NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

54 N° 6 1927

La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres (2)

Ch. LEMAÎTRE (s.j.)

p. 436 - 468

https://www.nrt.be/en/articles/la-preuve-de-l-existence-de-dieu-par-les-degres-des-etres-2-3256

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

QUARTA VIA

La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres

(S. Th. P. Ia, q. II, art. 3).

(Suite.)

L'ESSAI D'INTERPRÉTATION

Ce qu'il faut considérer d'abord dans le texte de saint Thomas est de peu d'étendue. Nous savons déjà que les dernières lignes à partir de *quod autem dicitur maxime tale* ne font qu'étoffer la conclusion, sans retour sur la preuve elle-même.

Quant à la comparaison tirée du feu : *sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido*, de l'avis du P. Sertillanges, de M. Gilson et de bien d'autres, elle n'est qu'une *manuductio* assez lâche, suggérée par une théorie scientifique, vénérable encore pour les premiers lecteurs de la Somme, antique seulement pour nous (1).

Enfin personne n'ose plus attribuer à saint Thomas un usage des citations tout à fait satisfaisant. Quelle que soit, par exemple, l'interprétation donnée de l'argument du *Contra Gentes*, 1, 13, la référence au IVe livre de la *Métaphysique* d'Aristote est déroutante (2). Celle au IIe livre du même

(1) « Pour les anciens, le feu était un des quatre éléments constitutifs de tous les corps, et la chaleur était sa propriété fondamentale. Un corps est chaud, pensaient-ils, dans la mesure où il contient du feu ; le feu à l'état pur est donc absolument chaud, sans aucun mélange de froid. Dans cette hypothèse, le principe « cela est plus chaud qui s'approche davantage du chaud maximum », c'est-à-dire du feu, devient aussi évident que celui qui regarde les vérités approchées » (P. Geny, art. cit., p. 596). — (2) A cet endroit, le raisonnement d'Aristote ne peut conclure qu'à la vérité, non pas illimitée, mais pure de toute erreur.

ouvrage, commune aux textes des deux Sommes, semble plus intéressante et n'est pas négligeable : *nam quae sunt maxime vera sunt maxime entia*. Mais essayer de se prévaloir d'un large contexte d'Aristote serait, ici, de mauvaise méthode. Nous avons quelque mérite à en convenir, car voici comment M. G. Colle annote le passage dans son étude précieuse sur la *Métaphysique* d'Aristote : « Le principe qui sert de base au raisonnement d'Aristote, ce n'est nullement, comme certains commentateurs l'ont pensé (cfr Asch, 119, 9 sq.), que la cause d'une qualité existant en d'autres choses possède nécessairement elle-même à un degré supérieur, la qualité produite. Alexandre fait remarquer avec raison qu'Aristote n'a formulé un tel principe ni ici, ni ailleurs, et qu'au surplus, il ne se justifierait point. Ainsi, dit Alexandre (147, 24 sq.), le frottement cause la chaleur dans les choses qui y sont soumises, et néanmoins, dans celui qui opère le frottement, la chaleur peut être moindre que dans les objets sur lesquels le frottement est exercé. — Le principe invoqué est celui-ci : lorsque plusieurs choses participent à un même nom, pris dans le même sens — et c'est ce qu'Aristote appelle la synonymie (*Categ.* ch. 1) — ce qui est désigné par ce nom appartient par excellence à la chose de laquelle toutes les autres tiennent leur commune dénomination.... Maintenant un cas particulier où ce principe se vérifie : c'est lorsqu'une certaine qualité, et par conséquent aussi le nom de cette qualité, appartiennent en commun à plusieurs choses et en même temps à la cause qui produit en elles cette qualité-là » (1). On le voit, une telle mise au point est toute en notre faveur : elle tendrait à montrer que l'idée de causalité n'intervient pas dans les prémisses du raisonnement thomiste inspiré d'Aristote ; elle n'y est amenée que subsidiairement.

Sous sa forme dépouillée, l'argument de saint Thomas peut donc se réduire à ceci :

(1) *La Métaphysique*, Trad. et Comment. p. 179.

Dans la *Somme contre les Gentils :* Là où il y a plus de vérité, il y a aussi plus d'être. Or il y a des degrés de vérité dans nos jugements. Cela vient de ce que l'un est plus et l'autre moins proche de ce qui est vrai absolument et au maximum. On peut conclure qu'il y a un être suprême : c'est ce que nous appelons Dieu.

Dans la *Somme théologique* · La quatrième voie procède des degrés qu'on remarque dans les choses. On voit en effet, dans les choses, du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, et ainsi de perfections semblables. Or le plus et le moins se disent de choses diverses selon qu'elles approchent diversement d'un maximum. Il y a donc quelque chose qui est souverainement vrai, bon, noble, et par conséquent aussi le maximum d'être, puisque ce qui a le plus de vérité a le plus d'être.

En l'espèce, voici, semble-t-il, les exigences d'une interprétation exacte.

Elle ne supposera, ni l'intuition de l'être absolu, ni le procédé anselmien : saint Thomas y répugne. Mais elle respectera le caractère *a posteriori* de la démonstration.

Le fait y servant de point de départ ne sera pas tout interne, et il sera appréhendé en tant que degré.

Pour des motifs déjà invoqués, elle ne mettra pas au premier plan l'idée de cause. Par contre, elle tiendra grand compte de la place large que prend dans le texte la notion de vérité.

La brièveté déconcertante de l'expression et l'omission de certains éclaircissements trouveront leur raison dans le point de vue familier au Docteur médiéval.

Surtout, l'on verra comment le passage de la Somme théologique s'accorde avec celui de la Somme contre les Gentils, mais en marquant un progrès.

Qu'on nous permette de nous dégager à présent des

préoccupations philologiques. Nous semblerons passer au large des textes redoutables. C'est avec l'espoir d'y revenir tout droit (1).

Le fait.

Sans cesse, l'expérience nous fait affirmer dans des jugements spontanés et primitifs qu'il y a *de* l'être. Cette affirmation élémentaire demande un examen prudent. Lorsque, des opérations de l'intelligence, nous voulons dégager la forme d'être qui en est l'âme, de fausses analogies nous guettent et nous feraient aventurer toute la métaphysique. L'idée la plus confuse de toutes, l'idée d'être, se laisse envisager de divers biais entre lesquels la pensée, d'un mouvement insensible et périlleux, oscille.

Un exemple très simple et des considérations trop élémentaires, dont nous nous excusons, peuvent aider à préciser quelle est la signification qui importe ici.

Regardant les frondaisons d'automne, je dis : Voici un chêne rouge.

Même abstraction faite des indications de proximité et de simultanéité par rapport à moi, qui s'y trouvent impliquées, ce jugement n'est pas simple. Il peut se traduire : Ce chêne est et il est rouge. Ces deux affirmations sont restrictives. Ma pensée ne traite pas ce chêne comme étant (ou pouvant être) tout l'être et tout le rouge. C'est *de* l'être et *du* rouge. Mais sont-elles restrictives de la même manière?

En un sens seulement, oui. C'est *de* l'être et *du* rouge, parce qu'au sujet d'autres objets encore je dis être et rouge. Pour qu'à cet égard le jugement ait une portée, il suffit que mon chêne ne soit pas le seul spécimen possible d'être et de rouge.

(1) Les imperfections et lacunes de la présente étude montreront que nous ne devons pas tout à l'enseignement du P. Scheuer et aux écrits du P. Maréchal. Mais, sans doute, nous leur devons le reste.

Mais le point de vue de l'extension n'est pas l'unique, n'est même jamais le principal; et nous ne l'avons rappelé que pour l'écarter aussitôt. Il est pour nous sans importance.

Supposons que, depuis des semaines, j'observe ce chêne dont les approches de l'hiver changent la coloration. Je déclare, un jour, avec une intonation atténuante : c'est du rouge, voulant dire par là que cette couleur du chêne a maintenant plus d'affinité avec l'impression nette de rouge dont j'ai l'expérience, qu'avec celle, notamment, de vert. C'est déjà du rouge; cette teinte rouge trouve place dans les dosages possibles de la couleur rouge. Pour qu'un tel jugement ait une portée et qu'on puisse l'émettre avec vérité, il n'est nullement nécessaire de postuler un maximum absolu de rouge. Il n'y a là qu'une référence à une impression franche de rouge.

