l'inverse. « La connaissance surnaturelle », écrit saint Thomas, « présuppose la connaissance naturelle comme la grâce présuppose la nature »[47]. De même, écrit-il encore :

> Il est impossible que les vérités philosophiques contredisent les vérités de la foi, encore qu'elles leur soient inférieures : elles constituent plutôt des similitudes des vérités de foi et *sont un préambule à la foi*, tout comme la nature est un préambule à la grâce[48].

---

46. *Approches de Dieu*, Paris, 1953, pp. 10 et 18 ; pp. 15–16. Reprenant cette idée de Maritain, le Père de Lubac émet même l'opinion que les preuves de l'existence de Dieu pourraient bien avoir pour seul but d'enlever les obstacles empêchant d'admettre l'existence de Dieu antérieurement connue comme de manière immédiate. « Tout l'appareil des preuves est-il autre chose, au fond, qu'un vaste *removens prohibens?* » (*Sur les chemins de Dieu*, Foi vivante, Aubier, Éditions Montaigne, 1966, p. 94).

47. *Q.D. de Veritate*, q. 14, a. 8, ad. 8.

48. *In Boetii de Trinitate*, Prooemium, q. 2, a. 3, c.

C'est le cas, tout spécialement, des vérités naturelles qui concernent Dieu, de même que de celles qui touchent l'âme humaine, c'est-à-dire sa spiritualité et son immortalité. Aussi l'Église, en accord avec l'enseignement même de l'Écriture et avec la tradition, tout autant qu'avec la philosophie, a-t-elle toujours tenu à reconnaître à notre intelligence naturelle l'aptitude à connaître avec certitude l'existence et les principaux attributs de Dieu, y voyant même une vérité de foi révélée. Reprenant l'enseignement traditionnel de l'Église depuis les Pères, le Concile de Vatican I écrit :

> La raison et la foi, non seulement ne peuvent jamais se contredire, mais elles se prêtent une aide réciproque, parce que la droite raison établit les bases de la foi, et éclairée par sa lumière, cultive la science des choses divines, tandis que la foi, de son côté, la libère ou la préserve de l'erreur et l'enrichit de connaissances diverses [49].

De même, S.S. Pie XII écrit, en son encyclique *Humani Generis :*

> On sait l'importance que l'Église attache au pouvoir qu'a la raison humaine de démontrer, avec certitude, l'existence d'un Dieu personnel, de prouver victorieusement à partir de signes divins les fondements de la foi chrétienne, d'exprimer justement la loi inscrite par le Créateur dans le cœur des hommes, enfin, d'atteindre à une certaine connaissance des mystères (*ad aliquam mysteriorum intelligentiam*), véritable et très fructueuse [30].

Mais il va de soi que la connaissance démonstrative des vérités divines naturelles, depuis celle de l'existence de Dieu, ne peut vraiment servir de préambule à la connaissance des vérités de la foi qu'à la condition d'être indépendante, en ses principes propres, de tout apport essentiel venant de la Révélation, de sorte qu'elle puisse être atteinte par la seule lumière naturelle de notre intelligence. Ainsi doit-il en être, et en est-il effectivement, tant de la connaissance que l'homme peut d'abord acquérir de Dieu par raison naturelle que de celle qu'il peut ensuite en acquérir par la raison philosophique.

Enfin, il ne suffit pas de reconnaître qu'il existe pour l'homme quelque connaissance commune et confuse de Dieu, distincte de celle qui s'en trouve acquise par la philosophie ; encore faut-il bien voir qu'il existe un ordre de dépendance essentielle de l'une à l'autre connaissance, en ce que la première se trouve essentiellement présupposée à la seconde à la manière d'un principe nécessaire et d'un fondement permanent [51]. C'est en ce sens qu'il faut dire que la connaissance démonstrative de Dieu se trouve atteinte à partir d'une certaine préconnaissance, mais naturelle, de Dieu. Il en est ainsi, du reste, en toute connaissance démonstrative et scientifique que ce soit. En effet, toute connaissance démonstrative se trouve toujours acquise par la raison à partir d'une certaine préconnaissance non seulement des principes de la démonstration, mais encore des choses mêmes sur lesquelles porte la démonstration. Car, comme le démontre Aristote en son traité consacré à la

43. *Concile du Vatican I*, Sess. 3, c. 4.

