NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

58 N° 4 1931

Le problème de Dieu d'après M. Edouard Le Roy (2)

Joseph MARÉCHAL (s.j.)

p. 289 - 316

https://www.nrt.be/fr/articles/le-probleme-de-dieu-d-apres-m-edouard-le-roy-2-3404

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Le problème de Dieu » d'après M. Édouard Le Roy

II

Si les objections opposées au réalisme traditionnel dans la première partie du « Problème de Dieu » ne faisaient que rééditer la critique kantienne de toute métaphysique passée, présente ou future, il ne vaudrait pas la peine de nous attarder longuement à leur examen; non que le problème kantien ne conserve une sérieuse actualité, mais les termes nous en sont connus de si longue date qu'il a perdu le don de nous émouvoir. Je ne conteste pas, d'ailleurs, que M. Le Roy lui-même, comme la presque totalité des philosophes contemporains, ne soit jusqu'à un certain point tributaire du penseur de Kônigsberg. A plusieurs reprises il en invoque l'autorité. Il s'en sépare toutefois sur un point essentiel : l'intuition intellectuelle, cette saisie immédiate de l'être, que Kant ne nous reconnaissait en aucune façon, et dont M. Le Roy, l'entendant au sens bergsonien, fait au contraire le fond de toute notre connaissance ontologique.

A la différence de Kant, l'auteur du « Problème de Dieu » est donc un métaphysicien authentique; mais il l'est d'une manière nouvelle, qui n'entrait pas même dans l'horizon « problématique » de la Critique de la Raison pure. Car M. Le Roy réalise ce paradoxe d'être à la fois métaphysicien et « hypercritique » : en

un sens, sa critique est plus radicale que celle de Kant, puisque, loin d'admettre un système objectif de catégories, valables au moins dans l'ordre « immanent » du réel d'expérience, il refuse aux concepts et à la déduction fondée sur eux toute valeur théorique propre, soit immanente, soit transcendante.

Cette dépréciation de la pensée discursive, bien plus que quelques réminiscences kantiennes, inspire, nous l'avons vu, le procès ouvert par lui contre la théologie naturelle des scolastiques. Çà et là, il formule les deux points qui résument, en dernière analyse, ses objections :

1° Les preuves scolastiques de Dieu substituent naïvement à l'intuition de la « continuité dynamique » (p. 19) — seule réelle — un « jeu déductif d'entités conceptuelles », pratiqué selon la « méthode de *réification statique* familière à la pensée commune » (p.18), un « morcelage » où l'on ne saurait voir, légitimement, qu'une « élaboration mentale opérée en vue de l'utilité pratique et du discours » (p.23).

2° Dans ces mêmes preuves, la « déduction » est regardée « comme reproduisant la genèse même de l'être » (p. 93). Ainsi advient-il « qu'on réifie une sorte de prémisse universelle contenant tout éminemment » (*Ibid.*). En la dénommant « cause première », a-t-on fait autre chose qu'ériger en réalité suprême « une idole de la déduction » (p. 93)?

A mettre au point cette objection fondamentale contribueront les quelques remarques que j'annonçais vers la fin de l'article précédent, touchant la nature et la valeur de la pensée conceptuelle d'après les scolastiques et d'après M. Le Roy. Car ici encore, semble-t-il, un voile de malentendus empêche de bien apercevoir ce que l'on veut de part et d'autre.

D'après la théorie scolastique (que nous continuerons à envisager principalement dans son expression thomiste), une passivité de l'esprit vis-à-vis du monde matériel, autrement dit une réception de déterminations sensibles, existe chez l'homme à l'origine de toute connaissance. Mais si la réception sensible marque en nous le seuil de la connaissance, et revêt par là des propriétés caractéristiques, il ne s'ensuit pas qu'elle puisse être

traitée comme une unité isolée : restituée à son contexte psychologique intégral, elle constitue un niveau intermédiaire au sein d'une activité totale et hiérarchisée beaucoup plus ample, qui joue en bloc : l'activité de l'homme tout entier, raccordée en bas, dans la matière commune, à l'immense nappe oscillante des corrélations physiques, et couronnée au sommet par l'unité simple de l'intelligible en acte. Notre contact originel avec l' « objet », notre saisie directe du réel met en branle simultanément tous les étages d'un Moi où s'unissent matière et esprit. Et l'on ne peut oublier non plus que cette plénitude de notre appréhension initiale de l'être enveloppe, à côté de la possession formelle, la réaction dynamique, à côté de la connaissance, l'appétit ou le vouloir, ce bandement premier de l'action. Car, disent les scolastiques, ce ne sont pas les facultés isolément qui agissent, c'est l'homme qui agit par ses facultés; et, dans l'expérience sensible, c'est l'homme entier, par toutes ses facultés à la fois, solidairement. La distinction réelle des facultés, proclamée dans l'École, ne doit pas nous donner le change : loin de dresser entre les facultés des cloisons étanches, cette distinction, qui n'est pas une distinction d'êtres mais de fonctions, enracine la diversité formelle de celles-ci dans une continuité dynamique profonde, celle de la « nature ». Distinguer n'équivaut pas nécessairement à morceler.