Il en va de même pour les autres qualités sensibles, et donc pour la chaleur : *sicut ignis*... etc.; et cette considération nous semble omise à tort lorsque l'on commente la *quarta via* : nous affirmons d'une chose qu'elle est chaude, non pas dans la mesure où sa chaleur se rapproche d'un maximum absolu, mais selon qu'elle nous donne une sensation plus ou moins caractérisée, plus ou moins accusée. Si elle nous brûle, elle est, pour nous, *tout à fait* chaude. Une théorie erronée a inspiré à saint Thomas une comparaison embarrassante : on l'admet. Mais il faut noter, de plus, que, cette théorie une fois ruinée, la comparaison s'évanouit totalement et ne peut être maintenue en se rabattant sur la signification naturelle et spontanée d'un jugement visant une qualité sensible. Les mots de saint Thomas : *sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido* intéressent encore l'historien; le philosophe les efface (1).

(1) Ainsi perd toute valeur l'objection d'Aureolus concernant ce passage, objection que Cajetan ne réfute qu'en écartant de la *quarta via* toute idée nette de causalité efficiente. (Comm. Cai. super I^{am}, q. 2, art. 3 S. Th.).

Par contre, en affirmant : ce chêne est *de* l'être, une certaine mesure d'être, un certain degré d'être, réalise quelque chose de la perfection de l'être, mon esprit se réfère nécessairement à un maximum absolu d'être, sans quoi le jugement perd sa portée (1). Je ne compare pas cet être qu'est ce chêne avec l'être le plus pleinement être dont j'aie l'expérience. L'ensemble total des objets de mon expérience, c'est encore *de* l'être, une mesure d'être. Le moniste lui-même, s'il proclame que l'Univers est l'Être, ne le fait qu'en imposant un correctif fictif aux jugements qui seuls lui font connaître cet univers; et l'ajoute d'une étoile dans les lointains inexplorés du ciel, d'une poussière sur les continents, d'une goutte dans la mer, d'une mouche dans sa chambre, ne peut lui apparaître manifestement contradictoire, comme il le faudrait, si le monde, tel qu'il est, était nécessairement pour lui et sans parti pris l'Être, c'est-à-dire l'ultime plénitude. Dans nos jugements spontanés, comme condition de leur intelligibilité, il y a référence à ce qui ne peut être un maximum seulement relatif. Prétendre le contraire, c'est supposer à l'être un au-delà qu'on s'interdit en même temps de concevoir comme étant, c'est prétendre qu'il y a ce qu'il n'y a pas, c'est se contredire, à moins que le terme d'être ne soit tout à fait équivoque (2).

Je ne puis donc le nier, le maximum absolu d'être n'est pas totalement hors du champ de ma conscience, quand

(1) A. Goudin, comme beaucoup d'autres, l'a bien compris. Ce scolasticus genuinus, auteur de la *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae Dogmata*, explique la *quarta via* sans aucun recours à l'idée de causalité (Tom. IV, p. 247). Il nous semble hors de doute que Jean de Saint-Thomas lui-même ne fait pas intervenir cette idée dans la preuve, directement, comme élément constitutif. Il y recourt seulement pour écarter l'objection, assez artificielle ici, *du processus in infinitum* (Curs. theol., t. I, p. 79). — (2) C'est cependant l'opinion soutenue avec insistance par Kleutgen dans sa *Philosophie der Vorzeit*, et plus récemment par H. Kirfel, C. SS. R (*Der Gottesbeweis aus den Seinstufen*, P. S. T. XXVI, 1912, p. 454-487).

j'affirme qu'il y a un chêne, ou quoi que ce soit, ou, devant cette page-ci, le front plissé, un lecteur récalcitrant. Sur ce point, la résistance est des plus vives. Pourtant, l'idée du terme de la relation ne peut être entièrement absente de l'idée de la relation et de son fondement, de la relation qui est telle, parce que tel est le terme. Or, le concept de degré d'être, de mesure d'être n'est-il pas essentiellement relatif? Il y a solidarité logiquement indissoluble — à partir de l'extrémité inférieure du rapport — entre cette idée : *de* l'être et une autre idée qu'on ne peut identifier qu'avec le Parfait, l'Absolu, Dieu.

En cette matière où les malentendus, toujours possibles, sont désagréables à l'excès, l'on ne saurait trop insister.

On ne prétend pas que l'idée de *maxime ens* soit présente explicitement à l'intelligence émettant, sur un fait particulier, un jugement existentiel, ni qu'à ce moment, l'attention atteigne cette idée de son trop mince filet de lumière, ni que le contenu de cette idée soit objectivé par le jugement. Dans la pensée concrète, toujours inépuisablement riche avant de tomber dans la misère des propositions et des phrases, il n'y a pas uniquement ce qui se détache en pleine clarté, ce que frappent l'affirmation et l'attention. Il s'y trouve encore, dans l'obscurité où les relègue le rayon de la pensée projeté ailleurs, les conditions objectives de possibilité de l'affirmation qui a lieu. Elles s'y trouvent non comme affirmées, mais comme affirmables, et nécessairement affirmables.

L'on ne prétend pas davantage que le *maxime ens*, l'Infini, le Parfait, soit objet formel de l'intelligence humaine. L'Infini ne tolère pas de degrés ; l'être, objet de l'intelligence, est, au contraire, susceptible de degrés sans nombre, bien que — ceci ne doit pas s'oublier — il ne puisse de soi se restreindre ; *de soi* il va à l'illimité, au parfait, puisque toute imperfection, toute limite est non-être, et que ce n'est pas en tant qu'être que l'être peut être moins être.

Et enfin, on se gardera surtout d'invoquer l'intuition ou l'idée innée de l'Infini.

Mais, par ailleurs, il ne suffit pas du tout de recourir, en guise d'explication, à l'abstraction comprise de la façon la plus élémentaire (1). Ce qui insère, dans nos pensées, la signification confuse de ce qui ne peut être que le Parfait, ce n'est pas cette élaboration consistant, sans plus, à négliger la finitude des choses qui sont sous nos prises (procédé simplement analytique). Se borner à écarter les différences que constituent les limites, les déficiences, ce serait retenir un élément commun et identique, river l'esprit à l'*ens univocum*, le confiner dans le domaine empirique, dont seule l'analogie (procédé synthétique celui-là) nous permet de nous évader. Oui, il y a bien abstraction, mais elle est métaphysique, c'est-à-dire caractérisée par un mouvement transcendant, logiquement préalable à l'achèvement de l'affirmation, et allant d'emblée, pour faire l'objectivation qu'est le jugement, d'un terme inférieur à un terme supérieur, les nouant l'un à l'autre, les enveloppant tous deux, de façon différente d'ailleurs, mais d'un coup, dans une idée sans uniformité interne, dans le transcendantal, dans l'être tout chargé de la plus riche et de la plus confuse des diversités, où se trouve sourdement évoqué le maximum absolu.

Qu'on ne réclame pas de claires similitudes pour comprendre comment l'absolu hante nos jugements primitifs. Chaque fois qu'il faut considérer métaphysiquement l'être, les équivalents exacts font défaut. Pour le dernier point de repère, il n'est pas de point de repère. Afin de découvrir, dans toute la surface d'un cercle, un autre point comparable

(1) En ce point, nous croyons devoir nous séparer nettement du P. Geny La formation, dans l'esprit, de l'idée de parfait, est, non pas sans doute moins immédiate, mais plus complexe qu'il ne le pense (Cfr *Revue de Phil.*, art. cit., p. 595).

au centre, en vain élargirait-on la circonférence jusqu'aux extrémités du monde.

Voici, tout de même, ce qu'on peut dire.

