

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

102 N° 3 1980

Prouver Dieu? Actualité de la pensée du P.
Joseph Maréchal

Jean JAVAUX (s.j.)

p. 364 - 385

<https://www.nrt.be/fr/articles/prouver-dieu-actualite-de-la-pensee-du-p-joseph-marechal-1006>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Prouver Dieu ?

ACTUALITÉ DE LA PENSÉE DU P. JOSEPH MARÉCHAL ¹

En réponse à une invitation séduisante, il nous a paru que, jadis élève du P. Joseph Maréchal à Louvain puis resté en contact avec lui par des entretiens et une correspondance poursuivie jusqu'à l'approche de son décès, nous pourrions offrir une attestation valable sur l'œuvre d'un philosophe belge dont le rayonnement — spécialement, en ces derniers temps, dans le monde anglo-saxon — est assez étonnant (et à ce témoignage une constatation donnera la valeur d'un hommage pieux : il y a aujourd'hui trente-cinq ans que le P. Maréchal est décédé, le 11 décembre 1944, âgé de 66 ans). En vertu de cette raison déterminante, l'aspect de notre ouvrage qui nous retiendra ici se délimite d'une façon plus encourageante. Nous en extrairons une considération qui mettra en lumière l'originalité, la solidité, en même temps que la fidélité thomiste, de la pensée du P. Maréchal, et qui fournira en même temps une voie d'affirmation raisonnée de l'existence de Dieu spécialement adaptée, peut-être, aux exigences de la pensée contemporaine. L'intitulé de notre exposé, avec son point d'interrogation, s'expliquera mieux au terme de notre recherche.

Un bon nombre de penseurs catholiques — Jacques Maritain en tête, malgré les qualités indéniables de son esprit — ont soupçonné le P. Maréchal de prôner le remplacement du thomisme par le kantisme dans l'enseignement de nos séminaires : suspicion anodine peut-être, à l'heure actuelle, aux yeux de certains. Le Père a

1. Les pages qu'on va lire reproduisent le texte d'une conférence faite à la Faculté de philosophie et lettres, Section philosophie, de l'Université de Liège, le 11 décembre 1979. Nous avons été invité à y exposer la teneur de notre premier ouvrage sur l'existence de Dieu et à parler en « témoin », comme on voulait bien nous le dire, de la pensée du P. Maréchal. Nous avons d'abord objecté qu'un professeur de la Faculté était à même de présenter en toute compétence un pareil exposé : M. François Duyckaerts, qui a donné au *Tableau de la Philosophie contemporaine* de Weber et Huisman (Paris, Fischbacher, 1957) une notice brève mais excellente sur le P. Maréchal.

Le livre en question est *Prouver Dieu ?*, Paris-Tournai, Desclée & Cie, 1968, 342 p. (cf. *NRT*, 1968, 760) ; traduction espagnole : *Dios demostrable ?*, coll. *Biblioteca Herder*, 121, Barcelone, Herder, 1971, 445 p. — Le sujet de cet ouvrage a été repris, avec une analyse des affirmations de Jacques Monod, dans une suite d'articles de *Présence*, revue des étudiants de Luxembourg ; ces exposés ont été rassemblés dans *Une affirmation raisonnée de l'existence de Dieu*, coll. *Le point théologique*, 7, Paris, Beauchesne, 1974, 128 p. (cf. *NRT*, 1974, 892).

protesté à plusieurs reprises, entre autres dans une mise au point adressée au P. Guggenberger², contre ce qu'il appelait un « étrange préjugé ». Il déclarait équivalement ailleurs³ qu'il conservait une estime entière pour la voie traditionnelle de la critique, basée sur les évidences premières, particulièrement sur celle du premier principe, et fortifiée par la rétorsion d'Aristote⁴. Et il admettait que la métaphysique se justifie en s'achevant, c'est-à-dire en fournissant une explication universelle et cohérente de tous les aspects de l'être.

Le motif principal de l'étude du kantisme était pour lui l'influence prépondérante des trois *Critiques* sur la philosophie contemporaine. Il faut ajouter que la partie positive du système lui paraissait présenter des analyses conformes à celles du thomisme et qu'il serait intéressant de glaner pour une présentation plus moderne, et parfois plus affinée, de ces positions communes⁵, tandis que la mise au point des éléments négatifs, tout en écartant l'agnosticisme, amenait à proposer en une lumière plus vive certaines considérations thomistes, sur l'homme et sur Dieu, particulièrement adaptées aux besoins de notre époque. Si, dans ses *Cahiers du Point de départ de la métaphysique*, il ne parle pas explicitement d'une voie de démonstration de Dieu, il a laissé cependant une note sur les « passages du Cahier V d'où peut ressortir une preuve de l'existence de Dieu »⁶. Par ailleurs une note importante de ce même Cahier, qui répond à Jacques Maritain sans le nommer,

2. A propos du « *Point de départ de la métaphysique* », dans *Revue néoscholastique de Philosophie* 41 (1938) 253-261 ; article repris dans *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V, 2^e éd., p. 598-608.

3. Cf. *Mélanges Joseph Maréchal*, coll. *Museum Lessianum*, Section philosophique, Paris, Desclée De Brouwer, 1950, I, p. 364, Lettre de 1942 ; J. MARÉCHAL, *Le point de départ...*, Cahier V, L. I, ch. I : « Les deux voies de la Critique » 1^{re} éd., p. 11-32 ; 2^e éd., p. 47-71.

Nous citerons fréquemment l'œuvre principale du P. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, parue dans le *Museum Lessianum*, Section philosophique, en cinq volumes ou « Cahiers » : I, 1922, 2^e1927, 3^e1943 ; II, 1923, 2^e1942, 3^e1944 ; III, 1923, 2^e1942, 3^e1944 ; IV (posthume), 1947 ; V, 1926, 2^e1949. Nos références mentionneront simplement : Cahier III (d'après la 1^{re} éd.) ; Cahier IV ; Cahier V (d'après l'une puis l'autre éd.). — Un sixième Cahier, projeté, n'a pu être composé.

4. « La négation de cette proposition inclut son affirmation » : *Metaph.*, L. III, c. IV, 1005, 34.

5. Dans la première rédaction du *Point de départ* (1917), on lit : « les Anciens acceptent l'affirmation absolue comme une nécessité de fait, qui s'impose à nous conjointement avec l'objet même de la pensée... Mais on peut désirer plus encore... En s'inclinant devant la nécessité d'affirmer... on voudrait n'accepter la nécessité de l'affirmation absolue que pour en avoir perçu d'abord le pourquoi et le comment. A ce besoin de justification rationnelle plus pénétrante répond la philosophie critique des Modernes » : publié dans *Mélanges J.M.*, I, p. 291 s. Cf. Cahier V, « Conclusion générale, V. Sujet du Cahier suivant », 1^{re} éd., p. 461 ; 2^e éd., p. 597.

6. *Mélanges J.M.*, I, p. 370, texte de mars 1944, parmi les « papiers à con-

précise les avantages que comporte, avec quelques inconvénients, le point de vue de l'« objet-phénomène » — l'objet apparu dans notre connaissance — comme point de départ critique pour la métaphysique : « ce point de vue initial, en fixant d'abord l'attention sur la genèse logique de l'objet, fait prendre conscience des lignes essentielles et des limites infranchissables de la construction métaphysique, avant même d'entreprendre celle-ci »⁷.

Quelques points du système kantien

Puisque la voie vers Dieu que nous allons envisager se présente chez le P. Maréchal comme une mise au point du kantisme, il convient, me semble-t-il, d'évoquer certains points essentiels de ce système, dans la mesure où ils intéressent notre dessein.