Ce qui est vrai des facultés l'est pareillement de leurs actes. De faculté à faculté, et aussi, dans chaque faculté, d'acte particulier à acte particulier, règne une étroite solidarité, expression d'une continuité foncière. Sous la diversité superficielle qui nous frappe de prime abord, tout l'appareil subjectif de la connaissance et de l'action reste d'un seul tenant.

En irait-il autrement pour le contenu objectif de la représentation et de la tendance? La distinction y efface-t-elle jamais l'unité?

Si je ne m'abuse complètement, un bon scolastique doit répondre que non. Cette dénégation ne signifie pas seulement que nos concepts primitifs, soumis au procédé des généralisations successives, se rejoignent les uns les autres en communautés génériques de plus en plus étendues, et communient enfin tous

dans l'unité de l' « être univoque ». Il y a plus et il y a autre chose. Avant d'insister sur ce surcroît, remarquons pourtant combien la compénétration statique des formes conceptuelles — la κοινωνία τῶν γενῶν — ressemble peu, déjà, à un emboîtement de pièces séparées : si imparfaitement qu'elle traduise en nous l'intelligible, elle sauvegarde une unité dans la diversité, et peut-être échappe-t-elle largement, de ce chef, au reproche de morcelage irréel.

Mais l'unité du concept univoque d'être ne donne point encore, au contenu objectif de notre pensée, son unité dernière : l'être univoque, multipliable par identité, reste soumis à la loi du nombre, qu'on ne saurait ériger en loi suprême de l'esprit. Par delà l'unité de l'être nombrable, la plupart des scolastiques, et les thomistes unanimement, reconnaissent l'unité « analogique » de l'être transcendantal. Celle-ci jouit de propriétés tout à fait spéciales : elle mesure la capacité objective totale de notre pensée, sans toutefois s'exprimer en nous par une « représentation » formelle propre, par un concept objectif distinct (1); l'unité analogique de l'être désigne en effet, dans la totalité des objets représentables, non un premier degré défini de leurs essences, mais la convergence commune de celles-ci vers une condition de possibilité unique et non-représentable : vers « un point de fuite à l'infini » dirait M. Le Roy; vers un « au-delà » de tout concept, disait saint Thomas. Or, une condition pareille, nécessaire et invérifiable, objective et ineffable, adéquate et dernière par définition, qu'est-ce donc qui pourrait la traduire et s'en faire le garant dans notre conscience, sinon l'exigence objective la plus radicale de notre pensée ? Exigence si radicale et si universelle, que non seulement tout arbitraire en est banni, mais que la méconnaître reviendrait à nier la pensée même. L'unité constitutive la plus profonde de nos concepts, ce n'est donc plus un concept qui nous l'exprime et nous l'impose, un concept juxtaposé, superposé ou enchevêtré à d'autres concepts, c'est une nécessité vitale

(1) L'unité du concept analogique d'être est celle d'un concept « confus » quant à ses déterminations objectives.

logiquement préalable à toute activité conceptuelle, c'est une nécessité transcendantale implicite dans tout concept.

Ainsi donc, à supposer que les concepts, envisagés superficiellement comme autant d'images abstraites, fragmentent à nos yeux le réel et nous en dissimulent la continuité véritable, il resterait cependant que ces mêmes concepts mieux compris, je veux dire approfondis jusqu'à la racine de leur intelligibilité et livrant ainsi la pleine mesure de leur « affirmabilité », restaurent, sous l'apparent morcelage, l'unité la plus nécessaire, la plus compréhensive et la plus inaltérable qui soit. Malgré la légende, toujours en cours, des « abstractions scolastiques », j'ose dire que, pour un thomiste, l'unité objective s'affirme de droit antérieure à la multiplicité, et que la difficulté est plutôt de savoir à quel degré du réel rattacher la pluralité, qui subsiste irréductible dans notre représentation conceptuelle de l'univers (1). Car de donner à la pluralité pleine valeur de réel, est logiquement impossible; et de nier la pluralité est parfaitement vain.

Devant cet inévitable problème de l'un et du multiple, le philosophe scolastique exagère-t-il autant qu'on le dit la valeur objective de la pluralité conceptuelle, fondée sur l'abstraction? Abuse-t-il des entités abstraites?

Il connaît deux espèces d'abstraction.