50. Bonne Presse, Paris, 1950, p. 13.

51. C'est là un point capital qui a échappé à la plupart des scolastiques modernes, même à ceux qui font explicitement mention de la connaissance commune de Dieu. Voir, par exemple, *Théologie naturelle et révélation dans la connaissance de Dieu*, par Claude J. GEFFRÉ, dans *L'Existence de Dieu*, Cahiers de l'actualité religieuse, Casterman, 1961, pp. 297-317. Cette grave lacune infirme la valeur de cet exposé, qui n'est pourtant pas sans mérites.

démonstration et à la science, toute démonstration présuppose essentiellement une certaine préconnaissance de la conclusion elle-même, comme, aussi, du sujet dont on démontre la propriété et de la propriété ainsi démontrée [52], non pas, cependant, en tant qu'ils sont connus par la vertu de la démonstration elle-même.

Ainsi, toutes les démonstrations de l'existence de Dieu présupposent essentiellement une certaine connaissance antérieure à la fois de Dieu comme sujet de ces démonstrations et, même, de ceci que *Dieu existe*, c'est-à-dire de la conclusion elle-même qui se trouve ainsi démontrée. Il va de soi, cependant, que si cette conclusion se trouve antérieurement connue, ce ne peut être de la même manière dont elle est connue en tant que conclusion de ces démonstrations, étant connue d'abord par un autre genre de connaissance, moins certaine et moins parfaite que la connaissance démonstrative. Il faut donc dire que toute connaissance proprement démonstrative de Dieu, depuis celle de son existence, se trouve acquise à partir d'une certaine connaissance antérieure, naturelle et non-démonstrative, de Dieu, c'est-à-dire à partir de cette connaissance commune et confuse que tout homme en a déjà par raison naturelle.

Il faut encore souligner que cette première connaissance de Dieu, d'où se trouve ensuite tirée, en quelque sorte, la connaissance démonstrative, est acquise *naturellement* en ce sens, aussi, qu'elle est acquise antérieurement à toute interrogation de la raison concernant Dieu et les choses divines. Contrairement, en effet, à ce qu'il en est de la connaissance démonstrative, qui est acquise à partir de la question : *Dieu existe-t-il?*, la connaissance commune de Dieu est atteinte sans aucune interrogation préalable, *-statim*, comme le dit saint Thomas [53]. Aussi doit-on dire que toute connaissance de Dieu acquise au terme d'une interrogation de la raison présuppose une certaine connaissance de Dieu atteinte sans interrogation. C'est là le seul sens suivant lequel on peut même dire, en quelque sorte, qu'il existe pour l'homme une connaissance naturelle *immédiate* de Dieu. C'est aussi ce en quoi on peut trouver à cette connaissance commune de Dieu une certaine affinité ou parenté avec la connaissance surnaturelle, en dépit de la distance incommensurable qui l'en sépare, l'une étant comme un don de la nature, alors que la connaissance surnaturelle est un don ou une grâce qui nous vient tout droit de Dieu Lui-même se révélant à nous.

On doit noter, de plus, à propos de la connaissance démonstrative de Dieu, qu'elle ne peut être acquise qu'à partir d'une certaine connaissance antérieure de ce qui est signifié par le nom *Dieu*. Car toute démonstration ayant pour fin de démontrer qu'une chose existe procède comme de son principe, non pas, il va de soi, de la connaissance de ce qu'est la chose (*quid rei* ou *quid est*), mais de ce que signifie le nom de la chose (*quid nominis*), puisque l'on ne peut évidemment connaître ce qu'est une chose sans en connaître antérieurement l'existence :

> Pour prouver que quelque chose existe, il est nécessaire de prendre pour principe ce que signifie le nom de cette chose et non pas ce qu'est la chose, puisque toute question concernant ce qu'est la chose (*quid est*) présuppose la question concernant l'existence de la chose (*an est*). Or, les noms de Dieu sont tirés de ses

52. S. THOMAS, *In I Post. Anal.*, lect. 1-3.

53. *III Contra Gent.*, c. 38.

effets, comme on le montrera plus loin. C'est pourquoi, en vue de démontrer par les effets que Dieu existe, il faut prendre comme moyen ce que signifie le nom *Dieu* [54].

Mais si le nom *Dieu* peut ainsi servir de principe à la connaissance démonstrative de Dieu, c'est pour autant et tel qu'il se trouve lui-même antérieurement connu par la raison commune et naturelle, ce nom se trouvant formé, en effet, à partir d'une première connaissance imparfaite des effets. Comme l'enseigne saint Thomas, le nom *Dieu*, tout en servant à nommer Dieu en lui-même, se trouve cependant formé à partir de la connaissance de ses effets, c'est-à-dire de la première connaissance que nous avons de l'ordre manifeste inhérent aux choses sensibles. C'est ainsi que le nom *Dieu*, pris en sa signification commune, sert à dénommer Dieu connu comme le premier principe de l'ordre des choses [55].