Nous rappellerons d'abord que la tentative faite par Kant en 1763 d'exposer en une forme renouvelée la preuve leibnizienne de Dieu par les possibles adopte pour la première fois un mode de raisonnement qui sera souvent employé dans la *Critique de la raison pure*. Il revient à constater qu'il est impossible de nier ou de mettre en doute que la pensée humaine se fasse sur le mode objectivant, qu'elle soit toujours essentiellement prise de position interne à l'égard d'un objet pensé. Si je veux nier ou mettre en doute cette proposition, je manifeste du même coup que ma pensée contient un objet de pensée qui s'offre, à l'intérieur d'elle-même, à l'affirmation, au doute ou à la négation — qu'elle est donc pensée objectivante, qui, logiquement, inclura référence au réel⁸. A cette « nécessité transcendantale », ainsi que Kant l'a nommée, nous pourrions accrocher l'essentiel de la voie vers Dieu que nous proposerons. Cette nécessité, le P. Maréchal la décrit comme suit : « Le *Denkliche*, la pensée objectivante, représente à la fois le fait et le droit : il échappe à la contingence du fait empirique, et participe donc à la nécessité a priori ; mais il n'atteint pas la nécessité purement analytique. L'absence de toute pensée n'est pas une contradiction logique ; et pourtant la négation de toute pensée, ou plus exactement de toute pensée objective, est impossible... Contradiction entre le « vécu » et l'« exprimé », qui peut être ramenée à la forme d'une contradiction logique par un

7. Cahier V, 1^{re} éd., p. 393 s. ; 2^e éd., p. 517, note.

8. « La 'pensée objective' ('in actu primo', c'est-à-dire la possibilité prochaine d'un objet dans la pensée) est nécessaire. Or, elle serait radicalement impossible, non seulement s'il n'y avait pas de norme logique à la pensée, mais tout autant s'il n'y avait pas de 'contenu' (de *Reale*, dit Kant) pour la pensée. Pour qu'une pensée objective soit possible, il faut donc quelque chose qui s'oppose, comme Réel, au pur Logique. Sur cette exigence fondamentale, Kant, à notre

acte de réflexion explicitant le vécu⁹. » Le P. Maréchal soulignait qu'Aristote et tous les anciens avaient employé un raisonnement du même genre contre les sophistes ; et le *cogito* de Descartes avait, somme toute, la même structure. Cette façon d'ancrer notre démonstration à une certitude plus garantie ne nie évidemment en aucune façon nos autres certitudes.

La *Critique de la raison pure* avait pour objet la valeur des *jugements synthétiques a priori* : jugements dans lesquels l'attribut confère au sujet des qualités que la pure analyse ne découvre pas en lui et où l'attribution se fait non sur la base de l'expérience, mais par une synthèse spontanée de la pensée. Kant montre que de tels jugements existent dans les mathématiques, les sciences, la métaphysique. Nous ne nous y attarderons pas ; nous aurons plus tard l'occasion de parler du principe de causalité.

Kant va analyser comment se constituent ces jugements *a priori*, en démontant l'activité du sujet en sa pensée objective, selon une méthode que le P. Maréchal a nommée « analyse transcendante », par analogie avec le terme « analytique transcendante ». Cette méthode comporte deux moments. La réflexion transcendante étale en quelque sorte sous notre regard les différents rouages de la connaissance, comme nous ferions de ceux d'une montre, et constate l'influence de ces rouages l'un sur l'autre. Ensuite la déduction s'efforce de dégager les conditions de possibilité de cette activité.

Pour Kant, pas plus que pour saint Thomas, l'esprit de l'homme ne crée son objet. Il doit recevoir un donné de l'extérieur, la « sensation », comme il la nomme ; et ce point de communion entre le sujet et l'objet s'appelle « intuition ». Celle-ci est marquée par la spatialité de l'organe récepteur, que l'activité de la connaissance unifie dans le temps : tous les phénomènes surgis dans l'unicité de notre espace individuel sont des événements perçus comme simultanés ou successifs dans le temps unique de notre sens intime ; sous cet aspect ils sont des états intérieurs. Kant, en réfutant Leibniz, a retrouvé, au niveau de notre connaissance, l'individuation par l'espace et par le temps : conception parfaitement thomiste.

Récusant sur un autre point le cartésianisme dont fut baignée toute sa formation philosophique, Kant tient aussi comme le thomisme l'unité du sujet connaissant : corporel et en même temps capable de pensée universelle et nécessaire, dégagé de l'espace. Ce qui permet l'unité de la connaissance, c'est, au niveau de l'entendement, le temps du sens intime. Et les différentes com-

9. Cf. Cahier III, p. 37 s. — Pour le « transcendental » chez les anciens, le

binaisons de l'espace avec le temps, selon les « schèmes a priori » de l'entendement, vont déclencher des types correspondants de jugements ou « catégories ». Par exemple une certaine persistance du phénomène dans un milieu mouvant fera jouer la catégorie de substance ; une persistance dans la succession d'un antécédent et d'un conséquent fera jouer celle de la causalité. Ces catégories, tout à la fois, font surgir l'objet comme objet dans la conscience — lui conférant l'unité, l'universalité et la nécessité — et le relie à la dernière forme d'unification de la connaissance, qui est l'aperception du moi, saisie exclusivement dans cette unification dernière des phénomènes. La valeur pour le réel de toute cette connaissance est garantie par le fait que l'objet phénoménal n'est constitué que par la synthèse des diverses formes d'unification avec l'intuition fondamentale. Cette garantie ne porte que sur les conditions générales de l'expérience : substantialité, causalité, action réciproque, etc., classant les phénomènes.

Mais au-delà de la constitution de cet objet de la connaissance objectivante, la pensée continue son activité ; et c'est ici que naît l'« apparence transcendante ». La raison découvre des chaînes de conditions progressivement dévoilées en des polysyllogismes¹⁰ de trois types divers. Cette activité « heuristique » culmine en trois inconditionnés suprêmes, nommés « idées » : le moi substantiel, l'univers des noumènes qui limitent les phénomènes, le « Super-réel » (*Ens realissimum*), Dieu, qui conditionne la possibilité de tous les êtres et qui est appelé « Idéal de la raison », pour des motifs sur lesquels nous reviendrons. — La valeur de ces Idées pour le réel n'est pas garantie, parce qu'elles ne sont pas liées à la constitution de l'intuition en objet phénoménal. Mais elles sont « problématiques » : elles empêchent certaines négations injustifiées, comme celles du matérialisme, du naturalisme et du fatalisme. Elles laissent les problèmes ouverts : la Raison pure, théorique, est agnostique.

Mais la raison pratique — dont le projet d'étude fut formé en même temps que celui de la raison pure¹¹ — vient rassurer la piété profonde et le moralisme rigide de Kant. Il a découvert Rousseau avec enthousiasme¹² et il va transformer cette « philosophie morale populaire », comme il l'appelle, en un système rationnel, accordé à son propre culte absolu pour le rationalisme.

10. Kant les appelle des « prosyllogismes ».

11. Cf. Cahier III, p. 210 ; J. LACROIX, *Kant et le Kantisme*, coll. *Que sais-je ?*, 1213, Paris, P.U.F., 1966, p. 10.

12. Cf. E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, Paris, P.U.F., II, 2, 1950, p. 514, 548.

La base de ce système est l'« impératif », éprouvé par l'homme, d'agir bien, c'est-à-dire selon les maximes raisonnables et donc universelles. C'est un impératif qui n'est pas « hypothétique ». Il ne dit pas « si tu veux être heureux », car du coup il introduirait le conditionnement de nos inclinations individuelles. C'est un impératif « catégorique ». Il dit simplement « tu dois agir selon la nature raisonnable de l'homme ». Cet impératif commande une action pratique. Mais, pour être approuvée par la raison, celle-ci doit s'exécuter selon trois « postulats » théoriques dont elle pose, au regard de la raison, l'existence réalisée, par le fait même qu'elle s'impose catégoriquement à cette raison : analogiquement nous concluons de même que si le tramway électrique circule, c'est qu'il y a du courant ! Puisque l'action pratique, réelle, s'impose absolument à notre Raison, les trois conditions théoriques doivent être réalisées !