L'une, l' « abstraction formelle », n'est pas autre chose que le discernement des éléments différentiels d'une représentation, la vue distincte et le triage d'une diversité qualitative : procédé non seulement légitime, mais nécessaire et universellement employé. La question d'une distinction *réelle* (2) entre les éléments ainsi différenciés ne se pose que dans le cas d'une discontinuité suggérée, avec plus ou moins de probabilité, par l'expérience même (par exemple, la distance locale ou les variations discordantes de deux masses corporelles), ou dans le cas d'une opposition logiquement insurmontable entre les concepts qui traduisent les

(1) Multiplicité et unité nous sont données à la fois, mais la multiplicité précède l'unité dans notre conscience claire : ceci au point de vue chronologique, qui n'est pas celui de la priorité logique dont il est question dans le texte.

(2) Et une distinction réelle n'est pas nécessairement une distinction de sujets ou de substances.

différences (par exemple, l'opposition relative entre les concepts de cause et d'effet, de forme et de matière, etc.).

La seconde espèce d'abstraction, dite « abstraction totale », consiste à retenir devant l'esprit une détermination formelle, dissociée de toute individuation concrète. Rien non plus en ceci d'exorbitant. La science positive fait perpétuellement usage de ce procédé : partant des faits singuliers, elle ne retient, dans l'énoncé des lois, que des propriétés généralisées, disjointes de leur actualité concrète. Serait-ce là mentir à la réalité ? *Abstrahentium non est mendacium*, disaient les anciens : pour mentir, il faut affirmer ou nier; l'abstraction ne risque d'induire en erreur que dans la mesure où elle serait déclarée, dans son mode abstractif, expression du réel; or, chez les scolastiques, exception faite de quelques ultra-réalistes médiévaux, qui se croyaient platoniciens, la signification objective des formes abstraites n'est affirmée que sous la réserve de leur coefficient d'abstraction, c'est-à-dire moyennant leur réintégration dans l'ensemble des conditions concrètes d'individualité requises pour la subsistance réelle. Les « quiddités » abstraites représentent seulement la loi formelle — totale ou partielle, distincte ou confuse — d'existences possibles. Comment leur contester ce caractère, puisque c'est précisément comme formes ou règles structurales d'objets *existants* qu'elles furent d'abord perçues : *ab esse ad posse valet illatio*. Elles jouissent donc de la propriété logique des « possibles »; et c'est beaucoup aux yeux du métaphysicien, dût-ce même être peu encore aux yeux du physicien, qui veut surtout prévoir l'avenir empirique, c'est-à-dire étendre au delà des expériences effectuées, et délimiter par un minimum de caractères observables le champ de réalisation concrète des quiddités abstraitement représentées. Pour cela, j'en conviens, il n'est d'autre voie que l'induction scientifique, avec ses tâtonnements et ses approximations. Jamais un thomiste n'a prétendu résoudre en un tournemain, par simple abstraction, le problème des espèces naturelles et de la répartition des substances; il sait que pareil problème n'est pas susceptible d'une solution complète, et qu'à chaque époque, la philosophie naturelle dut combler les lacunes de l'induction par

des hypothèses plus ou moins hardies et plus ou moins caduques.

Mais, s'il faut concéder que les scolastiques ne confondent pas, en principe du moins, morcelage abstractif et distinction réelle, n'est-ce point un fait pourtant, que, malgré les tempéraments dont ils entourent l'usage de l'abstraction, leur conception du monde, dessinée à travers un réseau d'essences universelles et immobiles, demeure rigidement « statique » et par là même « irréelle »? Le concret dont ils doublent l'abstrait, l'*esse* qu'ils ajoutent à l'essence, n'est-ce pas du statique superposé à du statique?

Pour réduire ce reproche à de justes proportions, quelques constatations s'imposent, qui semblent avoir échappé à ceux qui l'articulent. La première abstraction « scolastique » de la forme (ou de la cause formelle) se fait sur la réalité sensible, qui, selon Aristote et ses successeurs, est essentiellement « mouvante »: ἡ δ'αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή ; la forme représente d'abord, pour nous, la spécification d'un devenir concret. Plus haut, à ses degrés supérieurs d'élaboration, la notion de forme reste inséparablement liée, sinon au changement comme tel, du moins à l'élément dynamique de tout devenir, à l'acte : la forme est spécification, loi constitutive, d'acte. Je ne sais si le véritable synonyme de « forme » dans le langage moderne ne serait pas le mot « loi » : loi immanente ou loi extrinsèque, selon les cas.