Il en va donc autrement en cela du nom *Dieu* ainsi considéré que des noms divins qui sont connus par la Révélation, — par exemple, le nom *Père* comme servant à désigner la première personne de la Sainte Trinité. En effet, bien que le nom *père* lui-même soit tiré des créatures, comme il en est universellement de tous les noms divins, c'est seulement par la Révélation, cependant, que nous connaissons que ce nom se dit de Dieu, qu'il s'en dit proprement et même plus parfaitement que de la créature et de l'homme [56].

Qu'il en soit bien comme nous venons de le dire de la signification commune du nom *Dieu*, c'est-à-dire qu'elle sert de principe, de manière commune, à toute démonstration de l'existence de Dieu, on le voit clairement par les mots qui suivent, chez saint Thomas, chacune des cinq démonstrations différentes destinées à cette même fin. On voit, en effet, que chaque démonstration est suivie des mots : « c'est ce que tous les hommes entendent par Dieu » ou, ce qui revient au même, « c'est ce que les hommes appellent Dieu » [57]. Ainsi, par exemple, après avoir démontré qu'il existe un premier moteur immobile, en prenant pour principe propre de démonstration qu'il existe manifestement du mouvement dans les choses naturelles, saint Thomas ajoute : « Et c'est ce que tous les hommes entendent par Dieu ».

Il va de soi que cet énoncé concernant la signification commune du nom *Dieu*, tout en venant au terme de la démonstration, c'est-à-dire, pour reprendre le même exemple, de la démonstration de l'existence d'un premier moteur immobile, n'en est pas la conclusion. Mais il se trouve posé comme un principe, à la suite de cette démonstration, en vue de pouvoir tirer de la conclusion antérieurement démontrée et énoncée, c'est-à-dire *il existe un premier moteur immobile*, cette autre conclusion, qui

54. Ia, q. 2, a. 2, ad 2.

55. « Omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus » (*Ia*, q. 13, a. 8, c.). C'est ce que l'on voit, notamment, en considérant le nom grec *theos*, d'où vient, en latin, *Deus*. Comme l'écrit saint Jean Damascène, « Deus dicitur a *theyn*, quod est curare et fovere universa ; vel ab *ethyn*, idest ardere ; Deus enim noster ignis consumens est ; vel a *theaste*, quod est considerare omnia » (*De Fide Orth.*, c. 9, cité par saint Thomas, *Ia*, qu. 13, a. 8, ad 1). « Deus hoc modo intelligitur ab omnibus, ut de numero causarum existens, et ut quoddam principium rerum » (*In I Metap.*, lect. 3, n. 64).

56. « Je fléchis les genoux en présence du Père de qui toute paternité au ciel et sur la terre tire son nom » (s. Paul, *Épître aux Éphésiens*, III, 14-15). Voir saint Thomas, *Super epistolam S. Pauli ad Ephesios Expositio*, c. 3, lect. 3.

57. *Ia*, q. 2, a. 3, c.

est la fin de la première, c'est-à-dire *Dieu existe*, celle-ci étant inférée de la première par un second syllogisme. On remarque, cependant, que cette conclusion, non plus que ce second syllogisme, ne se trouve pas explicitement énoncée par saint Thomas, ne l'étant que tacitement, comme cela suffit.

Autrement dit, cet énoncé concernant la signification commune du nom *Dieu*, tout en venant après la démonstration de l'existence du premier moteur immobile, n'en est pas tiré, non plus, du reste, que cette conclusion elle-même, — *il existe un premier moteur immobile* —, ne s'en trouve inférée. Car cet énoncé ne fait nullement partie de cette démonstration, ni à titre de principe, ni à titre de conclusion. Mais, ayant démontré l'existence d'un premier moteur immobile, on fait retour, au terme de cette démonstration, à la connaissance commune antérieure de Dieu, s'en servant comme d'un principe pour démontrer l'existence de Dieu. En effet, ce n'est que par le moyen de cette connaissance, par quoi se trouve antérieurement connue sans démonstration la signification commune du nom *Dieu*, que l'on peut, à partir de la conclusion propre de cette démonstration portant sur l'existence du premier moteur immobile, conclure, enfin, que Dieu existe. De même en est-il pour les autres démonstrations.