Ces trois postulats correspondent aux trois *Idées* de la raison pure. Il faut un moi réel et libre, à qui le Devoir est proposé, imposé. Il faut un univers réel auquel s'accordent les concepts empiriques qui guideront l'action — et ici la « Critique du jugement » trouve sa place. Il faut enfin un Dieu rémunérateur, qui donne à l'action morale, principalement dans un au-delà requis, la sanction de récompense ou de châtiment réclamée pour que l'action soit pleinement raisonnable, alors que ce couronnement est souvent absent en cette vie.

Le dépassement opéré par le P. Maréchal

La mise au point du P. Maréchal consiste à montrer que non seulement la raison doit *bien agir* en tant que raison pratique — obligation difficile à établir —, mais qu'elle est tout simplement, comme raison pure, dans la *nécessité d'agir* et que cette activité incoercible garantit, dans la raison pure elle-même comme pièce maîtresse de sa structure, la valeur réelle des trois postulats de l'activité humaine.

Nous pourrions commencer dès à présent l'élaboration de notre voie vers Dieu. Cependant il paraît important pour notre double dessein de signaler auparavant, chez Kant, une certaine évolution concernant la conception du moi transcendantal. Et cette évolution de Kant, découverte par le P. Maréchal à l'occasion de l'étude de l'*Opus postumum*, justifiera un certain élargissement de la méthode même du P. Maréchal par rapport au Cahier V, sans dévaloriser la mise au point formulée par celui-ci. Cet élargissement, qui nous avait toujours paru légitime, même si Kant l'eût refusé — et que nous avons utilisé dans nos exposés sur Dieu —, le P.K. Rahner, un des représentants les plus autorisés du groupe

des maréchaliens allemands, l'avait réalisé de son côté, sans doute pour mieux s'adapter à Heidegger, dont il avait été l'élève¹³.

L'évolution admise par le P. Maréchal lui-même nous est apparue dans les appréciations qu'il donnait à deux essais de mise au point de Kant touchant l'aperception du moi. Ces essais, nous les lui présentions d'abord dans une lettre de 1929¹⁴, puis dans une autre de 1935¹⁵. Dans la première nous lui objections : « Si le moi transcendantal n'est que simplement la dernière forme unificatrice des objets de conscience, s'il est, sous tous ses aspects, *relié aux objets* dans la connaissance, alors il n'y a pas de perception d'objet. Car la perception d'objet suppose la relation d'opposition des deux termes, et donc l'aperception du moi. Mais si le moi se perçoit, c'est qu'il est, dans cette mesure, *relié à lui-même*. Mais se percevoir comme relatif à soi-même, c'est se percevoir comme absolu, c'est avoir une connaissance non-phénoménale de soi, c'est avoir une connaissance métaphysique en quelque sorte du sujet de connaissance. » *Mais à ce moment-là le Père n'admettait pas que cette expérience métaphysique du transcendantal — c'est-à-dire d'une fonction dernière synthétique de l'expérience sensible — soit une métaphysique du transcendant, c'est-à-dire, en l'occurrence, du sujet désigné par un autre contenu d'expérience, au-delà de la fonction même d'unification des données phénoménales.* Notre lettre de 1935 insistait : « Ma spontanéité intellectuelle n'est pas une pure fonction logique sans contenu. (Comment, d'ailleurs, pourrait-elle être aperçue en ce cas ?) Elle a son apport propre : la « *ratio entis* », le développement de l'« *exercice* » (l'activité existante de la pensée) avec l'opposition sujet-objet qu'elle contient. La conscience de l'existence me fait donc connaître « *comme je suis* » (selon l'expression de Kant lui-même) en ce sens que l'existence est une note intelligible, et que je perçois une différence entre être et ne pas être. » Nous développons, pour conclure finalement : « Par conséquent, l'on peut dire que *je me connais comme je suis*, et que le sujet spirituel est en une certaine façon un objet, et, je crois, un objet nouménal. » A cette seconde lettre, le P. Maréchal, après nous avoir manifesté sa satisfaction dans une brève rencontre, nous répondait par écrit : votre « mise au point... vaut... si le moi transcendantal (l'unité synthétique d'aperception)

13. Cf. l'étude de K. LEHMANN sur Karl Rahner, dans *Bilan de la Théologie du XX^e siècle*, Paris, Casterman, II, 1971, surtout p. 837, puis 851-855 : « La problématique transcendantale ».

14. Date conjecturale.

15. Le P. E. DIRVEN, S.J., a constaté de son côté cette évolution de la pensée du P. Maréchal, dans *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal*, coll. Mus. Less., S. phil., Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1965, p. 97-106 ; cf. *Prouver Dieu ?*, p. 297, note 51.

nous est accessible, non par une inférence (appuyée sur l'unité analytique de l'aperception), mais par une « réflexion transcendante immédiate ». Le « soi » (sujet pur) se révélerait alors dans une véritable intuition intellectuelle implicite, comme Fichte croyait pouvoir le conclure des prémisses posées par Kant. Un sujet pur, ainsi conçu, est en réalité un Moi absolu nouménal. Mais Kant, à tort ou à raison, a repoussé cette interprétation, puis s'en est effectivement rapproché dans l'« *Opus postumum* »¹⁶. Cette évolution est longuement analysée dans le Cahier IV du *Point de départ*.

Ce Cahier IV a été terminé au début de 1944 et le P. Maréchal ne put en faire la dernière révision qu'il souhaitait. Rappelons que le Cahier V avait été publié dès 1926, sans doute pour apaiser les inquiétudes suscitées par le Cahier III, consacré à Kant et paru en 1923. Deux passages du Cahier IV permettent de constater l'évolution de Kant. Dans un paragraphe intitulé « Flottements doctrinaux ? », le Père relève, en s'aidant de l'étude de Lachière-Rey¹⁷, les longues hésitations et contradictions de Kant, qui s'exprime à lui-même, à sa façon, l'objection que nous avons formulée. La seule détermination admise par Kant, c'est l'exercice a priori de la faculté de synthèse « que je perçois, à travers les groupements spatio-temporels du moi empirique... Mais, demande le P. Maréchal, cette conscience de la synthèse a priori... suffit-elle pour tracer une démarcation entre le *moi* et le *non-moi*, et pour ramener au *moi* l'ensemble des phénomènes du sens intime¹⁸ ? »

Mais force est d'abréger. Le P. Maréchal résume comme suit les positions auxquelles ces réflexions aboutissent dans l'*Opus postumum* : « L'auto-position du moi (la *Selbstsetzung*) révèle, dans le moi transcendantal, un « moi en soi » (*Ich an sich*) que, par ailleurs, nous savons être aussi Liberté, et par conséquent Personne¹⁹. » Voici qu'après avoir, à l'encontre de tout le courant cartésien dont il était issu, montré l'unité du sujet connaissant, sensible et raisonnant, et l'avoir même exagérée, Kant retrouve l'intériorité spirituelle.

Nous recueillons, par le fait de cette mise au point, des éléments que nous pourrions, certes ! éclairer par des textes autrement lucides

16. Le passage complet de cette lettre distinguait plusieurs interprétations du kantisme : « La mise au point que vous commencez ici, écrivait le P. Maréchal, 1° est insuffisante s'il faut interpréter la *Critique de la raison pure* d'un point de vue purement objectif et logique ; 2° porte, me semble-t-il, s'il faut interpréter Kant en un sens psychologique ; 3° vaut encore, probablement, si le moi transcendantal... » (suivait le texte cité ci-dessus).

17. P. LACHIERE-REY, *L'Idéalisme kantien*, coll. *Bibl. d'Hist. de la Phil.*, Paris, Vrin, 1950.

18. Cahier IV, p. 95 s.

19. *Ibid.*, p. 201.

de saint Thomas²⁰ et qui pourront baliser notre cheminement vers Dieu.