Précédemment déjà nous avions employé ce mot « loi » pour désigner la fonction formelle de la « quiddité », de l'essence abstraite. Effectivement, la quiddité n'est pas, dans l'intelligence, une sorte d'émanation passive de l'image phénoménale ou de la figure extérieure des choses, mais très exactement la reproduction vivante — distincte ou confuse — de leur loi constitutive intégrale. Chaque fois que, dans la formation du concept, la spontanéité intellectuelle soumet à ses exigences absolues le schème imaginatif d'une chose perçue par les sens (1), et rapporte ainsi ce schème à l'unité suprême de l'être, elle fait jouer (toujours imparfaitement sans doute) dans le champ de nos représentations,

(1) C'est-à-dire la loi de construction, ou de reconstruction, de cette chose dans l'imagination.

la même règle créatrice, le même art caché, qui, en dehors de nous, produit et soutient activement l'objet dans l'existence. Cette reconstruction idéale de l'unité métempirique d'un objet, à partir de son empreinte superficielle recueillie par les sens, suppose évidemment une étroite affinité — plus que cela : une constante communication — entre notre intelligence conceptuelle édifiant son verbe immanent, et la Pensée créatrice, source de tout être. Mais justement, la participation de la pensée créée à la Pensée créatrice, l' « illumination » naturelle de la première par la seconde, est au fond de toutes les théories scolastiques de la connaissance. Que l'on juge, ou non, cette conception discutable, il faut avouer du moins qu'elle interdit de dépouiller les quiddités abstraites de leur fonction dynamique tant subjective qu'objective : règles constructives de notre représentation concrète des choses, elles désignent hors de nous autant de canaux possibles de l'action créatrice. Dirons-nous qu'elles sont « statiques », « immobiles »? Comme le seraient des « entités » subsistantes, assurément non, puisqu'elles ne sont rien de pareil. Comme lois immanentes aux choses? La question garde-t-elle un sens? Si je comprends qu'une loi soit permanente ou non, j'avoue ne point voir comment on pourrait l'appeler « mobile » ou « immobile ».

Quoi qu'il en soit, les quiddités ou essences métaphysiques sont les lois d'un dynamisme. Lois d'un dynamisme créateur, sous la motion duquel toute essence créée est un perpétuel « devenir », un perpétuel jaillissement dans l'existence — on vient de rappeler ce caractère — mais aussi, et par le fait même, en chaque être créé, lois fondamentales du dynamisme de l'action : l'essence réelle est « nature », principe radical d'opération, finalité interne.

Ainsi donc, dans le système scolastique, de même que le « fragmentaire » suppose la totalité, et que le « divisé » s'appuie à l'unité, de même aussi l' « abstrait » exige le concret : un concret qui soit tension dynamique, jamais pur « état ». Si l'on veut dénoncer quelque part l'illusion statique, ce n'est pas d'abord chez saint Thomas qu'il y aurait lieu de le faire, mais plutôt chez un Descartes, qui n'a pas de vraie métaphysique du mouvement, ou chez un Spinoza, qui emprisonne le dynamisme dans une rigide

armature conceptuelle, ou même chez Leibniz, qui pourtant assouplit quelque peu le rationalisme cartésien au contact du finalisme scolastique. A chacun son dû : il y a beaucoup plus de conceptualisme statique chez les pères de la philosophie moderne que dans l'aristotélisme médiéval.

Si l'on me permet d'énoncer une opinion personnelle, je dirais même que le conceptualisme statique serait la ruine de la théodicée scolastique, fondée sur l'analogie transcendantale de l'être. Impossible, en effet, de justifier pleinement cette analogie, si l'on méconnaît l'arrière-fond dynamique sur lequel se dessine le contenu formel, infiniment divers, de la pensée humaine. Faire de la représentation conceptuelle l' « enveloppe » fermante de la réalité connaissable, soit qu'on isole pensée et action, soit qu'on subordonne complètement l'action au concept, c'est admettre le postulat rationaliste et la prémisse la plus décisive de l'immanence panthéistique. Au contraire, avouer le dynamisme radical de notre pensée et la congénitale infirmité du concept, je veux dire, reconnaître en chacun de nos concepts, comme condition de sa vérité partielle, une exigence de vérité qui dépasse infiniment toute expression conceptuelle possible, c'est jeter les fondements d'une théorie générale de l'analogie et d'une métaphysique de la transcendance.

Refuse-t-on d'interpréter en termes purement statiques la métaphysique de l'École, les objections les plus tranchantes de M. Le Roy s'émoussent; elles ne gardent plus qu'une signification incertaine; elles indiquent peut-être des points à éclaircir, non plus nécessairement des thèses à sacrifier. Par exemple, pour nous en tenir à un problème central, est-il tellement sûr que les scolastiques s'en laissent imposer par des « réifications » indues, par des transferts illusoires à l'ordre existentiel, qu'opérerait sur les concepts la raison discursive? Contre leur prétention de « démontrer » l'existence, M. Le Roy articule ce grief capital : « On ne *démontre* pas une réalité, on la *perçoit*. Elle n'est point objet d'analyse conceptuelle, mais d'intuition vécue. Si donc on entend chercher Dieu par voie de démonstration, au moins n'est-ce pas à titre de réalité qu'on le trouve, mais à titre de