Il faut souligner, de plus, que si l'on peut ainsi, pour reprendre le même exemple, conclure de l'existence d'un premier moteur immobile à l'existence de Dieu, la signification commune du nom *Dieu* étant présupposée, ce n'est pas, évidemment, que celle-ci nous le ferait déjà connaître en tant que premier moteur immobile, ce qui rendrait superflue la démonstration. Mais c'est pour autant que la raison découvre que ce nom tel qu'il est antérieurement connu en sa signification commune est le nom qui convient pour désigner le premier moteur immobile dont l'existence a été démontrée. De même en est-il pour les autres démonstrations. On voit ainsi comment les démonstrations de l'existence de Dieu, tout en procédant d'une connaissance antérieure de Dieu, nous permettent de parvenir à une connaissance plus parfaite et plus distincte de ce qui est signifié par le nom *Dieu* et, donc, de Dieu lui-même. Pour mieux le comprendre, on peut s'appuyer sur la similitude suivante tirée de la perception sensible visuelle. Lorsque nous voyons quelqu'un venir de loin sur la route, nous connaissons d'abord confusément que c'est un homme qui vient ; après quoi, en le voyant de plus près, nous pouvons connaître que c'est tel homme qui s'approche. De même, la connaissance démonstrative nous permet d'atteindre à une connaissance plus distincte de Dieu que ne le fait la connaissance commune antérieure qui lui sert de principe, la première étant tirée d'une connaissance plus parfaite et plus distincte des effets. Il en est ainsi, tout d'abord, de la connaissance de l'existence même de Dieu, qui se trouve connue plus parfaitement et avec plus de certitude par voie de démonstration qu'elle ne l'est antérieurement par la simple raison naturelle.

Cependant, comme toute connaissance naturelle que nous pouvons avoir de Dieu ne peut jamais nous être acquise autrement qu'à partir des effets, qui restent toujours très éloignés de ce que Dieu est en lui-même, elle ne peut jamais nous le faire connaître en ce qu'il est quant à sa nature même, mais seulement d'une connaissance lointaine. Aussi doit-on dire de toute notre connaissance naturelle de Dieu, même la plus parfaite, qu'elle n'est jamais plus, à la considérer en rapport avec ce que Dieu est en lui-même, qu'une lointaine investigation de Dieu. Ne serait-ce pas, justement, pour

cette raison que saint Thomas utilise le mot *via* à propos des démonstrations de l'existence de Dieu, celles-ci, en effet, ne faisant jamais plus que nous mettre sur la voie qui conduit à la connaissance de Dieu, sans nous mener jusqu'au bout de la route, c'est-à-dire sans nous montrer et nous faire voir jamais ce que Dieu est en lui-même? N'en est-il pas ainsi, du reste, même de la connaissance incomparablement plus parfaite que nous avons de Dieu en cette vie par la foi surnaturelle, selon ce que dit l'apôtre Paul, en opposant la connaissance que nous avons de Dieu ici-bas à celle que nous en aurons dans la vision béatifique: « Aujourd'hui, certes, nous voyons comme dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui, je connais d'une manière imparfaite, mais alors je connaîtrai comme je suis connu »[58].

VI

Soulignons, pour revenir un moment à ce point, que l'on découvre deux difficultés principales et opposées entre lesquelles oscille, pour ainsi dire, toute la philosophie moderne concernant la connaissance antérieure de Dieu qui sert de principe à la connaissance démonstrative.

L'une consiste, sinon à en nier purement et simplement l'existence, du moins à méconnaître le rôle essentiel qui revient à cette connaissance commune au principe et au fondement de toute autre connaissance naturelle de Dieu plus parfaite et plus distincte. Car, s'il en est peu à en nier absolument l'existence, il s'en trouve beaucoup, cependant, soit pour en rejeter explicitement l'importance, soit pour la minimiser ou l'ignorer, à la considérer en rapport avec la connaissance philosophique.

Certains vont même jusqu'à faire du rejet de cette connaissance la première condition essentielle et le principe même de toute connaissance véritable de Dieu. C'est ce que l'on peut voir au mieux chez Spinoza, dont toute la doctrine concernant Dieu, telle qu'elle est exposée, quant à ses principes fondamentaux, dans la première partie de son *Éthique*, repose sur la critique et le rejet de toute croyance commune[59], Spinoza y substituant une conception particulière de son cru et sans aucun enracinement en quelque conception antérieure que ce soit. Il est remarquable, du reste, que se proposant de traiter de Dieu, Spinoza parte, comme d'un premier principe, d'une proposition qui commence par les mots: « *j'entends* par Dieu... », — « per Deum *intelligo*... »[60], comme s'il pouvait appartenir à quelque philosophe particulier de décider et de décréter, en quelque sorte, ce qu'il faut entendre par *Dieu*. N'est-ce pas de la même manière que Fichte, par la suite, prétendait aussi pouvoir procéder pour traiter de Dieu, lorsque, au début d'un de ses cours à Berlin, il annonçait, non sans une présomption proprement ridicule: « Aujourd'hui nous allons construire Dieu ».

58. *Première Épître aux Corinthiens*, XIII, 12.

59. C'est à quoi se trouve surtout consacré le long et important appendice avec lequel s'achève la première partie de l'*Éthique* et qui pourrait tout aussi bien lui servir d'introduction.