Tout d'abord est élucidée la notion d'Esprit que nous attribuons à Dieu avec la tradition occidentale méditant sur la révélation judéo-chrétienne. C'est un existant dont la possession de soi dans la présence à soi n'est pas empêchée par cette extraposition de soi par rapport à soi qu'impose la spatialité du corporel : considérez, pour éclairer ces formules, les diverses parties du bras posées chacune en dehors des autres et incapables de coïncider dans une compénétration totale de réflexion.

Et nous voici par ailleurs en présence du « je » unique d'une personne qui, tout à la fois, pense et veut. Et cette identité fondamentale nous introduit à admettre la voie où le P. Maréchal va nous engager et qui affirmera l'interpénétration de l'intelligence et de la volonté, à toutes les étapes de leur existence et de leurs actes, comme deux co-principes d'existence. « Ces deux puissances se compénètrent dans leurs actes », affirme saint Thomas²¹. Nous comprenons que l'élan vers Dieu ne viendra plus d'une nécessité de « bien agir » d'allure assez volontariste, mais tout simplement consistera en la nécessité d'agir décelée dans l'esprit et structurant irrécusablement la raison.

Dans le IV^e Cahier du P. Maréchal, le paragraphe sur les « flottements doctrinaux » de Kant doit nous arrêter encore un instant. Il donne les arguments avancés pour établir l'existence du « noumène » : cette réalité dont l'esprit (le *noûs*) voudrait avoir l'« intuition » intellectuelle, mais qui se borne à apparaître dans le « phénomène ». Pour affirmer son existence, Kant recourt d'abord à un principe rationaliste inculqué par son maître Knutzen, lui-même élève de Wolff : tout ce qui est intelligible se présente comme objet d'affirmation absolue²². Or la sensation sur laquelle se construit le phénomène est relative, perpétuellement fluente. L'affirmation rationnelle doit donc dépasser le phénomène pour poser un absolu, qui n'est connu que dans ses conditions négatives : c'est le noumène qui est la limite du phénomène. Nous objections dans une lettre : « Sans doute cette modification de la sensation phénoménale apparaît comme affectée inséparablement d'une note individuelle d'espace et de temps... modification essentiellement fugitive... Mais elle a aussi un aspect intelligible... elle est une relation activo-passive entre le sujet et l'objet. C'est là un aspect

20. Surtout l'admirable *De Ver.*, qu. 10, a. 8.

21. « Hae potentiae suis actibus invicem se includunt » : *S. Theol.* I, qu. 82, a. 4 ad 1 ; cf. qu. 87, a. 4 c ; qu. 16, a. 4 ad 1 ; et le long commentaire du P. Maréchal dans Cahier V, L. II, Sect. III, ch. 4, 1^{re} éd., p. 274-327 ; 2^e éd., p. 373-438.

22. Cf. Cahier III, p. 164.

métaphysique qui peut s'exprimer en termes d'être²³. » Le P. Maréchal répondait : « Vous avez raison... les phénomènes, pris en eux-mêmes, ont un « aspect intelligible », une quiddité qui les rend susceptibles de représentation intellectuelle²⁴. » Conclusion étrangère à Kant, évidemment.

Cependant Kant recourt davantage à un autre type d'explication dont nous devons nous occuper lors de l'élaboration de notre voie, parce qu'il est proche du nôtre et pourrait se retourner, semble-t-il, contre notre démonstration. Son principe peut se résumer en cette phrase : « C'est dans l'unité de la conscience possible que consiste la forme de toute connaissance des objets, c'est-à-dire ce par quoi le divers (de la sensibilité) est pensé comme appartenant à un objet²⁵. » « Il semble donc, commente le P. Maréchal, que l'objet immanent, bien qu'il exige un contenu d'origine intuitive, tiennne sa forme d'objet uniquement de la *spontanéité intellectuelle du sujet*²⁶. » La spontanéité, dans son dynamisme, dépasse le phénomène, pour poser, au-delà, l'objet nouménal. Principe intéressant, mais peut-être trop peu élaboré. Fichte, Schelling, Hegel, déclareront : « Tout, sans exception, doit se poser dans le moi. » La spontanéité engendrera l'objet tout entier, tous les objets. Nous voilà en route, semble-t-il, pour l'idéalisme des trois « transcendantalistes », que nous qualifierons de « panthéistes », sans nuancer pour l'instant.

Nous pouvons, après ces préliminaires, commencer l'élaboration de notre voie, qui sera en même temps une mise au point du kantisme.

Notre démarche. La « mineure »

Introduisons notre recherche par une espèce de mineure d'un syllogisme : proposition d'un fait à établir²⁷, dont nous chercherons ensuite les implications maîtresses sur le mode d'une majeure. Cette mineure se formulerait comme suit : « Il existe dans notre intelligence un désir naturel de contempler l'Existant Intelligible Infini. »

23. Lettre du 14 juillet 1943.

24. Partie d'une note écrite en marge de la lettre du 14 juillet 1943.

25. *Kritik der reinen Vernunft* (1^{re} éd. en 1781), éd. Acad. de Berlin, t. IV, 1911, p. 129 s.

26. Cahier IV, p. 107 ; c'est nous qui soulignons. Cf. *ibid.*, p. 283 ss : les difficultés de l'interprétation dans l'*Opus postumum*.

27. Le P. M.-D. PHILIPPE, O.P., dans *De l'Etre à Dieu*. Topique historique. I. *Philosophie grecque et traditions religieuses*, coll. *Essais de Philosophie*, Paris, Téqui, 1977, p. 345, n'apprécie pas cette présentation : « C'est pourquoi on ne peut pas présenter une « preuve métaphysique » de l'existence de Dieu sous forme de syllogisme, comme le fait le P. Javaux. » En fait, il s'agissait pour nous d'un procédé pédagogique, et non pas d'un véritable syllogisme. Notre « mineure » correspond à une première étape de la recherche et formule une première conclusion importante. De celle-ci une « majeure » dégage, en une investigation plus approfondie, les implications fondatrices.

Dans la mesure où nous incluons dans notre propos une mise au point du kantisme, nous nous fonderons sur l'affirmation du P. Maréchal, étayée par des textes de Kant : « L'ensemble des conditions transcendantales constitue, aux yeux de Kant, une véritable *métaphysique fonctionnelle*, qui s'impose absolument : le transcendantal est du réel, non comme chose, mais comme fonction a priori²⁸. » Il ne s'agit pas d'une structure purement logique, fantômale, non réelle.

Et alors constatons. Lorsque l'objet s'est introduit, en impressionnant les organes, dans l'intériorité du sujet, celui-ci s'émeut, s'active, reproduit la donnée inscrite dans la spatialité des organes corporels en la transposant psychiquement dans l'unité de la sensation en ses aspects divers, puis au niveau des concepts abstraits et universels.

Il y a nécessairement, dans l'intime de la spontanéité de ce psychisme connaissant, un lien antécédent et moteur avec le donné ainsi présenté : et ce lien vivant doit être spécifié, déterminé, ordonné dans sa structure, à cet accueil. Sans quoi le sujet connaissant serait indifférent à cet apport extérieur : il trouverait l'équivalent en lui-même dans un repos sans ambition ni trouble²⁹. Un lien de cette sorte dans une faculté vivante, c'est bien ce que nous nommons un appétit, un désir. Quelle est donc la spécification — l'objet formel, comme disent les philosophes — du désir de cette spontanéité connaissante, et plus spécialement de l'intelligence ? Sous quel aspect s'intéresse-t-elle aux objets qui se présentent ?

La réponse n'est pas compliquée ! s'exclamera-t-on. Contemplez donc cette extraordinaire manifestation de l'ampleur et de la puissance du psychisme humain que présente la ville qui nous englobe, avec tous ses moyens de communication, avec sa circulation intense traduisant la multitude et la force des désirs, et tout ce qui nous est offert aux vitrines, tandis que la communication verbale parlée, sonore, achève de combler nos sens. C'est le kaléidoscope des sensations et des inventions qui fascinent l'homme. Faut-il chercher ailleurs ?