simple hypothèse explicative plus ou moins probablement conjecturée : origine, centre ou sommet, en un mot principe d'unité formelle » (p.81) (1). Ces lignes, rapprochées de passages analogues, autorisent à distinguer, dans l'objection deux aspects ou mieux deux niveaux : 1. L'analyse conceptuelle, dit-on, ne peut nous imposer la notion de Dieu comme *unique* « hypothèse explicative » : « on se perd dans l'embarras de choisir entre mille théories diverses qui s'offrent à l'imagination, et l'on ne réussit pas à prouver que l'une d'elles seulement est valable, car pour décider entre elles, ne faudrait-il pas juger du Tout.»? (*loc. cit.*). Cette difficulté s'évanouit complètement si l'usage métaphysique des notions d'acte et de puissance est légitime : elle ne doit donc pas retenir spécialement notre attention. — 2. La déduction analytique (analyse conceptuelle) ne rejoint qu'*hypothétiquement* l'existence : supposé donc que la notion de Dieu se révèle, à l'analyse, condition unique d'intelligibilité de nos concepts, nous ne tiendrions encore là qu'une « unité formelle » de ceux-ci, une pièce de structure mentale, non la réalité même de Dieu.

C'est avec cette seconde assertion que je voudrais confronter la « démonstration » de l'existence nécessaire qu'osent tenter les scolastiques. Que disent-ils exactement?

D'après eux, toute affirmation légitime d'existence se rattache, au moins indirectement, à une intuition, à une « expérience ». Il n'y a donc point de démonstration totalement à priori de l'existence. Mais dans notre saisie empirique de l'existence comme événement contingent, est toujours implicite l'affirmation de l'existence nécessaire, condition de possibilité de l'existence contingente. En d'autres termes, si notre pensée n'accède au domaine de l'existentiel qu'en posant tel ou tel « fait » particulier, elle reconnaît, dans cette démarche même, le jeu d'une fonction

(1) L'auteur poursuit immédiatement : « Et alors ce n'est pas le vrai Dieu qu'on atteint, je veux dire le Dieu qui est pour nous *nécessité de vie*, le Dieu qu'on aime et qu'on prie... ». M. Le Roy ouvre ici un problème ultérieur à celui que posent les scolastiques en essayant de démontrer l'existence de Dieu comme cause première transcendante : à tort ou à raison, ils sérient les questions; mais l'on ne peut équitablement leur reprocher de n'avoir point, dès leur première étape, parcouru le cycle entier de la théodicée.

transcendantale d'affirmation, qui est une exigence intellectuelle absolue et universelle de l'être à l'exclusion du néant. Nous distinguons ainsi deux sources conjuguées de notre savoir existentiel : l'une empirique et contingente, l'autre transcendantale et nécessaire. Mais, tout à priori qu'elle soit dans sa source, l'exigence de l'existence nécessaire ne débouche dans notre conscience qu'en empruntant le chenal d'un savoir existentiel contingent; c'est l'analyse réfléchie du contingent qui nous y décèle le nécessaire. « Quoad se », absolument parlant, l'existence nécessaire est logiquement préalable à l'existence contingente; elle lui est pourtant postérieure « quoad nos », c'est-à-dire dans l'enchaînement régulier des étapes de notre connaissance. Dès lors on peut dire, sans violenter le sens des mots, que l'existence nécessaire se « déduit » du « fait », comme condition de possibilité de ce dernier; ou bien, dans le langage scolastique, qu'elle est démontrée *a posteriori*, par un raisonnement *quia* (mais non par un raisonnement *propter quid*).

Cette démonstration de l'existence est-elle analytique?

Nul doute d'abord que les enchaînements purement analytiques de concepts ne valent qu'hypothétiquement pour l'existence. Ils se rapportent à l'existence dans la mesure où s'y rapporte, soit comme réalité possible, soit comme existence actuelle, la notion d'où logiquement ils procèdent. Cela posé, j'appellerais volontiers analytique la démonstration de l'existence nécessaire à partir de l'aperception objective de l'existence contingente. Cette aperception, en effet, se fait par jugement (1) : elle glisse une expérience concrète sous la fonction affirmative de l'entendement; si l'on démontrait, et on peut le faire, que cette fonction, exigence objective illimitée, n'enveloppe l'existence particulière et contingente qu'en la subordonnant à la revendication implicite, foncière et primitive, d'une existence nécessaire, il serait donc vrai que l'affirmation de l'être nécessaire se découvre analytiquement dans l'aperception intellectuelle de l'existence contingente : elle s'y découvre parce qu'elle s'y trouvait, dès l'origine, « exercée ».

(1) Dans la preuve scolastique de l'existence de Dieu, le premier chaînon logique est un *jugement existentiel* portant sur des réalités finies.