L'intelligence n'est point pareille au regard tout entier pointé vers l'extérieur et incapable de se replier sur lui-même pour fouiller la chambre noire de l'œil qu'il traverse (1). Par la réflexion spontanée et immédiate qui est au foyer même de ses opérations, la pensée saisit la direction de son mouvement, elle se prend elle-même sur le vif à rechercher non cette vérité-ci ou cette vérité-là, mais la vérité ; elle a conscience de ne pas goûter un repos définitif, comme à un terme ultime, mais hâtif, comme à une étape, dans cette vérité partielle qu'elle atteint. Il y a en elle un élan quelque peu lucide au delà de cette connaissance particulière qui ne lui est qu'un degré à franchir, une voie d'accès qui s'ouvre. Passer à l'acte, c'est donc, pour l'intelligence, dédoubler le terme de son activité en un en-deçà et un au-delà, un en-deçà de ce qu'elle cherche et un au-delà de ce qu'elle trouve, un en-deçà du but dernier et un au-delà de la fin intermédiaire qui, comme telle, le présage, en un degré et un maximum excédant tout degré, en une mesure d'être et la plénitude de l'être. Dans la façon dont elle se comporte envers le donné, il y a un signe que la fin de l'intelligence est plus loin que le

(1) Les scolastiques d'aujourd'hui pour qui le texte, si souvent cité, du *De Veritate* (I, a. 9) présente un intérêt vital, insistent avec ensemble sur la réflexion de la pensée sur elle-même dans tout jugement. C'est un des points où l'accord fut facile et empressé au *Congrès international de Philosophie thomiste*, tenu à Rome en 1925 : « C'est dans l'opération que se manifeste la tendance foncière et naturelle de la faculté. L'intelligence par une réflexion sur son acte connaît sa propre aptitude au vrai » (*De Verit.*, I, a. 9)... « Le jugement *direct* lui-même enveloppe l'affirmation justifiée de la véracité de l'intelligence dans un acte déterminé de connaissance. Cela vient de ce que l'intelligence peut réfléchir sur son opération et qu'il y a déjà une réflexion initiale dans le jugement direct ». J. Le Rohellec. — *Le Congrès thomiste* (*Rev. des Sciences phil. et théol.*, juillet 1925, p. 389).

limité, signe qui n'est pas tout à fait lettre morte pour le sujet pensant dont l'activité est un peu transparente à elle-même, puisque tout jugement est, en même temps, conscience, signe qui est dans le fonctionnement, mais aussi dans le contenu de la pensée, sinon comme identifié par l'affirmation, du moins comme identifiable.

La fin dernière ne peut, à aucun moment, suspendre son influence sur la faculté en activité. L'objet formel, c'est ce par quoi la fin meut l'intelligence, il est en elle l'empreinte de cette fin, il n'est qu'un mode de la finalité interne de l'esprit de l'homme. Il se projette dans le jugement comme forme d'être, laquelle, dès lors, est motion autant que notion et n'est jamais indifférente à subir une limitation, parce que la fin suprême de la faculté les exclut toutes. La finitude n'est pas contradictoire à l'être, mais il serait contradictoire que l'être fut, *de soi*, fini : il ne peut admettre de limitation qu'en restant tourné vers l'illimité par une virtualité qui lui est essentielle.

Ici, le point de vue statique, comme le point de vue analytique, ne peut qu'induire en erreur. Cette forme d'être, on voudrait pouvoir l'isoler du jugement qu'elle anime, la soumettre à un paisible examen comme une chose simple et inerte, ou du moins comme le petit cœur écarlate de la grenouille qui, coupé de l'organisme, continue à battre en saignant sous l'œil charmé du biologiste. Mais on ne le peut. Elle est constitutive de l'affirmation et elle n'est rien d'autre. Elle est la synthèse dynamique par quoi le jugement est relation et mouvement, par quoi il est ce qu'il est. Et ce n'est que dans le jugement qu'elle est elle-même ce qu'elle est.

C'est là qu'il faut la considérer pour comprendre, à même, comment elle ne se limite au choc d'un objet limité qu'en émettant un bref éclair au delà de l'objet en tant que limité, donc au delà de toute limite.

Ainsi chaque fois que l'affirmation tombe sur une réalité

donnée, elle pose celle-ci comme degré d'être, mesure d'être, *de* l'être, c'est-à-dire comme évoquant un *ultra* qui n'est pas donné. Et grâce à l'opposition entre ce que l'intelligence vise et ce qu'elle touche et à la comparaison vague qui en résulte, d'emblée prend place dans la pensée empirique ce qu'à l'aide de négations et d'analogies, ébauchées déjà, on ne pourra expliciter que comme étant l'Absolu, le Parfait, l'Infini, Dieu.

Il n'y a pas d'autre mystère ici que le plus grand de tous : celui d'une faculté de nature bornée ayant une fin qui ne l'est pas ; mystère ténébreux que nous propose l'expérience même et dont la clef est trop lourde pour que nos mains humaines la soulèvent et, d'un geste aisé, la poussent dans la porte. Du moins, peuvent-elles la tâter et la remuer dans l'ombre.

La conséquence.

Il faut maintenant marquer les conséquences du fait que nous avons tâché de décrire. Après l'avoir détaillé, il ne peut être superflu de l'énoncer en quelques mots. Dès que le donné empirique déclenche notre affirmation, l'objet dont nous affirmons : *cela est*, n'est pas, pour notre pensée, l'être, ni indifféremment l'être ou *de* l'être, mais exactement et toujours, à nous en tenir à la rectitude de l'activité intellectuelle spontanée, *de* l'être, une mesure d'être. Dans son assimilation à la chose présentée, l'intelligence réduit à un degré ce qui est, sans doute, susceptible de degrés (l'être, objet formel), mais ce qu'elle doit bien concevoir comme allant de soi au maximum, car toute imperfection, toute limite, en tant que non-être, la contraint de viser aussitôt, dans la ligne de son objet formel, un au-delà faute de quoi la limite ne serait plus conçue comme limite, l'imperfection comme imperfection.

Si je constate des variations de perfection en plus, en

moins, et par conséquent, plus ou moins d'être, soit dans un même objet, soit dans des objets différents, je pourrai reconnaître de façon plus explicite qu'il y a des degrés d'être ; et la constatation évidente d'un seul de ces degrés suffit comme base de l'argument. Saint Thomas n'en demande pas plus. Mais, à vrai dire, tous nos jugements empiriques ont cette même signification foncière ; et l'étude de l'esprit humain montre qu'il faut qu'il en soit ainsi. C'est ce qui fait l'universalité et l'incomparable profondeur de la preuve.

Or, si au cœur de tout jugement directement provoqué par une expérience (1), se trouve une référence qui est condition de la valeur de connaissance de ce jugement, il est impossible que le terme de cette référence soit une incohérente chimère. Principe d'intelligibilité, cette référence ne peut manquer elle-même d'intelligibilité : ce qui serait, si l'idée du terme n'avait pas d'objectivité. Affirmer une chose comme degré ou mesure de ce qui n'a aucune objectivité, c'est un néant d'affirmation. Les jugements existentiels étant à l'origine de tous les jugements, toute objectivation requiert l'objectivité de l'idée d'infini. S'il faut nier cela, toute proposition, quelle qu'elle soit, s'allonge en porte à faux au dessus du vide, pour s'effondrer au premier heurt de la critique. S'il faut douter de cela, la métaphysique est sommée de disparaître. Heureusement, dans le jugement même qui voudrait la condamner, on pourrait, en cherchant bien, découvrir pour elle un gage certain de renaissance et d'immortalité.