Nous répondrons en bons thomistes : « Vous avez raison. L'objet spécifique de la connaissance humaine, c'est bien l'être perçu par

28. Cahier V, 1^{re} éd., p. 410 s., note ; 2^e éd., p. 537, note. Cette affirmation peut être confirmée par cette phrase de Kant : « Dans une connaissance qui s'accorde parfaitement avec les lois de l'entendement, il n'y a pas d'erreur... Aucune force de la nature ne peut s'écarter de ses propres lois » : *Critique de la raison pure*, trad. J. BARNI - P. ARCHAMBAULT, Paris, Flammarion, 1919, t. I, p. 397. — Cf. Cahier IV, p. 122 : « Signification 'transcendantale' du mouvement ».

29. Cf. *Contr. Gent.* III, c. 2, 7.

les sens. Mais si notre attention se porte, au sein de l'unité du sujet connaissant, sur l'intelligence qui est présence principale en nous, la réponse peut-elle nous paraître adéquate ? Notre intelligence est non spatiale : elle ne peut accueillir le spatialisé en tant que tel. Alors, est-ce bien l'objet matériel en tant que tel qui l'intéresse ? »

A cette observation, de bons esprits, quelque peu disciples d'André Gide ou de Bachelard, répondront : « Bien sûr, c'est la multitude des êtres intelligibles en tant que telle qui fascine notre esprit : la provende de découvertes, de projets et de réalisations brillantes que nous offre la succession indéfinie dans le temps et dans l'espace des objets à connaître et à transformer ! Ou encore leur expression à chaque instant admise puis reniée pour une approximation plus grande ! »

Sur quoi nous remarquerons que cette exploration des êtres est, de fait, extraordinairement envoûtante, que des hommes nombreux absorbés par le spectacle et la recherche en oublient toute préoccupation transcendante, et que l'on pourrait assurer que tel est le bonheur ultime destiné à l'homme, n'étaient les souffrances, les lourdes monotonies de la vie quotidienne qui empêchent beaucoup d'hommes, et la mort qui est le lot de tous.

Mais avons-nous bien examiné l'expansion du mouvement de l'intelligence ? N'y a-t-il pas un élan plus profond et à visée principalement animatrice, que la rencontre des êtres multiples ne ferait que monnayer ?

Observons notre esprit au moment où il saisit un aspect quelconque de l'être. Alors même qu'il semble arrêté, et l'est en partie, dans la contemplation d'un objet, il est à l'affût, il cherche à progresser. Il cherche à scruter davantage la beauté perçue ; en même temps, il perçoit la présence des objets qui l'entourent, il s'apprête à s'intéresser pour divers motifs à ces autres existants. Il cherche un au-delà. Il a donc perçu que cette forme d'être contemplée était limitée.

Il importe de bien percevoir la loi et le mécanisme de la perception d'une limite. Un professeur de Louvain³⁰, traitant en passant, dans un de ses livres, des travaux du P. Maréchal, affirmait que la limite se perçoit simplement en contemplant deux objets contigus, dont l'un n'est pas l'autre. Mais cette conception suppose la perception de la limite qui amène le déplacement de l'attention d'un objet à un autre ; elle ne l'explique pas.

A bien analyser, la perception de la limite suppose la perception d'un dynamisme bridé. Ce panneau d'affichage découpe son rec-

30. F. VAN STEENBERGHEN, *Dieu caché*. Comment savons-nous que Dieu existe ?, coll. *Essais philosophiques*. 8. Louvain. Nauwelaerts. 1961.

tangle bigarré sur la luminosité du firmament. Dans une vision d'auteur de romans noirs, je pourrais imaginer que des panneaux de ce genre commencent à s'étendre et à grandir de toute part, jusqu'à voiler partout l'éclat des cieux et à m'enclorre dans un lieu de ténèbres. Mon imagination peut rêver cette croissance de cauchemar parce qu'elle s'est perçue confusément comme freinée par les bornes du panneau existant et qu'elle éprouve sa capacité de dépasser toute limite imposée dans la perception de surfaces colorées.

Appliquons cette découverte à la perception d'une forme d'être, n'importe laquelle. Le fait que j'en vise d'autres montre que ma capacité de contempler l'être se perçoit comme bridée. Sans nous laisser entraîner dans la succession des êtres finis qui se présentent en séries indéfinies, arrêtons notre attention sur la capacité de percevoir l'être qui s'est sentie bridée, capable de plus. La loi de perception de la limite nous amène à conclure que la capacité ne serait employée dans une saturation complète que par la rencontre et la pénétration parfaites d'une Actualité Infinie d'Existence Intelligible, sans au-delà possible : et notre préoccupation première au sujet d'une forme d'être, c'est sa relation à l'existence. Notre esprit est animé par le désir de contempler l'Existant Parfait.

Avant d'examiner si cet Etre existe réellement — et cet examen nous permettra d'analyser à nouveau cette expansion infinie —, attardons-nous à relever quelques-uns des aspects de notre psychisme qui s'expliquent par cette donnée.

Aristote et Kant ont analysé tous deux avec finesse l'aspect assimilateur de notre connaissance à ses niveaux divers. Mais ils n'expliquent pas l'*objectivation*. Le concept n'est qu'une modification du sujet connaissant. Comment se fait-il que celle-ci est référée à un réel extérieur et devient « la forme de l'autre en tant qu'autre », selon la formule excellente de Jean de Saint-Thomas³¹ ? L'abbé Albert Milet, qui a bénéficié de longs entretiens et de notes du P. Maréchal pour sa thèse de doctorat en philosophie consacrée aux sources de la pensée de celui-ci³², affirme avec raison que son étude sur le sentiment de présence ou le jugement de réalité³³ est au centre de son œuvre. Le P. Maréchal, docteur de Louvain

31. *Cursus philosophicus thomisticus*, t. III, p. III, qu. IV, a. 1 ; éd. Vivès, 1883, p. 267 ; cf. Cahier V, 1^{re} éd., p. 71 ; 2^e éd., p. 123, note.

32. Alb. MILET, *Les « Cahiers » du P. Maréchal*. Sources doctrinales et influences subies, dans *Rev. néo-scol.* 43 (1940-1945) 225-251.

33. Il s'agit de l'article intitulé *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*, paru d'abord dans *Revue des Questions scientifiques* 64 (1908) 527-563 ; 65 (1909) 219-249, 376-426, et repris dans le recueil *Études sur la Psychologie des Mystiques*, coll. *Mus. Less.*, S. phil., t. I, 1^{re} éd., 1924, p. 67-179 ; 2^e éd., 1938, p. 65-138.

en sciences naturelles, avait fréquenté les psychologues et psychiatres les plus renommés de France et d'Allemagne. Dans l'article en question il concluait son enquête en écrivant — je schématise son opinion — que tous ceux-là commettent une pétition de principe qui tentent d'expliquer comment, d'une synthèse d'images et de sentiments intérieurs, seuls connus au préalable, le sujet connaissant infère la présence d'un objet extérieur. Comment, en effet, interpréter un indice d'existence extérieure si l'on n'a aucune idée de cette existence qu'il signale ? La position du P. Maréchal trouve une formulation satisfaisante dans la conclusion de Merleau-Ponty, quelques années plus tard, au terme d'une enquête identique : « C'est le mouvement qui nous porte au-delà de la subjectivité, qui nous installe dans le monde avant toute science et vérification, par une sorte de *foi* ou d'*opinion primordiale* ³⁴. » Ces conclusions illustrent notre « mineure » : le sujet connaissant, dans son esprit, mais aussi dans les organes de la sensibilité, est en contact avec un univers réel, dont il attend des messages : tout son être est « intentionnel ».