Or la supposition que je viens d'énoncer est sous-jacente à toutes les démonstrations scolastiques de l'Être transcendant : elles n'offrent un sens rigoureux que si notre esprit, dans chaque saisie partielle de la réalité, engage son objet formel tout entier (qui n'a d'autre limite que la négation pure) et bande à l'infini son désir naturel de perfection intelligible : ce qui revient — on peut le montrer — à affirmer implicitement, dans chaque aperception objective, l'existence nécessaire d'un Être parfait,

La démonstration scolastique de l'existence nécessaire, sans être à proprement parler une dissociation formelle de concepts, appartient donc réellement au type analytique. Mais comprenons bien ce qu'elle explore et ce qu'elle recueille. Ce qu'elle explore, en approfondissant l'existence contingente, ce n'est pas le fait brut, donné dans l'intuition sensible, c'est cette donnée brute devenue objet intelligible dans l'acte aperceptif de l'entendement, c'est-à-dire déjà soumise aux exigences universelles de la pensée objective (1). D'autre part, ce que notre analyse recueille, comme produit immédiat, ce n'est pas la réalité de Dieu dévoilée dans son évidence propre (l'à priori intellectuel ne nous procure aucune expérience directe de Dieu), mais seulement l'évidente nécessité logique d'*affirmer* cette réalité. Comme l'ont fait remarquer des maîtres de la scolastique, par exemple Suarez, qui ne s'écarte pas en cela de saint Thomas, la démonstration d'un objet métaphysique est toujours indirecte : elle consiste dans une mise en demeure d'affirmer cet objet, sauf à nous contredire; elle n'atteint la nécessité de l'être réel qu'à travers la nécessité d'un *esse praedicationis*.

En ce sens on pourrait dire, comme M. Le Roy, que l'existence analytiquement démontrée d'un être nécessaire a tout au plus la valeur d'une « hypothèse explicative ». Soit; mais il faudrait alors entendre le mot hypothèse au sens étymologique, et se garder d'en faire le synonyme de « conjecture »: l'hypothèse explicative, si l'on veut l'appeler de ce nom, est ici nécessaire et nécessaire-

(1) Rien d'étonnant que celles-ci, implicitement acceptées dans l'affirmation même de l'objet contingent, puissent, en vertu de leur absolue priorité logique, commander l'affirmation d'un objet nécessaire.

ment unique. Et peut-être n'est-il pas superflu de rappeler qu'elle relève d'autres conditions, répond à d'autres fins, que les hypothèses explicatives du physicien. A l'inverse de l'explication physique ou « scientifique », l'explication métaphysique peut, et même doit, à beaucoup d'égards, être en soi plus obscure, plus inaccessible (ce qui ne veut pas dire : moins certaine) que l'objet à expliquer (1). Exiger davantage, ce serait exiger de notre esprit, soit une intuition du « transcendant », soit du moins une représentation synthétique « commensurable » au transcendant : les thomistes n'admettent ni l'une ni l'autre, pas plus d'ailleurs que M. Le Roy.

Mais l'objection, une dernière fois, rebondit : supposons qu'une déduction légitime permette d'affirmer l'existence d'une cause première, que son universalité même et sa transcendance empêchent de concevoir multiple; quelle serait bien, pour nous, la valeur morale et religieuse de ce Dieu logique, quintessence de spéculation froide, étranger à notre volonté et à notre action? Le vrai Dieu doit être un Dieu vivant, non une abstraction hypostasiée « réifiée ». Et sa réalité doit éveiller en nous d'autres échos qu'un parcimonieux acquiescement de la raison discursive : « Ce n'est pas à un besoin d'explication abstraite que répond principalement l'idée de Dieu... A vrai dire, les arguments des philosophes ne sont pas générateurs de foi » (p. 79).

Devant cette rebuffade, tant de fois répétée depuis Pascal, le dialecticien scolastique éprouve toujours quelque étonnement de s'en voir le destinataire. Il sait en effet, de science personnelle, à quel point les traités classiques et jusqu'aux plus humbles manuels de l'École sont remplis de théorèmes enchaînés, qui tendent précisément à montrer, en Dieu Cause première et Être pur, le Dieu personnel, Sagesse et Amour, Bien et Bonté, auteur et garant de l'ordre moral, souverain Seigneur et Béatitude finale? Que veut-on de plus? Ces traits, patiemment soulignés par le métaphysicien, ne placent-ils pas l'idée de Dieu au centre de nos intérêts vitaux?

(1) « Est-ce d'une bonne méthode, demande M. Le Roy, que d'expliquer ainsi un mystère par un mystère plus obscur encore? » (p. 24).