Et qu'on n'objecte pas que le maximum absolu, l'infini, peut être contradictoire, sans que le degré, le fini, le soit, pourvu que le maximum absolu ne soit contradictoire précisément qu'en tant que maximum absolu, l'infini précisément en tant qu'infini. Non, car le degré d'être se réfère au maximum d'être en tant précisément que maximum, la

(1) Et il n'en faudrait qu'un seul évident.

mesure d'être à la plénitude de l'être en tant précisément que plénitude, la limite à l'illimité en tant précisément qu'illimité. Donc, si le maximum d'être, l'illimité était contradictoire, le degré d'être, l'être limité serait, en tant qu'être, en relation de convenance (aussi partielle du reste et réduite qu'on voudra) avec l'impossible, avec ce qui non seulement n'est pas, mais ne peut pas être. Mais c'est à l'impossible justement qu'en tant qu'être il devrait s'opposer le plus radicalement. — Ou encore : logiquement l'idée d'être fini participe de l'idée d'être, et donc de ce qui de soi n'est pas limité, de ce en quoi l'illimitation est impliquée. Dès lors, si l'illimitation de l'être est contradictoire, l'être limité doit être conçu nécessairement comme participant logiquement de ce qui implique logiquement une contradiction. C'est le comble de l'illogique : la réalité ne serait plus pensable qu'en dépit de la pensée.

Une première conclusion s'impose. Si nos jugements de réalité (un seul, si l'on veut) ont de la valeur, il faut que l'absolu, l'infini, le parfait, qui se dérobe si complètement à notre analyse directe, *vere Deus absconditus,* ne soit pas contradictoire ; en d'autres termes, il faut que l'idée divine soit objective. Inestimable vérité qui nous permet de briser le cercle opprimant de l'horizon et de nous évader, du côté du ciel, comme il convient, hors des impasses où voudrait nous acculer l'agnosticisme moderne.

Déjà nous touchons au but, un pas de plus, presque sur place, et nous sommes au terme. Nous pourrions ne pas nous attarder plus que ne le fait saint Thomas, s'il ne subsistait, concernant la dernière inférence, des désaccords même entre scolastiques.

Avide de considérer l'univers de haut en bas, le philosophe, au-dessus des pentes étagées des vérités plus ou moins élémentaires, se hâte vers une ligne de faîte, où, une fois

parvenu, il ne pourra se maintenir d'aplomb et cheminer en équilibre que dans une attitude si particulière qu'il n'a dû la prendre nulle part ailleurs. Au terme de son « ascension dialectique », chantée par Platon en des accents si étrangement passionnés, il est arrivé inévitablement au *cas unique* qu'il faut traiter dans toute sa singularité en s'interdisant toute assimilation trompeuse et toute tentative indiscrète de vulgarisation. Le principe de toute chose étant, comme tel, absolument à part, un raisonnement qu'on lui applique peut ne valoir que pour lui et ne trouver dans les régions inférieures aucun objet approprié.

Et voilà ce qui, peut-être, n'est pas toujours compris.

En vain, pour reprendre l'exemple classique, affirmerai-je l'objectivité de l'idée de thaler, je ne trouverai pas plus dans ma poche cette pièce de monnaie, qu'Emmanuel Kant ne la trouva dans la sienne sous sa tabatière. En vain saurai-je l'idée de lampadaire pure de toute contradiction, elle ne m'éclairera pas mieux, à la nuit tombante, qu'un lustre peint en trompe-l'œil au plafond de ma chambre ; et l'on irait ainsi d'exemple en exemple, en compagnie, si l'on veut, de l'ironique Gaunilon voguant vers les Iles Fortunées. Mais soudain, la pensée tourne court : refrénant la vitesse acquise, avec audace, elle change son mouvement. C'est qu'elle a quitté le niveau des choses finies, c'est qu'elle aborde son objet suprême qui, comme tel, n'a pas de semblable ; elle rencontre le *cas unique*. Alors il faut bien qu'elle innove : si le parfait n'est pas contradictoire, si l'idée de parfait est objective, le Parfait, lui, évidemment, il reste (1).

(1) Sur ce point, Leibnitz n'a pas tort. On peut juger par ce qui précède en quoi, cependant, la correction qu'il apporte à l'argument ontologique nous semble insuffisante. Sans nier jamais que la preuve de saint Anselme soit digne de grande considération, saint Thomas la rejette parce que le contenu de l'idée de Dieu ne se manifeste pas à nous avec évidence. Cfr *Sum. Theol.*, Iª, q. II, art. 1 ; *Contra Gent.*, I, 11 ; *De Verit.*, X, 12 ;

L'originalité de cette démarche mentale ne consiste pas en un passage de l'ordre de la pensée à l'ordre de la réalité ; car ce passage-là, c'est toute la philosophie ; il s'effectue dès que l'esprit se porte plus loin que ce qu'il constate, chaque fois qu'il applique le principe d'intelligibilité ou de raison suffisante, comme on voudra l'appeler. Mais elle réside en ceci, que, de toute autre idée reconnue objective, si limpide soit-elle, je puis affirmer, sans me contredire, que ce qu'elle exprime n'existe pas. Mais si l'idée de parfait est objective, le Parfait, cette chose la plus mystérieuse qui soit pour mon misérable intellect et dont le contenu propre et positif (n'en déplaise aux partisans de l'argument ontologique) me reste plus voilé que le feu d'un astre éclipsé, le Parfait, oui, je sais qu'il existe. Et en douter, si peu que ce soit, ce serait, en droit, éteindre dans ma raison jusqu'au plus fugitif et tremblant rayon de lumière métaphysique, parce que, sans qu'il s'en rende compte toujours, la lumière n'éclaire le philosophe qu'en tant qu'elle est divine.

Que la note d'existence nécessaire soit contenue dans l'idée de parfait démontrée objective, c'est ce que l'on admet sans peine, puisque la contingence est certainement une déficience (1). Mais de plus, dans l'idée de parfait, l'existence

Comm. sur les Sent., I, dist. I, q. III, art. 2. Il n'y a pas de meilleure réfutation. D'autres objections, non imputables à saint Thomas et répétées à satiété, comme s'il suffisait qu'un argument fût critiquable pour qu'il le fût n'importe comment, sont dangereusement erronées. Elles expliquent, au fond, la défiance, si compromettante pour le thomisme, qu'inspire trop souvent la *quarta via*.

(1) On se demande comment la crainte panique de l'argument ontologique peut amener des scolastiques à nier que l'existence doive se définir comme perfection et à se mettre ainsi, par inadvertance, en opposition flagrante avec saint Thomas : « ... dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium : comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est : unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum » (*Sum. Theol.*, I, q. 4, art. 1, ad tert.). Quoi de plus simple : l'existence est acte, donc elle est perfection.

n'est pas conçue comme simplement conçue, pensée comme simplement pensée, comme purement idéale ou comme faisant abstraction de l'idéalité ou de la réalité, elle est conçue (ne disons pas connue) comme réelle. Le parfait n'est pas pensable de façon cohérente s'il doit être pensé comme n'ayant — ou pouvant n'avoir — que cette réalité essentiellement dépendante qu'est l'existence dans la pensée seulement. Il ne peut être conçu avec l'objectivité (nous ne disons pas encore : avec vérité ; la vérité est dans le jugement et il s'agit toujours de l'idée, mais objective) que s'il est conçu avec l'existence réelle. Rien de banal comme de répéter que le lien entre le concept de thaler et celui d'existence réelle est contingent, tandis qu'une relation indissoluble d'inclusion unit l'idée objective de parfait avec l'idée d'existence nécessaire actuelle. Mais alors, pourquoi hésiter sur la conséquence ?

Si je déclare que le Parfait n'existe pas (si j'en doute, même chose), du coup, à l'intérieur de ce jugement, il y a la conception du Parfait comme n'existant pas, je dissocie par ma négation les idées de parfait et d'existence réelle, que j'avais reconnues au préalable indissolublement unies dans une notion qui, sans cela, perd toute objectivité. Je me contredis, et le jugement que le Parfait existe me permet seul d'esquiver l'erreur.