60. « J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie » (*Éthique*, Première partie, traduction Appuhn, Librairie Garnier, Paris, T. 1, p. 19). Il faut bien remarquer que chaque terme qui entre en cette définition se trouve lui-même défini de la même manière: « J'entends par substance... » (3e définition); « j'entends par attribut... » (4e définition); « j'entends par éternité... » (8e définition).

L'autre erreur, apparemment moins funeste, mais qui n'en est pas moins pernicieuse, consiste, inversement, à reconnaître à la connaissance antérieure elle-même plus de perfection qu'à la connaissance démonstrative, ou, ce qui revient au même, à croire que celle-ci ne serait, en quelque sorte, qu'un moyen ou un instrument en vue de la première considérée comme étant, pour ainsi dire, la fin et comme l'achèvement naturel de la connaissance de Dieu, comme si la connaissance commune et confuse pouvait, en vérité, l'emporter en perfection sur la connaissance distincte[61]. En renversant ainsi du tout au tout l'ordre naturel existant entre la connaissance confuse et la connaissance distincte, cette conception porte gravement atteinte à la connaissance de Dieu, et même, indirectement, à la perfection de Dieu, en laissant entendre que la connaissance naturelle la plus parfaite que l'on puisse avoir de Dieu serait atteinte d'un coup à travers la connaissance de soi la plus confuse et la plus indéterminée, c'est-à-dire à travers la toute première connaissance que nous en avons.

En outre, il se trouve même des auteurs, et non des moindres en importance, pour adopter tour à tour l'une et l'autre conceptions opposées, comme on le voit déjà chez Descartes. En effet, tout en rejetant en principe et universellement toute connaissance commune antérieure comme ne pouvant jamais servir de principe à la recherche de la vérité par le philosophe, il n'en arrive pas moins à Descartes d'y recourir, comme il le fait, notamment, en traitant de l'existence de Dieu. Or, on remarque, de plus, que lorsque Descartes fait ainsi retour, à l'encontre de ses principes, à la connaissance antérieure, c'est en lui reconnaissant indûment une détermination et une perfection qui lui sont essentiellement étrangères, c'est-à-dire en attribuant à cette connaissance, qui sert de principe, en notre intelligence, à la recherche de la vérité, toute la perfection qui ne peut se trouver en notre connaissance qu'une fois celle-ci parvenue à son terme. C'est ainsi que, selon Descartes, la notion antérieure de Dieu qui sert de principe à la démonstration de son existence nous le ferait connaître d'emblée et distinctement comme étant « une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante et par laquelle nous-même et toutes les autres choses qui sont... ont été créées et produites »[62]. Se trouverait donc comprise dans la toute première connaissance commune de Dieu la connaissance distincte des attributs divins, autant dire tout ce que l'on peut connaître de Dieu au terme de la théologie naturelle[63]. Mais, en vérité, comme nous l'avons dit à la suite de saint Thomas, ce qui sert de principe à la démonstration de l'existence de Dieu, c'est seulement la signification du nom *Dieu* entendu de la manière la plus commune et la plus confuse qui soit, tel qu'il peut nous être connu par la raison naturelle antérieurement à toute connaissance démonstrative et distincte.

Enfin, toutes ces difficultés et confusions procèdent ultimement, dans la philosophie moderne, d'une première erreur, plus radicale, touchant les rapports qui existent naturellement, en notre connaissance, entre la connaissance commune antérieure et la

61. C'est ce qui ressort de l'opinion de Maritain et de certains autres auteurs scolastiques de notre temps, comme on peut le voir déjà par ce que nous en avons dit précédemment. On en trouve encore un exemple chez Régis JOLIVET: *Le Dieu des philosophes et des savants*, Coll. Je sais — Je crois, Librairie Fayard, Paris, 1956.

62. *Méditations métaphysiques*, III, Bibliothèque de la Pléiade, p. 294.

63. Cette même conception se retrouve chez plusieurs scolastiques modernes, dont Régis Jolivet, qui se réfère explicitement en cela à Descartes: *Op. cit.*, p. 7.

connaissance plus parfaite de la vérité. On peut voir clairement, en effet, que la philosophie moderne, en ce qui la caractérise en propre, depuis ses origines chez Bacon et Descartes, procède d'une méconnaissance radicale de l'ordre essentiel et nécessaire existant, en toute notre connaissance, depuis la connaissance antérieure à la philosophie jusqu'à la philosophie elle-même, entre la connaissance commune et la connaissance distincte de la vérité, la première servant toujours et naturellement de principe et de fondement permanents à la seconde. La méconnaissance de ce principe, comme, aussi, de tout autre principe commun régissant naturellement notre connaissance intellectuelle [64], devait nécessairement entraîner des conséquences universelles, dont certaines touchent, justement, notre connaissance naturelle de Dieu. Aussi ne doit-on pas s'étonner de découvrir tant de confusion et d'incertitude en tout ce que la philosophie moderne, de ses origines jusqu'à nos jours, nous propose au sujet du problème de l'existence de Dieu. Sans doute ne faut-il pas y voir la seule explication de l'athéisme de notre temps. Il n'empêche que l'on peut y trouver l'une des premières causes de ce que Paul VI, renchérissant sur les affirmations du Concile de Vatican II, appelle, en son encyclique *Ecclesiam Suam*, « le fait le plus grave de notre temps ».