La même « mineure » explique et justifie l'« analogie » : l'application à Dieu des caractéristiques de notre esprit. Kant se refusait à cette utilisation. C'est qu'il ne considérait que nos concepts abstraits de l'univers corporel, construits sur celui-ci. Sous cet aspect, la notion d'être, en son élément « représentatif » ³⁵, n'est qu'une abstraction ultime et fantômale — « la catégorie kantienne du réel » —, reliée au quantitatif ; et n'est-ce pas l'« être » de Scot et de Heidegger ³⁶ ? Mais les concepts ont une face interne, celle du « je » existant, dont nous pouvons dégager les caractéristiques opposées à celles des corps, grâce à un mouvement de va-et-vient de l'un aux autres que nous décrit saint Thomas ³⁷. L'élan de notre esprit tout à la fois nous garantit une certaine « signification » de ces notions, en référant tout notre esprit à l'Être Infini, et nous indique un au-delà mystérieux de ces notions qui, pour être adéquates, devraient se dégager de leur gangue de finitude. « Notre intellect, concluait saint Thomas, demeure dans une sorte d'igno-

34. *Phénoménologie de la perception*, coll. *Bibl. des idées*, Paris, Gallimard, 1945, p. 365.

35. Cf. *S. Theol.* I, qu. 13, a. 2 c.

36. Heidegger amorce une critique féconde de la notion d'être en montrant comment dans l'« Être-là » il est pour lui question de son « être ». Mais il néglige de questionner le questionnement, et l'Être reste une notion vague en relation avec le corporel. — Cf. *Cahier V*, 1^{re} éd., p. 399 ; 2^e éd., p. 524 : « Cette unité analogique de l'être transcendantal... s'appuie toujours, dans notre entendement, sur une représentation abstraite dans la quantité (elle correspond en cela à la catégorie kantienne du réel). »

37. *De Ver*, qu. 10, a. 8 c : « *ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem* ».

rance, et c'est cette ignorance qui nous unit à Dieu de la façon la plus parfaite, autant qu'il appartient à cette vie³⁸. » On peut par ailleurs retourner la relation et conclure que Dieu ne peut trouver dans les notions humaines un moyen d'expression de son intimité et de ses modes propres d'agir. Cette inadéquation du langage expliquerait certains « silences de Dieu ».

La « majeure ». Du point de vue subjectif

Négligeant d'autres manifestations de cet élan infini, scrutons-en maintenant les implications en établissant une sorte de majeure, pour constater s'il garantit l'existence de l'Être Intelligible Infini.

Tournons-nous d'abord, en une sorte de réflexion et de déduction transcendantales subjectives, vers le pôle du « je », point de focalisation interne de ma conscience existante et pensante. Le mouvement de la pensée, voyons-le animé par une préfiguration de l'Être, mise au plus profond d'elle-même, sous forme d'un presentiment régi par deux exigences. La première, traduisant la nécessaire unité de la conscience, est celle de la cohérence inéluctable. L'autre est celle de l'englobement de tous les êtres en une seule vision de l'Être. Au fond elle découle de la précédente, car il est impossible à cette unique conscience de « concevoir » en elle deux formes d'être inconciliables. Ce souci de rassemblement, constatons-le dans l'élan de conquête qui pousse continuellement notre pensée au-delà de toute limite cernant une forme d'être. Et, pour mieux discerner la portée de ce franchissement de toute limite, servons-nous de cette considération par laquelle Kant, suivant la progression d'un polysyllogisme disjonctif, rassemblant chaque disjonction dans une unité qui domine ses membres pour les opposer, éliminant les négations en faveur des éléments positifs qu'elles limitent, culminant dans un sommet qui n'est pas un agrégat, mais un principe transcendant d'unité, pose finalement ce dernier comme devant être nécessairement un individu complètement déterminé, et donc existant. Cet *Idéal de la raison* peut recevoir tous les attributs accordés à Dieu par la tradition³⁹. — Ce raisonnement kantien séduit par la clarté de son abstraction. Peut-être préférons-nous une analyse plus concrète. Le P. P.-J. Labarrière nous la présente dans son livre excellent *L'unité plurielle*⁴⁰, où le

38. *In I Sent.*, dist. VIII, qu. 1, a. 1 ad 4.

39. Cf. Cahier III, p. 171-189; Cahier V, 1^{re} éd., p. 253 s.; 2^e éd., p. 345 s. — Voir aussi *Contr. Gent.* III, c. 25, 6.

40. Coll. *Présence et Pensée*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975; cf. *NRT* 1976, 747 s. — On pourrait déceler un cheminement du même genre dans la considération du P. Teilhard de Chardin passant de la zoosphère à la noosphère pour s'élever vers le Point Omega; il faudrait relever tous les indices qui récuse le panthéisme pour conduire à un Dieu personnel.

sens de la limite, animé par la conscience de l'unité du sujet en ses connaissances diverses, invite à dilater la recherche en conservant les différences, selon toute la dimension de l'humaine aventure avec son questionnement terminal sur Dieu. Pour Kant l'existence ainsi attribuée n'est qu'indiquée par son concept. Pour nous, toute cette progression trahit le mouvement expansif d'une conscience *existante*, et la dernière détermination de ce terme, visé au travers mais au-delà des concepts, c'est une existence de même ordre que le « je », mais en actualité et transcendance parfaites. Une conclusion terminera légitimement, nous paraît-il, cette première analyse : ce dessein, rigoureusement cohérent, d'embrasser l'universalité des êtres pour les concentrer, selon une focalisation objective, sur un Existant personnel, lequel les transcende en sa Totalité parfaite, c'est la révélation, en une ressemblance motrice au fond de ma conscience, de l'existence de Dieu, *annoncé en ses traits essentiels par l'existence de ma pensée*⁴¹. Le même « exemplarisme dynamique », comme le P. Maréchal nomme cette réalité affirmée par le thomisme⁴², joue dans tous les esprits, malgré l'individualité de leur existence, et leur fait désirer la cohérence et l'unanimité dans les interprétations des univers scientifiques et moraux.

Point de vue objectif

Tournons-nous, à présent, vers le pôle de l'objet, en une sorte de réflexion et de déduction transcendantales objectives. Nous allons constater que l'analyse de la structure de l'objet pose l'existence de Dieu, exclut le panthéisme et, tout à la fois, restaure contre Kant la valeur métaphysique du principe de causalité.

Nous serions portés à exiger, pour parler de causalité, qu'un commencement apparaisse dans l'existence de l'objet causé. Le potier modèle, d'un geste arrondi, la glaise sur le tour, et voici que l'amphore surgit. Si nous voulons analyser de près, le potier est la cause de la seule forme, et sa causalité dure le temps où la forme dépend de son action. Le commencement et la fin ne font que souligner cette dépendance. L'essentiel de la causalité, c'est la dépendance d'un être par rapport à un autre. L'« être suspendu » du lustre dépend du plafond ; l'indication de temps est accessoire.

Or n'est-ce pas avec cette structure que surgit dans notre conscience tout être pensé ? Mon esprit aborde l'être fini ? Réalité vivante, éprise de l'existence en toutes ses formes et soucieuse de dégager dans la stricte cohérence les linéaments de la réalité dans une

41. « Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito... nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis » : *De Ver.*, qu. 22, a. 2 ad 1.

42. Cahier V. 1^{re} éd. p. 327. 2^e éd. p. 437.

adhésion attentive⁴³, il est contraint à déclarer limitée dans sa perfection l'existence ainsi rencontrée. Il est forcé, dans le même mouvement, de la déclarer manifestation et participation de l'Existant Intelligible Infini. Analogiquement, charmé par la brillance du tube au néon, mon esprit, informé, postule la génératrice.