Et puis, supposons que, vraiment, le Parfait n'existe pas, qu'il n'y ait que de l'imparfait, alors la notion de Parfait

Cependant voyez ce qu'écrit M. J. Geyser, professeur de philosophie à Münster (*Revue de Phil.*, déc. 1909, p. 671). Cet auteur paraît supposer comme allant de soi qu'un être n'a d'autres perfections que celles qui s'identifient avec son essence réceptive d'existence, et il fait à Kant une concession qui exigerait une attentive mise au point. Au contraire le P. Lepidi proclame avec raison, comme le plus incontestable principe, que l'existence est la première et fondamentale perfection de la réalité. La chose est d'importance. Qu'est-ce que le thomiste, sinon le philosophe qui conçoit tout en fonction de l'acte ultime ?

conçu comme n'existant pas, ou si l'on veut d'imparfait comme seul existant, ne peut être contradictoire. Comment ne serait-elle pas objective, puisqu'elle correspondrait exactement à la réalité? Mais, comme on l'a reconnu d'abord, l'idée du Parfait conçu comme existant réellement est objective aussi. Or ce qu'exprime une idée objective peut être affirmé sans qu'une contradiction soit introduite dans la pensée. L'existence nécessaire et la non-existence du Parfait pourraient donc être affirmées indifféremment et en même temps, sans qu'il y eût contradiction. Ce qui est faux. Par conséquent l'hypothèse que le Parfait n'existe pas est à rejeter comme absurde.

Donc le Parfait existe, ou bien le vrai peut être contradictoire, la nuit peut être le jour, le thomiste peut être agnostique.

Dira-t-on qu'il y a dans ce raisonnement transition directe de l'idée au jugement? Ce serait grave. La vérité, il faut le répéter, n'est pas dans la simple représentation; elle ne saurait y naître par génération spontanée, pas plus que le phénix, en dépit de la légende, ne peut sortir périodiquement d'une pincée de cendres. Mais non. A la base de l'inférence est une vérité, une affirmation valable d'un rapport de conformité nécessaire entre un sujet et un attribut, en un mot, un jugement évident, celui-ci : l'idée de parfait est objective. Autre chose est une idée, autre chose une assertion concernant une idée. Et l'assertion ne résulte pas ici de l'inspection trop myope du contenu trop obscur de l'idée de parfait : elle est déduite du rapport nécessaire que supporte avec cette idée celle de degré de perfection, dont l'objectivité nous est, elle, plus immédiatement connue, et cela nettement à posteriori, puisqu'en dernière analyse nous tablons sur le fait (le fait! le fait!) que nous avons des jugements de réalité primitifs et incontestables.

Serait-ce peut-être le passage de l'ordre des possibles à l'ordre des existences dont on suspecterait la légitimité? On

aurait grand tort. Il est légitime *une fois*. Et pourquoi pas? Qu'on y prenne garde, l'ordre des possibles, des possibles certains, est tout entier en dehors de l'ordre chimérique : il appartient à l'ordre réel. Et s'il est évident que le Parfait a au moins cette réalité de n'être pas impossible, il ne peut l'avoir que par l'existence actuelle. Il y a là, sans doute, un mouvement de pensée qui, pour être simple, n'en est pas moins vertigineux. Mais comment en serait-il autrement, puisqu'il s'effectue sur le dernier sommet? Qu'on n'y aille pas, si l'on ne consent pas à s'y maintenir, si l'on veut redescendre avant d'avoir, à cette hauteur, jeté un regard droit devant soi. Ou plutôt, il faut bien s'élever jusque là, car il n'y a pas à se méprendre sur la gravité de la question : c'est affaire de vie ou de mort pour la pensée philosophique. Puisque admettre l'objectivité de l'idée de parfait et que peut-être le Parfait n'existe pas, c'est prétendre au fond que deux idées métaphysiques s'excluant logiquement peuvent être, concernant la même chose, objectives à la fois; et puisque l'idée d'être et les transcendantaux sont solidaires de l'idée de parfait, toute la métaphysique est ici mise en question ; on risque de rendre la pensée radicalement antinomique dans son emploi transcendant.

Une fois de plus, la méfiance de la raison et son abdication précipitée nous mènent droit, chargés de chaînes, dans le camp ennemi. Kant lève la tête et se fait accueillant. Nous montrant de son maigre doigt, sur le pavé de Koenigsberg, sa fameuse colombe palpitant dans la poussière des phénomènes pour avoir déployé ses ailes dans le vide, il nous loue d'échapper à l'illusion transcendantale qui dévie vers l'inaccessible la spéculation humaine.

Cependant, devant les dangers qui, aujourd'hui, la menacent de toutes parts, la raison se ressaisit, se recueille et se redresse. En tout cas, elle ne chercherait plus son recours dans un empirisme inconséquent, travesti en termes scolas-

tiques et réfugié entre les limites étroites de petits manuels ; elle ne se rabattrait plus à l'aveugle sur la *tabula rasa*, cette chose inerte, aussi vénérable et incommode qu'un monument classé. Des discussions pleines d'avenir sont en cours.

UN POINT DE VUE OPPOSÉ.

L'on voit comment nous voudrions interpréter l'argument de saint Thomas.

Notre conviction était faite, quand nous sont tombées sous les yeux, dans les *Archives de Philosophie* (1) quelques pages animées et naturellement des plus intéressantes, écrites par le P. Descoqs à propos de l'article du regretté P. Geny : « Les preuves thomistes de l'existence de Dieu ». L'auteur émet des considérations catégoriques qui sembleraient devoir ruiner l'explication que nous faisons nôtre. Ensuite, cherchant, lui aussi, un fondement solide à la célèbre preuve thomiste, il en présente une sorte de transposition que nous aurions grand'peine à admettre, et cela pour des motifs qui, à notre point de vue, sont d'une importance capitale. Une critique que nous ébauchons avec une brièveté qui serait assurément déplacée, s'il n'était nécessaire de ne pas trop nous attarder et si le P. Descoqs n'avait le droit de négliger purement et simplement nos considérations écourtées, nous permettra de faire face à des objections sérieuses et d'atteindre à plus de précision en une matière qui en réclame le plus possible.

Après, nous n'aurons qu'à résumer et à conclure.

Le P. Descoqs indique un argument qui s'apparente au nôtre, quand il l'expose, mais qui s'en distingue fort quand il le discute, car il le traite, en définitive — et le maltraite — comme s'il était à priori.

« Une perfection limitée et finie ne peut être que secondaire,

(1) Vol. III, Cah. III, Bibliographie critique, p. 103-111.

inférieure, participée; elle est inintelligible si elle n'est rapportée à un premier qu'elle participe et de qui elle dépend. Or ce premier doit nécessairement être et subsister, faute de quoi le réel ne se penserait qu'en fonction d'une chimère et du néant » (1).

Il objecte : « Cette perfection est inintelligible si vous la posez, d'emblée, comme participée et si vous affirmez qu'elle est essentiellement secondaire dans l'ordre de la réalité. Mais c'est ce qui est en question et la pétition de principe, dans ce cas, est manifeste ».

Peut-être, en effet, sous cette forme, l'argument prête-t-il à confusion. Mais si la notion de participation semble équivoque, l'on peut s'en passer comme suit : les choses n'étant intelligibles qu'au point de vue de l'être, une perfection ontologique limitée, un degré d'être n'est intelligible précisément que comme perfection ontologique limitée, et le contenu de l'idée de perfection déficiente a une référence fondamentale et immédiate à celle de parfait; c'est dire qu'on ne peut saisir la réalité d'un donné d'expérience en faisant abstraction complète de l'objectivité de l'idée de *maxime ens*; le jugement sans cela n'aurait plus aucun sens. Mais par contre, et ceci est à remarquer, il garde une signification, même si l'intelligence s'arrête là, s'abstient de reconnaître du coup toutes les conséquences de son affirmation implicite. Redisons-le : pas de jugement de réalité, sans que l'existence du Parfait soit, non pas affirmée, mais affirmable seulement. Si l'objectivité de l'*idée* de parfait est en acte virtuel et confus dans tout jugement existentiel, l'*affirmation* de l'existence du Parfait n'y est qu'*en puissance*; un raisonnement ultérieur doit assurer ici le passage de la puissance à l'acte. Par conséquent, ce qui est à démontrer, l'existence de Dieu, n'est nullement posé au point de départ de la démonstration. Est posé — et de façon implicite qui

(1) *Op. cit.*, p. 105.

demande éclaircissement — seulement ce qui permettra, par un raisonnement correct, de conclure à cette existence.