VII

On peut voir aisément, de plus, par tout ce que nous en avons dit à la lumière de la doctrine du Docteur Angélique, que la connaissance naturelle et commune de Dieu constitue, antérieurement à la connaissance démonstrative qui en est ensuite tirée, le premier préambule naturel de la connaissance surnaturelle elle-même. Elle est même, en quelque sorte, pour tout homme et pour le genre humain tout entier, un certain fondement permanent de cette connaissance incomparablement plus parfaite et plus élevée que l'homme possède de Dieu par la Révélation, celle-ci étant, de plus, la fin même de toute connaissance naturelle de Dieu.

Ce n'est pas, cependant, que la certitude des vérités divines surnaturelles elles-mêmes serait proprement fondée en cette connaissance elle-même, la moins parfaite qui soit, non plus, du reste, qu'en la connaissance démonstrative, puisqu'elle est, en vérité, fondée proprement sur la seule parole infaillible de Dieu, qui ne peut ni se tromper, ni nous tromper, en quoi que ce soit. Car les vérités divines surnaturelles échappant entièrement à notre appréhension naturelle, elles ne peuvent nous être connues ici-bas que par le témoignage de Dieu Lui-même. Il en est ainsi non seulement des mystères qui concernent Dieu en sa nature même, mais encore et tout autant de ceux qui concernent Dieu en sa manifestation extérieure surnaturelle, notamment par le moyen de l'Incarnation et de la Rédemption. Tout comme, en effet, ce n'est que par la foi surnaturelle, qui est un pur don de Dieu, que nous connaissons avec certitude qu'il y a en Dieu trois personnes distinctes, ce n'est aussi que par la foi surnaturelle que nous connaissons que le Fils de Dieu, seconde personne de la Sainte Trinité, s'est fait homme et a habité parmi nous. À Simon-Pierre qui avait proclamé à genoux, parlant à Jésus : « Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant », Jésus déclare : « Tu es

64. Ainsi en est-il du principe plus radical suivant lequel toute notre connaissance des choses se trouve tirée des choses elles-mêmes, telles qu'elles préexistent, en tout ce qu'elles sont, à la fois à nos sens et à notre intelligence.

heureux, Simon fils de Jonas, car cette révélation t'est venue, non de la chair et du sang, mais de mon Père qui est dans les cieux »[65]. Si, donc, il est vrai de dire que les Apôtres et les premiers disciples ont *vu* le Fils de Dieu[66], ce n'est pas, cependant, qu'ils auraient connu de leurs yeux que Jésus est Fils de Dieu, puisque ce n'est que par la révélation intérieure que Dieu Lui-même leur en a faite qu'ils ont pu connaître que cet homme nommé Jésus, qu'ils voyaient de leurs yeux, est Fils de Dieu. Ainsi, bien qu'il y ait entre eux et nous cette différence qu'ils ont vu, quant à eux, le Fils de Dieu, alors que nous ne l'avons pas vu, il en est d'eux, cependant, comme de nous en ce que c'est par la seule révélation divine que nous connaissons tous, eux et nous, que Jésus est Fils de Dieu[67]. Une et la même est donc notre foi et quant à ce que nous croyons et quant à ce que pourquoi nous croyons, c'est-à-dire le témoignage même qui nous vient de Dieu.