Le Ciel me préserve d'estimer en dessous de leur valeur ces arguments traditionnels, excellents et profonds, dont M. Le Roy fait certainement trop peu de cas. Je n'irais pas cependant jusqu'à prétendre qu'il eût suffi à ce dernier d'en mieux pénétrer les replis pour sentir infailliblement tomber son principal scrupule. En effet, tous les raisonnements scolastiques qui rapprochent, dans une triangulation rationnelle commune, étendue par analogie jusqu'à Dieu même, le domaine spéculatif pur et le domaine moral, reposent en dernière analyse (qu'on veuille me permettre ce raccourci téméraire) sur la corrélation nécessaire que l'on suppose exister entre intelligence et volonté, ou, en termes objectifs, entre le « vrai » et le « bien ». Or, la justification critique de cette corrélation nécessaire semble impraticable, si l'on traite la série « intelligence » et la série « volonté » comme des termes séparés, dont il faudrait rechercher seulement la loi générale d'harmonie, d'adaptation mutuelle. N'est-ce point pourtant ce que paraissent faire les scolastiques?

Voici de nouveau, entre M. Le Roy et nous, une source de malentendus. A ses yeux, la scolastique échafaude la métaphysique sur l'illusion du morcelage; plus encore qu'elle ne sépare les concepts, elle traite à part intellection et vouloir; elle méconnaît le dynamisme interne de la pensée comme telle. De l'ordre schématique et formel de la spéculation, à l'ordre dynamique et réalisateur des tendances, comment jetterait-elle donc le pont de la nécessité métaphysique? Entre ces deux ordres, le lien demeure extrinsèque : constater l'existence de ce lien dans les limites étroites de l'expérience psychologique, n'autorise point à le hausser (sinon par « conjecture ») à cette universalité parfaite qu'il devrait avoir pour fonder une métaphysique des valeurs morales et religieuses.

Ainsi pourrait raisonner M. Le Roy, en s'appuyant sur une interprétation exclusivement « statique », cloisonnante, de la psychologie et de l'épistémologie thomistes. Interprétation inexacte (1), comme je l'ai fait observer plus haut. Il est assez

(1) Je ne nie pas que les formules de certains scolastiques ne puissent favoriser la méprise.

évident (nul, je pense, ne le conteste) que la métaphysique scolastique est compénétrée tout entière par l'idée de finalité, en étroite relation avec les idées d'acte et de puissance. On voit aisément aussi comment, dans cette métaphysique, le dynamisme universel procède de la Pensée créatrice et tend vers la perfection objective de la pensée créée. Chez les thomistes, ce théorème, qui fait coïncider, en droit, idéalisme et réalisme, se détache en lumière particulièrement crue : la fin dernière de l'univers est spéculative, disent-ils : « Primus auctor et motor universi est intellectus... Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas» (*Contra Gent.*, I. 1). Telle est la «fin dernière objective » de toutes choses; et voici maintenant la « fin dernière subjective » des volontés créées : « Voluntas tendit in finalem actum intellectus » (*Summa theol.*, I. II., 4,4, ad 2), c'est-à-dire que la fin dernière du vouloir consiste dans la perfection idéale de l'intelligence, dans la « pensée » encore. Entre ces deux pôles extrêmes, entre une Cause et une Fin qui sont également Pensée, se développe, selon une multitude de phases diverses, l'immense devenir ascensionnel que nous appelons le monde : « devenir » guidé dans tous ses détours, « monde » travaillé à tous ses niveaux par une exigence radicale de « pensée ». Dans le thomisme, autant et mieux que dans le néoplatonisme, l'univers entier, issu de la pensée, y retourne.

A cette doctrine, que faudrait-il ajouter, du côté scolastique, pour satisfaire complètement aux principaux griefs méthodologiques de M. Le Roy? Rien autre chose, je pense, qu'une épistémologie en correspondance plus étroite avec la métaphysique thomiste de la finalité, en particulier avec les théorèmes qui formulent le rapport de la connaissance et de l'action (1).

Moyennant ce complément, sur lequel je ne puis insister ici (2),

(1) Il apparaîtrait alors que nos preuves théoriques des réalités transcendantes mettent en jeu un élément intentionnel, dynamique et logique à la fois, une exigence objective, que M. Le Roy appellerait une « exigence morale », mais que les scolastiques ne décorent pas habituellement de ce nom.

(2) Je ne fais point spécialement allusion à l'essai d'épistémologie que proposent mes Cahiers sur « Le point de départ de la Métaphysique ». Admettant parfaitement la nécessité du criterium traditionnel de l'évidence

mais qui ne serait, au fond, qu'une explicitation plus parfaite de principes traditionnels, pourrions-nous espérer aboutir, dans le problème de Dieu, à un accord doctrinal avec le critique français ? Pas nécessairement. En rectifiant son exégèse péjorative de nos thèses scolastiques, nous aurions sans doute revendiqué, à ses yeux mêmes, le droit, qu'il nous contestait, de vivre au XX^e siècle; nous ne l'aurions fait, du reste, qu'en nous montrant moins éloignés qu'il ne croit de sa propre direction de pensée; mais de là ne suit point encore que nous puissions nous rallier à sa théorie de la connaissance et adopter sans réserves sa méthode d'aller à Dieu.