Le P. Descoqs poursuit : « D'autre part, que vous puissiez concevoir cette perfection, et que vous la conceviez en fait comme secondaire par rapport à un idéal au moins abstrait, cela est évident ».

« Au moins abstrait »... qu'est-ce à dire ? Cet idéal — qu'il existe ou non — est nécessairement conçu comme concret, postulé comme concret dans tout jugement de réalité. Une chose n'est pas degré d'être parce qu'elle se rapproche de ce qui, en tant qu'abstrait, ne peut pas être (1).

Tout ce qui dépasse notre intuition est conçu abstraitement ; nous n'en avons que des *représentations* abstraites, mais dont la *signification* n'est pas confinée dans l'abstrait. Que le P. Descoqs nous excuse de répéter ce qu'il sait comme personne : il faut distinguer ce qui est *conçu* abstraitement comme abstrait (et qui ne peut exister), ce qui est conçu abstraitement comme concret, ce qui est conçu abstraitement comme concret et existant, et enfin ce qui est *connu* existant.

Quiconque se demande, par exemple, s'il y a de purs esprits, a pu les concevoir comme concrets ; sinon pour lui la question ne se poserait même pas (2). Le *maxime ens* ou bien n'est pas conçu du tout ou bien est conçu comme n'ayant pas, comme ne pouvant avoir cette formidable déficience dans l'être qu'est le mode abstrait. Mais si le pur esprit limité, tout en étant conçu comme concret, peut être conçu encore comme non existant, le *maxime ens* ne peut être conçu que comme concret et existant. Ce qui ne suffit pas d'ailleurs à justifier l'inférence anselmienne.

C'est bien ici le point délicat. L'on ne peut rien nous

(1) C'est en considérant le concept dans le jugement et non à part, que l'on peut comprendre comment ce qui est représenté abstraitement peut être conçu comme concret. Une projection de notre argument sur le plan statique en abolit l'essence même. — (2) Que l'on compare, mais de préférence à l'intérieur du jugement, les idées d'*esprit* et de *spiritualité*.

objecter de plus impressionnant que ce dilemme : Ou bien vous posez d'avance, dans le jugement initial, l'absolu comme un fait (et alors, plus de démonstration, une expolition tout au plus), ou bien vous réifiez ce qui, n'étant encore que dans votre esprit, n'est qu'une abstraction (1). — Nous avons essayé de montrer que les deux branches de cette disjonction se brisent d'un coup, si l'on insère comme un fait primordial au cœur même de tout le raisonnement, la connaissance spontanée que la pensée a de son propre dynamisme. Alors apparaît clairement comment l'Absolu, sans être reconnu existant, sans être même représenté concrètement, est postulé logiquement dans une tendance consciente comme une fin objective et concrète.

Le P. Descoqs ne veut pas renoncer tout à fait à la *quarta via* « à cette belle preuve si séduisante et qui, une fois Dieu prouvé par ailleurs, fait comme la synthèse de toute la métaphysique ». A son avis elle ne peut « boucler » que sur la contingence. « Puisque *ens et unum et verum et bonum convertuntur*, partout où vous pouvez concevoir un degré supérieur fini et certainement possible de bonté, de vérité, vous avez là un signe que cet être conçu par vous comme imparfaitement, c'est-à-dire non parfaitement bon, vrai, un, n'est pas et n'a pas l'être par lui-même, qu'il n'est pas nécessairement être ; il est donc contingent et dit, sous le rapport de l'être, indifférence à être » (2).

Mais poser d'abord en principe qu'*ens et verum convertuntur*, n'est-ce pas s'engager tout de suite à reconnaître que l'être parfait est le parfait intelligible, et alors l'argument peut s'achever d'un trait fort simple, sans s'infléchir vers l'idée de contingence.

(1) C'est en somme l'objection de G. Grünwald dans sa *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik.* (Münster, Aschendorff), p. 155. — (2) *Op. cit.*, p. 110.

Une autre difficulté surtout nous arrête. On le voit, la contingence des choses est connue ici par leur imperfection, et leur *imperfection même par la possibilité de plus de perfection*. Mais comment savons-nous que des degrés de perfection qui dépassent les données de notre expérience sont certainement possibles? Suffit-il, pour qu'ils le soient, que nous puissions les concevoir? c'est le procédé à priori, suspect au P. Descoqs peut-être autant qu'à nous-même; ou bien serait-ce qu'une perfection moindre garantit la possibilité d'une perfection supérieure ou estimée telle? Principe merveilleux qui, semblable au manteau magique de Faust, « soulevé, comme le dit Méphistophélès, par un peu d'air inflammable », peut nous emporter loin de la terre, à perte de vue, vers des mondes inconnus. Mais le P. Descoqs admet-il que le fruit de l'abstraction métaphysique appartient nécessairement à l'ordre objectif des possibles? C'est elle qui nous permet de nous élever d'une perfection moindre, que nous constatons, à une plus grande perfection, que nous ne constatons pas; mais c'est elle aussi, et plus simplement, qui nous donne l'idée de parfait, dont le P. Descoqs suspecte l'objectivité parce qu'elle est abstraite, donc parce que le procédé abstractif ne suffit certainement pas à la garantir.

Et autre chose encore nous préoccupe. Nous ne discernons pas encore le moyen terme qui nous permettrait de passer aussi rapidement que le P. Descoqs, de l'idée d'imperfection à celle de contingence. La seule expérience ne nous manifeste pas la nécessité de cette relation. Quant à admettre la contingence de l'imparfait, parce que seul le parfait implique l'existence nécessaire (1), ce serait s'obliger de recourir au procédé anselmien, qui nous inspire une invincible défiance.

Mais plutôt continuons; l'auteur précise sa pensée :

(1) On reconnaît l'objection kantienne qui nous semble subsister ici.

« N'importe quelle perfection finie me manifeste une imperfection dans la ligne de l'être ; elle laisse en dehors d'elle d'autres perfections, qui sont réalisées plus ou moins parfaitement dans cette ligne *finie* en d'autres êtres et que ne dit pas cette perfection déterminée. D'où je conclus que cette perfection n'est pas tout l'être, et donc qu'elle est contingente, et donc qu'elle exige l'être nécessaire comme sa raison suffisante. En d'autres termes, tout être qui nous apparaît *imparfait* dans la ligne *transcendantale* de l'être à quelque titre que ce soit est contingent et donc exige une raison suffisante distincte de lui, qui est l'être par soi » .

Ce passage donne à penser que l'on peut se borner à comparer entre elles des perfections réalisées plus ou moins imparfaitement, sans qu'il faille objectiver des idées hors du champ de l'expérience acquise : si telle perfection constatée est moindre que telle autre également constatée, elle est contingente, n'étant pas tout l'être. Mais quoi? N'est-ce pas là présupposer que tout l'être existe nécessairement ; alors, ou bien cette proposition est simplement fausse comme s'appliquant à la totalité des choses en tant que totalité, ou bien, tout l'être, c'est l'Infini, le Parfait. Voilà donc admise d'avance l'existence nécessaire du Parfait ; et, à mettre les choses au mieux, l'argument ontologique est de nouveau dans la place.

D'ailleurs si l'imperfection et la contingence ne nous sont connues qu'en vertu d'une comparaison entre des données empiriques plus ou moins parfaites, dès que j'embrasse par la pensée tout le champ de mon expérience, aucun point de comparaison ne me reste pour juger de l'imperfection de cet ensemble de données, comme ensemble. Comment saurais-je que je n'ai pas là tout le parfait possible? Ne serait-ce pas là, pour moi, le maximum réalisable de perfection, donc le nécessaire, donc le divin? Et puis-je exclure, soit le pluralisme finitiste, soit le panthéisme naturaliste?

Cependant l'auteur nous dit : « L'argument vaut sous cette forme. Mais alors ce n'est plus, je le reconnais, la forme de la *quarta via* ». Nous pardonnera-t-on de le trouver dénué de la rigueur désirable dans la mesure même où il s'écarte de la *quarta via*, laquelle possède à nos yeux une valeur éminente?