Mais il en est tout autrement, il va de soi, de la connaissance que nous avons des mystères divins grâce au témoignage divin lui-même et de cette toute première connaissance de Dieu acquise par le témoignage humain, qui, comme nous l'avons vu, sert en quelque sorte de premier principe à toute autre connaissance naturelle plus parfaite de Dieu. Et, tout d'abord, quant à ce qui se trouve ainsi connu par l'une et l'autre connaissance, ce que nous connaissons de Dieu par le seul témoignage humain restant infiniment au-dessous des mystères divins qui nous sont connus par la Révélation divine. Elles diffèrent encore du tout au tout quant à leur certitude, en ce que la connaissance acquise par le témoignage humain est la plus faible et la moins certaine qui soit, alors que celle qui s'appuie sur la parole divine est la plus ferme et la plus certaine, étant même plus certaine que toute connaissance naturelle que ce soit, fût-ce la plus évidente et la plus manifeste, y compris celle que nous avons par nos sens des choses sensibles. En effet, ce que nous connaissons de Dieu par la Foi surnaturelle, étant appuyé sur la parole divine qui procède directement de l'intelligence infinie de Dieu, qui est la Vérité même, est plus certain, en même temps que plus parfait, si obscure et cachée que soit pour nous cette connaissance, que tout ce que nous saisissons, par nos yeux et notre toucher, des choses familières qui nous entourent. Elle est même, à parler absolument, plus certaine que la connaissance des premiers principes, dont saint Thomas affirme, après Aristote, qu'elle est, de toutes nos connaissances naturelles, la plus certaine qui soit[68]. Car les vérités qui procèdent directement de l'intelligence infinie de Dieu sont incomparablement plus certaines, en même temps que plus parfaites, que toutes celles qui nous sont connues à la seule lumière imparfaite de notre pauvre intelligence, y compris les premiers principes.

---

65. *Évangile selon saint Matthieu*, XVI, 16–17.

66. « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie... » (Saint JEAN, *Première épître*, 1–2).

67. Si, donc, les apôtres et les premiers disciples ont vu le Fils de Dieu incarné, ils ne l'ont pas vu, cependant, de cette vision qu'en ont les bienheureux dans la vision béatifique, bien que Dieu, en certaines occasions, comme la Transfiguration, ait daigné leur en faire entrevoir quelque chose, du moins à certains d'entre eux.

68. « Nulla autem cognitio est certior cognitione hujusmodi principiorum » (*In II Post. Anal.*, lect. 20, n. 5.). Il n'empêche que la connaissance certaine des premiers principes dépend essentiellement pour nous de la connaissance sensible, laquelle est naturellement antérieure et présupposée en nous à toute connaissance intellectuelle que ce soit, étant aussi, quant à nous, plus manifeste que celle-ci.

Si, donc, l'on peut dire, en toute vérité, que la connaissance naturelle de Dieu constitue un certain fondement en rapport avec les vérités divines surnaturelles, encore faut-il bien l'entendre. Tout d'abord, ce ne peut être en ce sens, évidemment, que les vérités surnaturelles considérées en elles-mêmes dépendraient, de quelque manière que ce soit, de la connaissance naturelle que nous avons de Dieu par notre intelligence. C'est donc seulement quant à nous qu'il en est ainsi, en quelque sorte, pour autant que la connaissance naturelle que nous avons de Dieu est présupposée, en nous et en notre intelligence, à *notre* connaissance des vérités révélées.

En outre, ce n'est pas non plus en ce sens que notre connaissance surnaturelle se trouverait tirée, de quelque façon que ce soit, de notre connaissance naturelle de Dieu, à la manière dont, à considérer l'ensemble de notre connaissance, la connaissance intellectuelle se trouve tirée et engendrée en nous de la connaissance sensible antérieure, et dont, de plus, la connaissance démonstrative de Dieu se trouve tirée de la connaissance commune antérieure. Car notre connaissance surnaturelle de Dieu, qui est infiniment élevée au-dessus de toute connaissance naturelle créée, ne peut nullement se trouver tirée, à proprement parler, d'aucune connaissance humaine que ce soit, étant tout entière déposée en nous par la Révélation et la grâce divines, et donc tirée de la connaissance que Dieu seul a de lui-même par nature.

Si, pourtant, on doit dire que notre connaissance naturelle de Dieu est en nous présupposée, à la manière d'un certain fondement, à notre connaissance surnaturelle, c'est en ce sens que la Révélation, tout en descendant et en procédant uniquement de Dieu, implique, du côté de l'homme lui-même, à qui elle est destinée, certaines conditions antérieures de nature et, notamment, une certaine connaissance naturelle de Dieu qui soit commune à tout le genre humain. Comment, en effet, sans une certaine préconnaissance naturelle de Dieu, la Révélation et la parole divines pourraient-elles être entendues et reçues de l'homme, de façon à trouver écho en lui[69] ? En outre, ce n'est pas seulement aux sages et aux philosophes que se trouve adressée la Révélation divine, mais au genre humain tout entier, et même, premièrement, aux humbles et aux petits, selon ce que dit le Christ Lui-même :

> Je te bénis, Père, Seigneur du Ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits[70].

Comme le dit aussi l'Apôtre Paul :

> Il est écrit : *Je détruirai la sagesse, j'anéantirai l'intelligence des intelligents. Où est-il le sage? Où est-il l'homme cultivé? Où est-il le raisonneur d'ici-bas?* Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde[71] ?