En concevant l'être fini qu'il accueille et en le dépassant aussitôt, mon esprit m'avertit qu'il y a, « ailleurs », un Etre Infini qui est Totalité d'existence, en dehors duquel existent et cet être fini que mon esprit dépasse et mon esprit lui-même, qui cherche l'Infini. Mais cet « ailleurs » ne peut être complet jusqu'à la différence totale. Dans ce cas, l'être fini ne pourrait en aucune façon être référé à l'être Infini. Il faut donc que l'être fini, qui est activité, soit existant par un « non-différent », par une identité dynamique, par rapport à l'Existant Intelligible Illimité : identité qui laisse à celui-ci sa Totalité Infinie de perfection — laquelle ne peut être agrégat mais transcendance — et n'isole pas l'être fini dans l'indépendance. Les êtres finis ne peuvent donc être conçus par la pensée que dans un rapport existentiel et dynamique de tout leur être à l'Existant Infini. Leur être tout entier est existant par ce rapport dynamique de dépendance ; tranchons le mot : par cette causalité⁴⁴. La cohérence de ma pensée m'oblige, en pensant l'objet, à ne poser l'existence de cet objet qu'en référence à l'existence de Dieu : l'existant absolu⁴⁵. Mon esprit peut reconnaître, d'ailleurs, des causalités subordonnées. La rose de mon jardin, je puis la considérer comme le résultat d'une évolution biochimique et de l'industrie humaine. Je puis la voir aussi — et cela a un sens irrécusable — comme un message de la beauté de Dieu. La structure objectivante de ma pensée existante garantit l'existence de Dieu.

L'élan naturel de l'esprit

Comme il ressort de notre correspondance⁴⁶, le P. Maréchal admettait la valeur de la double « majeure » proposée à l'instant ;

43. *De Potentia*, qu. 7, a. 11 : les critères des relations, réelles ou de simple raison. N'était la création, connue comme un effet, je ne pourrais la déduire de la perfection de Dieu, connue seulement par l'analogie.

44. Beaucoup de textes thomistes pourraient être allégués. Avant tout la quatrième voie dans *S. Theol.* I, qu. 2, a. 3. Et tous les textes concernant la création, p.ex. *S. Theol.* I, qu. 44, a. 1 c, ainsi que ceux qui sont cités en tête de cet article dans la plupart des éditions de la *Somme*. Ils ne visent pas à démontrer l'existence de Dieu, mais manifestent que la participation inclut la causalité efficiente. On opérera un rapprochement avec la considération du *Contr. Gent.* I, 43, 7.

45. Cahier V, 1^{re} éd., p. 451 ; 2^e éd., p. 585 : « le principe de causalité... est une application du premier principe de l'être : "l'être est"... de plein droit ».

46. En 1943 le P. Maréchal avait, avec sa bonne grâce et sa minutie habituelles, corrigé le texte d'une « preuve de l'existence de Dieu » que je voulais

la seconde présentation se trouve d'ailleurs avec une destination différente dans le V^e Cahier. Mais dans celui-ci l'auteur exclut toute considération sur l'existence du « je » substantiel, pour argumenter uniquement à partir de l'existence et de la finalité de la raison en la *spontanéité de ses seules facultés* : base restreinte seule permise par la *Critique de la raison pure*.

Cette spontanéité sur laquelle Kant insistait de plus en plus pour expliquer la position de l'objet nouménal en général, le P. Maréchal la montre comme une disposition à jauger toute forme d'être dans sa relation avec cet Existant Intelligible Absolu, dont elle requiert la contemplation, de tout l'élan de son dynamisme spirituel. Le P. Maréchal conclut de cet élan que la réalité visée doit être existante et non simplement « possible », vu qu'elle est, dans le cas présent, l'Existant Parfait.

Il tire argument d'abord, d'une façon générale, du principe admis par toute la philosophie ancienne et par le marxisme ⁴⁷ qu'« un désir constitutif d'un être naturel ne peut porter sur de l'illusoire » ⁴⁸. Cet adage se justifie comme suit. Le désir naturel est, tout uniment, l'expansion d'un existant brut, sans intervention imaginaire ou conceptuelle. C'est l'existence qui agit : la réalité qu'elle vise doit exister. « En fût-il autrement, argumente le P. Maréchal, la « volonté de nature » devrait être conçue comme volonté de l'impossible : l'être tendrait au néant ; la position serait négation, le non-être être. Il y aurait donc contradiction logique à prétendre qu'une impulsion *naturelle* meuve un mobile vers un terme *impossible en soi* ⁴⁹. »

Si nous considérons à présent l'élan naturel, non délibéré mais spontané, dans l'esprit, l'adage vaut — et même indépendamment des autres cas — ; car on rejette la contradiction, non plus pour des existants peut-être étrangers à l'esprit en leur inconscient obscur, mais pour la conscience spirituelle, dont la première condition d'existence est la non-contradiction. « La *possibilité* de la fin subjective..., écrit le P. Maréchal, présuppose la *réalité* de la fin objective... : pour que l'assimilation à l'Être absolu soit

mettre entre les mains des élèves d'une classe terminale des études secondaires. Il s'y trouvait la considération sur la cohérence de la conscience incluant celle sur les possibilités internes et externes, considération que j'ai utilisée comme première « majeure » dans mes ouvrages. (En cette conférence, je l'ai remplacée en partie, sans rien renier, par la considération kantienne sur l'« Idéal de la Raison ».) Quant à la « majeure objective », insistant sur l'affirmation de Dieu contenu dans l'objectivation, cf. Cahier V, 1^{re} éd., p. 452-454 ; 2^e éd., p. 585-588.

47. K. MARX, *Economie politique et philosophie* (1844) : *Œuvres complètes*, trad. J. MOLITOR, Paris, Costes, *Œuvres phil.* VI, 1937, p. 76 s. ; cf. J.-Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, coll. *Esprit*, Paris, Seuil, 1956, p. 384 s.

48. « Desiderium naturale non potest esse inane. »

49. Cahier V. 1^{re} éd., p. 313 ; 2^e éd., p. 421.

possible, il faut avant tout que cet Être absolu existe... Le sujet connaissant s'engage lui-même, par nécessité logique, pour cet « il faut ». Poser un acte intellectuel quelconque en vertu de la tendance naturelle à la fin subjective de l'intelligence, c'est vouloir implicitement ou explicitement cette fin, et c'est donc l'adopter *au moins comme possible*... On ne saurait, sauf à se contredire, poursuivre une fin que l'on juge *absolument et sous tous rapports* irréalisable. Ce serait vouloir du « néant »... Et, par conséquent, dût-on repousser la valeur métaphysique immédiate des tendances « naturelles »... (en général)..., il resterait que poser un acte intellectuel quelconque, c'est affirmer *implicitement* non pas seulement la possibilité mais la réalité de la « fin objective »... condition logique de la « fin subjective ». Lorsque la « fin objective » est un *objet fini*, le mode de la réalité de ce dernier n'est point totalement fixé par le seul fait de « terminer » objectivement une tendance. — Il peut n'être, par exemple, qu'un futur hypothétique. — « Mais lorsque cet objet est Dieu, lorsque la fin objective s'identifie avec l'Être nécessaire par soi (Acte Pur), qui n'a pas d'autre mode de réalité que l'existence absolue, l'exigence dialectique prend une portée nouvelle — et cela non à raison du seul désir naturel, mais à raison de l'objet du désir : affirmer de Dieu qu'il est possible, c'est affirmer purement et simplement qu'il existe, puisque son existence est la condition de toute possibilité ⁵⁰. »

Notre élucidation du principe métaphysique de causalité nous a manifesté que la source de tout être possible ou actuel est bien l'Idéal de la raison, nécessairement riche de cette existence dont le souci anime notre recherche de ce soir. En fin de compte, notre crainte d'être leurrés « est un signe manifeste que la satisfaction pleine de l'esprit ne se trouvera que dans l'ordre de l'existence réelle » ⁵¹.

Cet exposé de l'argumentation du P. Maréchal à partir de la spontanéité kantienne nous conduit à traiter, comme nous l'avons annoncé, un problème important suscité par les disciples de Kant. La mise au point mettra en lumière plus vive la radicalité de la

50. Le souci de ne pas trop prolonger cet exposé a fait abandonner une considération sur l'évolution, chez Kant, de la preuve leibnizienne par les possibles : la spéculation sur le *Mögliche* n'est plus admise, finalement, qu'intégrée dans celle du *Denkliche*. Cf. Cahier III, p. 38 s. ; Cahier V, 1^{re} éd., p. 383 s., note ; 2^e éd., p. 504, n. 1. — Pour le même motif de brièveté a été omise une analyse importante aux yeux du P. Maréchal : celle de la « *quaedam reflexio* » par laquelle la pensée se structure en référence au réel dans la finalité ; cf. Cahier V, 1^{re} éd., p. 77, note, et p. 167 ; 2^e éd., p. 130 et 238. Voir aussi *Quaest. de An.*, a. 20 ad 1 in contr. ; *De Ver.*, qu. 1, a. 9 ; *In I Sent.*, dist. I, qu. 2, a. 1 ad 2.