Par souci de clarté, nous avons opposé, au sein d'une même école, deux façons de voir absolument irréductibles. Nous l'avons fait sans ambages, sachant que le P. Descoqs (ceux qui, comme nous, aiment à le lire s'en rendent compte avec plaisir) apprécie, lui aussi, dans la controverse, l'allègre et ardente franchise. Avouons-le pourtant, en pareille matière, seule une discussion approfondie serait de mise. Mais alors le débat se transporterait sur un terrain meuble et glissant où les scolastiques, qui doivent s'y donner rendez-vous, voient se creuser entre eux de dangereux bourbiers. La bonne manière de les franchir, c'est, d'un bord à l'autre, de se tendre les mains.

CONCLUSION

Nous nous en tiendrons donc à l'interprétation proposée.

Elle se résume en fort peu de mots.

Il y a évidemment des degrés de perfection ontologique, des degrés d'être (dénotés par le *magis* et *minus*). Mais le degré d'être n'est intelligible comme degré d'être que si le maximum absolu d'être est intelligible (n'est pas contradictoire); l'intelligibilité de tout degré d'être est même secondaire par rapport à l'intelligibilité du maximum absolu d'être et celui-ci est donc, en soi, le suprême intelligible. Mais il n'est intelligible que s'il existe. Donc le *maxime ens*, l'Absolu, le Parfait existe (1).

(1) Dans l'énoncé de la Somme théologique, si l'*ens* est accompagné de

Qu'on néglige dans le texte de saint Thomas les références et comparaisons depuis longtemps considérées comme accessoires et maintenant tout à fait dénuées de l'intérêt qu'elles pouvaient présenter jadis; qu'on s'en tienne aux phrases décisives qui permettent de faire coïncider le passage de la *Somme théologique* avec celui du *Contra Gentes*, l'on constatera, sans doute, qu'aucun autre commentaire ne respecte aussi fidèlement les mots mêmes du texte pris dans son sens le plus naturel.

Le caractère à posteriori de l'argument est sauvegardé.

L'on peut comprendre, d'une part le rôle capital et si frappant que joue dans ces deux preuves qui n'en font qu'une l'idée de vérité, et d'autre part l'absence de l'idée de cause dans tout le développement qui précède la conclusion : *est aliquid... quod est... maxime ens.*

Enfin l'on voit quel est le progrès que marque le passage de la *Somme théologique* sur celui de la *Somme contre les Gentils* qui date de neuf ou dix ans plus tôt. La forme donnée à la preuve par le premier en date de ces deux ouvrages, avec la référence au IVe livre de la *Métaphysique*, laisse la pensée hésitante entre le *verum logicum* (la conformité *de* la pensée...) et le *verum ontologicum* (la conformité *à* la pensée, le connaissable, l'intelligible), tandis que dans le Ier livre de la *Somme théologique*, la synonymie intentionnellement soulignée entre le *bonum*, le *nobile* et le *verum* donne au concept de vérité la signification ontologique.

Assurément on souhaiterait que saint Thomas se fût expliqué davantage. Des justifications minutieuses nous feraient, de sa part, le plus vif plaisir; mais n'exigeons pas ce qu'on ne réclamait pas alors et ne cherchons pas dans la *quatrième voie* tous les éclaircissements dont le manque, dans

la mention d'autres idées analogiques et transcendantales, c'est pour qu'on le considère nettement comme l'*ens analogum* et *transcendentale*, en lequel les diverses perfections, qui n'en sont que des aspects, se synthétisent.

les quatre autres preuves, nous mortifie, à la réflexion, beaucoup plus; car enfin, le moteur immobile, la cause première, le nécessaire, le principe organisateur du monde ne nous révèlent-ils pas moins immédiatement le Parfait, l'Infini, Dieu, que ne fait le *maxime ens*, et le donné sur lequel repose la démonstration par les degrés n'est-il pas le plus habituellement et le plus inévitablement présent à l'intelligence? Il n'y a pas à le nier, pourtant, dans toutes les preuves, c'est la même entrée en matière quelque peu expéditive, c'est le même achèvement quelque peu brusqué (1). Là se trahit, comme ailleurs, le réalisme thomiste, en contraste criant avec des tendances critiques qui, sans cesse, nous travaillent, nous tourmentent, provoquent de notre part des questions dont on ne peut dire, en somme, qu'il a fallu, de tout temps et de toute nécessité, se les poser et y répondre.

Cependant pourquoi la preuve par les degrés des êtres a-t-elle suscité, plus qu'aucune autre, des interprétations divergentes?

(1) Qu'on ne s'y trompe pas : c'est vrai, même de la *prima via*. Cette démonstration, qui est la plus détaillée, on la déclare souvent la plus simple. Mais il nous semble qu'elle pose, plus que toute autre, le problème ardu de la conciliation des exigences philologiques et philosophiques. Dans son article sur l'existence de Dieu (*Dict. de théol.*, t. IV, col. 934), le P. Chossat écrit : « L'argument que les Néothomistes déclarent... le meilleur pour démontrer l'existence de Dieu, est finalement basé chez eux sur un appel à l'autorité du Docteur Angélique interprétée à contresens ». Qu'on ait pu tracer, à tête reposée, ces lignes épouvantables, sans faire éclater sur les *cacumina thomistica* le plus grave tonnerre suivi des plus lumineux éclairs, c'est chose fort significative. A tout le moins, il faut le reconnaître, les mots choisis par saint Thomas, le rapprochement qui s'impose avec le passage correspondant du *Contra Gentes*, le souvenir d'Aristote nécessairement présent à l'esprit devant une telle preuve, tout cela induit le plus naturellement du monde à une interprétation prenant pour fait initial le mouvement *local*. On sait avec quel luxe d'objections et quelle verve des écrivains comme M. E. Leroy ont entrepris de ruiner cette preuve. Beaucoup, parmi nos adversaires, renoncent même à la discuter encore. L'on est peut-être excusable de ne voir d'autre alternative

Quand un argument est absolument fondamental, et remonte afin d'y river le premier anneau de son enchaînement logique jusqu'à un présupposé plus intime, plus reculé, jusqu'à une vérité qui est, du point de vue transcendantal, tout à fait originelle, les formes dérivées qu'on en peut donner se multiplient, et l'on voit pulluler les transpositions inadéquates où se réverbère, tout de même, un peu de sa clarté.

Or, la preuve par les degrés est la plus radicale : elle fait appel à la condition essentielle de toute objectivation, elle prend son attache plus directement dans la vérité que tout jugement affirme en affirmant quoi que ce soit, dans le principe que toute activité intellectuelle révèle lumineux parce qu'elle n'en est elle-même que le rayonnement : *verum et ens convertuntur*. Et cela c'est le principe d'identité à moins qu'on ne veuille réduire celui-ci à une tautologie péremptoire, à un énergique piétinement sur place, à un bégayement mental sonore.

Puisque, en tant que conscient, tout jugement de réalité met d'emblée en synthèse une expérience nouvelle avec l'intuition concomitante du mouvement foncier de la pensée, le donné empirique est saisi aussitôt comme sollicitant l'intelligence, mais ne la comblant pas à la façon d'une fin suprême, c'est-à-dire qu'il apparaît du coup comme secondaire dans l'ordre de l'intelligibilité, comme intelligible par participation.

Voilà qui est primordial, et qui justifie intrinsèquement l'affirmation de ce donné comme « être par participation ».

La causalité ne s'impose pas à l'intelligence critique tout aussi immédiatement, à plus forte raison faut-il le dire de

que celle-ci : ou bien cet argument est dépourvu de rigueur, ou bien l'expression en est déroutante au plus haut point. Est-il défendu de le dire quand on croit que la sincérité y oblige? Et toute confusion sur la portée et l'emploi légitime des notions d'acte et de puissance, n'est-elle pas, pour un thomiste, intolérable?

chacune des trois causes (finale, formelle extrinsèque et efficiente), prises à part pour fonder trois arguments distincts, qui sont eux-mêmes, sans contredit, de maîtresses pièces de la construction philosophique.