---

69. En l'absence de toute préconnaissance naturelle de Dieu, la parole divine serait apparue à l'homme stupéfait comme procédant on ne sait de qui et d'où, c'est-à-dire comme venant de quelque être absolument inconnu, *-an unidentified object.*

70. *Évangile selon saint Luc*, X, 21.

71. *Première Épître aux Corinthiens*, I, 19–20. « Aucun philosophe, avant la venue du Christ, n'a pu, par ses propres moyens, en connaître autant de Dieu et des choses nécessaires à la vie éternelle que peut maintenant en connaître une petite vieille (*vetula*) par la foi, après la venue du Christ » (s. Thomas, *In Symbolum Apostolorum Expositio*). « L'amour de la vérité est une sorte d'enfance perpétuelle, fraîche et délicieuse. Les mystères les plus hauts, le Seigneur les révèle aux enfants et les tient cachés (...) aux soi-disant sages du siècle » (Jean XXIII, *Journal de l'âme*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1967, p. 387).

N'est-ce pas d'abord à l'humble vierge de Nazareth et aux humbles bergers de Bethléem que les anges ont été envoyés du Ciel pour annoncer à l'humanité la bonne nouvelle de la venue et de la naissance sur cette terre du Fils de Dieu?

Il convenait donc que Dieu se fasse tout d'abord connaître à tous les hommes à travers une première connaissance naturelle, confuse et éloignée, en vue de les préparer comme de loin à cette manifestation infiniment plus parfaite qu'il leur a ensuite proposée de Lui-même et de ses mystères par sa parole et son Incarnation. Dieu, qui est le Maître, agit en cela comme un maître excellent, à qui il convient de procéder comme pas à pas pour manifester à ses disciples quelque vérité, en se conformant à leurs conditions propres et en les conduisant peu à peu, comme par la main, d'une première connaissance imparfaite et éloignée à une connaissance de plus en plus distincte et parfaite des choses qu'il se propose de leur faire connaître.

Cette première connaissance commune et confuse des choses divines, qui est à la portée de tous les hommes, est donc providentiellement destinée à préparer de loin le genre humain à accueillir en son intelligence et en son cœur la Révélation que Dieu nous fait, par son Fils, des plus hauts mystères, tout comme la première petite lueur vacillante de l'aube précède et annonce la pleine lumière du jour. Car cette connaissance, bien qu'elle ne procède pas directement de Dieu et de la parole divine, n'en a pas moins Dieu Lui-même pour principe et origine, Dieu étant à la fois l'auteur de la nature et l'auteur de la grâce. C'est de Dieu, en effet, qui est la première cause universelle de toutes choses, de tout bien et de toute lumière, que procèdent à la fois la lumière naturelle de notre intelligence et les choses naturelles elles-mêmes, grâce auxquelles l'homme peut parvenir à le connaître naturellement.

Si imparfaite, donc, que soit cette connaissance de Dieu, elle n'en est pas moins, en quelque sorte, comme la première semence naturelle de toute autre connaissance de Dieu à laquelle Dieu lui-même, en son infinie miséricorde, a daigné nous appeler.

On peut donc appliquer à cette infime connaissance de Dieu, la plus petite et la plus humble, la comparaison utilisée par le Divin Maître en *Mt* 13,31 :

> Le Royaume des Cieux est semblable à un grain de sénevé qu'un homme a pris et semé dans son champ. C'est bien la plus petite de toutes les graines, mais quand il a poussé, c'est la plus grande des plantes potagères, qui devient même un arbre, au point que les oiseaux du ciel viennent s'abriter dans ses branches.

Sans doute le Royaume des Cieux se trouve-t-il déjà et éternellement réalisé en Dieu Lui-même quant à la connaissance parfaite qu'il en possède. Cependant, ce n'est que peu à peu qu'il se réalise en nous et parmi nous sur cette terre, avant d'atteindre à son parfait accomplissement à la fin des temps et dans l'au-delà. C'est pourquoi le Christ lui-même nous a enseigné à dire dans le *Pater : Que ton règne arrive.*

De même, la connaissance parfaite et achevée de Dieu se trouve à jamais et éternellement réalisée en Dieu même, d'où procède en nous et en toute créature intelligente toute connaissance de Dieu, qui n'est jamais qu'une participation à la connaissance infinie que Dieu a de lui-même. Cependant, ce n'est aussi que peu à peu, depuis cette toute première connaissance naturelle et commune, que se réalise en nous, d'abord par la nature, ensuite par la grâce, notre connaissance de Dieu, jusqu'à cette connaissance de vision à laquelle nous sommes appelés dans la Cité céleste: *En ma chair je verrai mon Dieu* (*Job* 19,26).