51. Fin de phrase tirée du texte mentionné *supra*, note 46. Appréciation du P. Maréchal : « J'aime votre appel final à la sincérité de l'expérience intime, à l'aveu implicite dans l'objection même. »

causalité divine. Demandons-nous donc si notre spontanéité est bien en auto-genèse (*Sichselbstwerden*), comme l'ont affirmé les grands transcendantalistes, et d'autres avec eux. Crée-t-elle en elle-même, et par elle-même, cette tension à l'Infini ? Remarquons qu'en ce cas nos conclusions principales resteraient valables : la spontanéité continuerait à poser la Totalité transcendante existante. Fichte rejoint l'Être de l'Absolu, par-delà le Savoir, grâce à l'Amour⁵².

Dans l'hypothèse de l'auto-genèse de notre pensée, celle-ci devrait se saisir à ce niveau où le « je » s'aperçoit comme fond d'existence : car toute ma pensée est mon acte. Elle devrait se tendre vers la plénitude d'être, visée avec cette richesse de détail ultime que nos recherches ambitionnent de découvrir, et devrait donc la pénétrer, la posséder. Mais posséder, pour une pensée, c'est connaître. Ma pensée devrait donc être en connaissance pour posséder et non connaissante pour rechercher ; et cela dans la même tension, la même attention, vis-à-vis du même objet. L'hypothèse introduit la contradiction au cœur de la pensée : elle la détruit⁵³. Reste donc que la Source de notre être pensant soit, comme le pose notre spontanéité, l'Existant Parfait. Et cette conclusion vaut pour le dynamisme de toute existence, où qu'elle se découvre. Elle explique notre certitude de l'intelligibilité de l'univers, animé par une intelligence, et de nouveau le besoin de communication entre les hommes et d'unanimité dans les justifications proposées.

Considérations complémentaires

Une considération complète sur la démonstration de Dieu demanderait que nous situions les preuves cosmologique et morale par rapport à la voie exposée, que nous manifestations les insuffisances de la philosophie et, en regard, la valeur des solutions religieuses à certains problèmes — et spécialement celles du christianisme —, que nous statuions sur une « preuve des braves gens »⁵⁴, à qui il ne peut être demandé de nous accompagner dans nos spéculations abstruses. Et pour exposer pleinement l'œuvre du

52. Cf. Cahier IV, p. 427. C'est ici la démarche du Cahier V : la mise au point est basée sur la consistance métaphysique et la finalité de la spontanéité fonctionnelle, avec l'absoluité parfaite du terme qu'elle pose, attirée par Lui. La substantialité métaphysique du « je » n'y entre en aucune façon comme élément de la démonstration.

53. J. MARÉCHAL, « Le problème de Dieu » d'après M. Edouard Le Roy, dans *NRT*, 1931, 193-216 (repris dans *Mélanges J.M.*, I, p. 207-259), spéc. p. 200 ; cf. *S. Theol.* I, qu. 2, a. 3 ; et *Compend. Theol.*, c. III.

54. Ce type de preuve faisait l'objet de notre dissertation de fin de théologie, lue par le P. Maréchal, qui nous engagea à en tirer une publication ; d'où l'article *La preuve chrétienne, preuve ultime du christianisme*, dans *NRT*, 1946, 265-281.

P. Maréchal il nous faudrait traiter plus largement de ses études d'histoire de la philosophie, qui ont attiré l'attention d'Emile Bréhier⁵⁵, et de ses travaux sur la mystique⁵⁶.

Ces études allongeraient encore un exposé déjà trop long. Bornons-nous à préciser le sens du point d'interrogation accolé à notre titre. L'élan de l'intelligence que nous avons analysé n'est, à notre naissance, qu'une potentialité, une capacité, qui va s'actuer tout au long de notre existence pensante grâce à des données extérieures. Et certains enrichissements de notre esprit seront favorables à la naissance et à la persistance de l'adhésion au divin : ainsi le milieu de croyants exemplaires et de maîtres éminents où s'est développée notre pensée. D'autres naîtront dans un milieu où se sont installés des modes de concevoir tout opposés. Ou encore la pensée chrétienne leur fut proposée par des esprits bornés, dont peut-être l'égoïsme dédaigneux contrastait avec la générosité cordiale d'incroyants à l'esprit accueillant. Constatons, par ailleurs, que la recherche de Dieu demande l'attention au psychisme invisible et aussi — pour le genre de voie que nous avons proposée — la réflexion sur notre propre activité pensante. Saint Thomas constatait que, pour ce motif, la connaissance de la nature de l'âme est une étude ardue, dont peu d'hommes sont capables⁵⁷. Cette étude est d'autant plus difficile que le triomphe de la « science objective », célébré par Jacques Monod entre autres, crée des habitudes d'esprit tout opposées : « je ne pense jamais comme cela, remarquait un jeune médecin après une heure de philosophie réflexive ; et je découvre que cette façon de penser est parfaitement valable. » Nous avons constaté à plusieurs reprises que des étudiants en sciences biochimiques ou en psychologie expérimentale subissaient, pour un temps, un envoûtement de cette espèce jusqu'à ce qu'un jour ils découvrent, par exemple, avec Jacques Monod lui-même, que « ce *premier commandement* qui fonde la connaissance objective — baser sa vie sur la connaissance, et rechercher la vérité — n'est pas lui-même et ne saurait être objectif : c'est une *règle morale* »⁵⁸. Et voici que s'ouvrent des horizons spirituels.

Le penseur chrétien, croyant mais critique sincère, devra examiner avec probité intellectuelle les objections présentées. Au début elles submergeront sa conscience, pour laisser croître à la longue une certitude d'autant plus éclairée et affermie, mais toujours

55. Cf. E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, II, 4, 1938, p. 1124 s.

56. Cf. dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 10, 1977, col. 321-325, notre article *Maréchal (Joseph)*.

57. *In I Sent.*, dist. III, qu. 4, a. 5 c (corriger la référence dans *Prouver Dieu ?*, p. 51, n. 1).

58. J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, p. 191.

assaillie. C'est pourquoi nous annonçons, dans l'« exploration du problème » de notre premier ouvrage, que la conclusion serait moins un « roc de certitude » que « la fermeté mouvante, influençable, d'une bouée de sauvetage, toujours réapparue sous le ruissellement des difficultés »⁵⁹. Il s'agit donc d'une « voie » selon le terme de saint Thomas, où l'on s'engage par réflexion, réaction, expérience et choix personnel, et non d'une preuve, en tant que ce terme signifie une considération objective comme l'établissement d'une équation chimique.

Ces considérations suffisent sans doute à justifier notre titre et son point d'interrogation.

Le P. Maréchal refusait d'influencer ses élèves par la véhémence et la littérature⁶⁰. Nous attacherons d'autant plus d'importance à cette affirmation, glissée sans insister, pendant un exposé au cours : « L'existence de Dieu est évidente. La difficulté est de mettre cette évidence en formule. » Cette évidence était pour lui — faut-il le préciser ? — non pas la vision directe de l'objet, mais l'impossibilité de ne pas l'affirmer.

On nous permettra de déclarer avec la même modestie, dans le respect profond des athées et des agnostiques sincères, après cinquante ans et plus de réflexion et de confrontation, actuellement continuée, avec les penseurs les plus marquants de tous les horizons, et, entre autres motifs, pour ceux que nous avons exposés : « c'est pour moi conviction profonde et raisonnée : Dieu existe ! ».