Une discussion très exigeante des multiples preuves de l'existence de Dieu nous ramènerait toujours par des chemins variés, peu frayés par la foule, au beau milieu de la *quatrième voie*.

Entre philosophes, ne vaudrait-il pas mieux partir de là, puisqu'il faut bien y revenir? A un point de vue systématique, l'avantage serait grand. L'on accuserait mieux l'unité de la structure doctrinale que l'on reproche aux scolastiques de compromettre par la diversité des matériaux et de masquer sous des lignes trop tourmentées. Il serait possible de donner aux preuves de Dieu toute leur qualité métaphysique, puisque l'on garderait présent à l'esprit ce qui est présupposé nécessairement à tout processus métaphysique.

Les arguments par les trois causes pourraient s'ébaucher sur un plan commun, nullement exclusif, d'ailleurs.

Tâchons d'en marquer quelques traits en sous-entendant la dernière justification. On se rendra compte du genre d'objections qu'ils suscitent aussitôt dans l'esprit et l'on saura mieux sur quelles assises il faudrait les établir pour les rendre inébranlables.

Preuve par la causalité finale. — Puisque toute perfection ontologique est de soi illimitée (principe spécifiquement thomiste), une perfection ontologique incomplètement réalisée garde une orientation essentielle (finalité interne) vers la plénitude de la perfection, sinon cette perfection incomplètement réalisée serait vraiment comme s'il n'y avait quant à elle, quoique perfection, aucune différence entre la limitation et l'illimitation, serait absolument comme si la perfection n'était, de soi, ni limitée, ni illimitée. Mais toute finalité interne suppose nécessairement un terme visé qui soit au moins

possible (1). En effet, dire qu'un être est nécessairement orienté vers telle fin, c'est dire qu'il y a en lui quelque chose, une détermination qui est de nature à le référer à ceci plutôt qu'à celà, une détermination qui est telle et pas autre, parce que la fin est telle et pas autre, qui trouve, pour une part au moins, et cela suffit, la raison ontologique de ce qu'elle est dans le terme visé. Mais si celui-ci était contradictoire, ce serait grâce à l'impossible qu'une détermination serait rendue possible et existante. Du réel trouverait sa raison d'être dans l'irréel, dans le néant. C'est absurde. Donc s'il y a une perfection incomplètement réalisée, le Parfait est au moins possible; s'il est possible, il existe.

Preuve par la causalité formelle extrinsèque. — Toute perfection ontologique étant, de soi, illimitée, tout ce qui est doué de quelque perfection ontologique se conformera à la perfection absolue comme à un terme ontologique supérieur, dans la mesure où le permet le principe de limitation qui l'affecte, car la raison d'une moindre conformité que celle-là ne pourrait se trouver ni dans le principe limitant puisqu'il ne l'est que dans une moindre mesure, ni dans la perfection comme telle. Cette conformité est condition même de la possibilité de cet être. Si la perfection absolue était contradictoire et impossible, la conformité avec le contradictoire et l'impossible, comme avec un terme ontologique supérieur, serait condition de possibilité et d'existence, ce qui est absurde. Donc le Parfait n'est pas contradictoire; donc il existe (2).

Preuve par la causalité efficiente. — Toute perfection étant, de soi, illimitée, toute perfection ontologique incomplètement réalisée doit être affectée intrinsèquement d'un

(1) Il s'agit de la fin objective, nous ne raisonnons pas sur la fin dite formelle. — (2) On pourrait conclure de la causalité efficiente à la causalité finale et à la causalité formelle exemplaire. Mais une seule de ces trois preuves de Dieu subsisterait. La doctrine en serait appauvrie d'autant.

principe limitant qui ne s'identifie pas avec elle. Entre cette perfection et son principe limitant, il y a priorité réciproque, car cette perfection n'est dans cet être qu'à la condition d'être limitée, et le principe limitant sans la perfection ontologique ne serait pas. Mais la priorité réciproque de deux composants rendrait l'être contradictoire sans une cause extrinsèque dont procèdent les deux parties qui le constituent tout entier. Il faut bien admettre une cause extrinsèque qui ne soit pas elle-même imparfaite. Et l'on ne peut s'arrêter au parfait dans l'ordre de l'essence en tant que distincte de l'existence, notion contradictoire et non objectivable. Donc le Parfait existe.

Ces raisonnements, nous les croyons rigoureux ; nous les croyons aussi fort discutables, si la maxime qui leur sert de fondement immédiat et qui prêterait facilement à équivoque, on ne la rattache pas, d'un lien de lumière, aux exigences essentielles d'une pensée qui sait, dès qu'elle s'exerce, que son mouvement foncier l'entraîne, plus ou moins efficacement, mais certainement, dans la direction de la vérité pleine et entière, c'est-à-dire vers tout l'être saisi en tant qu'être, vers tout l'être saisi en tant que, de soi, il exclut tout non-être, vers tout l'être saisi en fonction de l'illimité, du parfait, de l'absolu. Aucun objet n'est intelligible comme être, si l'idée de perfection ne sert, implicitement du moins, à le définir, et l'idée de perfection ne saurait s'appliquer à lui, pas même un peu, s'il n'y avait en lui ce qui fait que tout manque lui est privation, ce qui, si déficient qu'il soit, le maintient orienté vers le parfait.

D'instants en instants, l'intelligence suspend son vol sur le fini, mais sans jamais replier ses ailes ; elle se pose sur l'acte mixte, parce qu'elle est en quête de la pureté de l'acte ; mais, si l'imparfait saisi en tant qu'être peut diriger la pensée vers le parfait, l'acte mixte vers l'acte pur, il faut qu'il soit lui-même, par nature, en tant qu'être, dirigé vers la même fin,

il faut qu'au plus intime de lui-même il ait, si l'on peut dire, une empreinte potentielle de l'Infini.

D'après cela on devine comment le principe de l'illimitation primordiale de l'acte fait pénétrer jusqu'au cœur même des choses finies, — nous fait comprendre un peu ce qu'elles sont et ce qu'elles aiment et où elles vont avec nous.

Qu'on achève de mettre à nu la racine commune des divers arguments qui concluent à l'existence de Dieu, on trouvera greffée là, plus directement, puisant, à même, une sève plus fraîche, la démonstration qui n'a pas à se ramifier en des concepts secondaires : la quatrième preuve thomiste qui sera toujours vivace.

Elle est la démonstration la plus intimement humaine, la plus compréhensive et la plus belle. Elle se laisse revêtir sans danger, du charme platonicien et de quelques-unes des grâces de la philosophie moderne. Elle est *perennis*, non pas de cette pérennité illusoire qui n'est qu'un immémorial passé, mais de celle qui, étant *nécessité*, appartient moins au passé qu'à l'avenir, car le passé est toujours court parce qu'il est clos, et l'avenir est toujours ouvert.

Surtout, elle groupe en elle, le plus simplement du monde, les quelques vérités qui doivent servir d'appuis immuables à la métaphysique la plus haute. Elle invite à ne jamais négliger le fait le plus constant, le plus éblouissant, le plus nôtre, le fait même de la pensée concrète. Elle permet d'aller déceler dans l'univers les actes, les perfections, les aspects par où les choses reflètent et regardent l'Infini, elle fait découvrir enfin avec une impeccable logique, derrière la grande figure mystérieuse fragmentée sur les facettes exiguës des choses périssables, la réalité même de Celui qui est.

Réflexion immédiate de la pensée sur son dynamisme transcendant; illimitation de la perfection comme perfection, de l'acte comme acte; évidence du lien logique qui unit

l'affirmation de la possibilité interne du parfait et l'affirmation de son existence, ne sont-ce pas là les trois points déterminant l'orbite où la métaphysique peut se mouvoir en équilibre, hors de l'atmosphère opaque de l'empirisme, hors des nuées impalpables de l'idéalisme subjectiviste, mais encore dans le champ de nos pauvres regards humains, autour du centre d'attraction qui appelle à lui tout l'amour et d'où tombe la seule lumière?

Ch. LEMAITRE, S. I.
Professeur de philosophie, Namur.