III

Dans la doctrine de la connaissance proposée par M. Le Roy, considérons seulement deux points essentiels qui touchent à notre sujet : l'intuition de l' « immédiat » à travers le concept, et la connaissance analogique de l' « au-delà ». Pour éviter le plus possible de déformer la pensée du philosophe français, j'en emprunterai fréquemment l'expression à son volume intitulé : « La pensée intuitive », où ce thème est traité en forme technique (1).

« La Science, imitatrice du sens commun, immobilise et réifie ce qu'elle envisage : la Philosophie voudrait, au contraire, penser dynamiquement le dynamique et vitalement le vivant » (*op. cit.* p. 19) (2).

« L'intrument de la Métaphysique, c'est l'expérience..., mais l'expérience immédiate, purifiée de tout autre souci que celui de savoir; l'expérience intuitive, convertie jusqu'au fond en vive

objective, je me permets seulement de souhaiter qu'on l'approfondisse davantage, et de trouver un peu sommaire une épistémologie scolastique qui ne donnerait pas même le pressentiment des thèses métaphysiques capitales, touchant la nature de notre connaissance, telles par exemple, la doctrine de l'intellect-agent, celle du verbe mental, celle de la fin dernière spéculative, ou encore la déduction, que fait saint Thomas, de la volonté, à partir de l'intelligence.

(1) ÉDOUARD LE ROY. *La pensée intuitive. I.* Paris, Boivin, 1929. Je me permettrai de souligner quelques mots.

(2) Je cite ce préambule uniquement parce qu'il rappelle le ton général de plusieurs passages doctrinaux du « Problème de Dieu ». Quant au principe de méthode énoncé, un scolastique ne l'admettrait pas sans amendement.

action de pensée; l'expérience intégrale, dont la raison même n'est qu'une phase plus lente provisoirement consolidée » (*op. cit.* p. 27).

Cette « expérience immédiate et intuitive », qui se fragmente aussitôt en une mosaïque de concepts, ne peut d'ailleurs être retrouvée par nous, dans sa pureté originelle, qu'au prix d'un effort intense de réflexion, dépassant les concepts en s'appuyant sur eux. Ce qu'on a dit plus haut de l'expérience intuitive « ne signifie en aucune manière que la Philosophie ait à courir l'étrange aventure de rompre avec l'intelligence [conceptuelle], pourvu que celle-ci à son tour soit entendue *dynamiquement*. La Métaphysique demeure immanente à l'expérience, et l'intuition au discours, comme *un certain caractère interne du mouvement des images et des concepts*. Le schéma dynamique se définit lui-même en fonction des concepts et des images, par un acte de conscience portant sur ce caractère de leur mouvement » (*op. cit.* p. 85). Ainsi, l' « intuition est *pensée*. L'intuition ne s'oppose donc pas vraiment à l'intelligence... : elle ne s'oppose qu'au discours, comme la pensée qui se concentre à la pensée qui se détend... Elle est en somme la pensée redevenue concrète au point de surpasser tout morcellement, toute multiplicité, toute opposition de points de vue et d'attitudes, au point de surmonter même la dualité coutumière de l'objet et du sujet, cette source de toute relativité dans la connaissance. Et de là, en fin de compte, sa puissance de vérité absolue » (*op. cit.* pp. 183-184).

Comment une intuition de ce genre pourra-t-elle fonder une métaphysique? L'échec des métaphysiques du passé, oscillant entre l'empirisme et le rationalisme, peut nous l'apprendre : « Jusqu'ici *réalité concrète* et *nécessité intelligible* ont été maintenues disjointes [ou rapprochées seulement dans des « synthèses à priori » invérifiables]... Ce qu'il nous faut, c'est un principe *qui enveloppe à la fois et indivisiblement*, intérieures l'une à l'autre, nécessité intelligible et réalité concrète » (*op. cit.* p. 90). De ceci,

Ce qui importe en philosophie, dirait-il, ce n'est pas de penser *dynamiquement* le dynamique, mais de penser le dynamique comme dynamique, c'est-à-dire pour ce qu'il est.

tout philosophe qui tient au caractère analytique de la démonstration métaphysique tombera d'accord avec M. Le Roy : à l'origine de cette démonstration doivent se trouver unis, sous la garantie d'une même évidence primitive, le « fait » et la « nécessité ».

Mais « où prendre un pareil principe? Seule peut nous le fournir *l'action même de la pensée* ressaisie dans sa première démarche... Le *cogito* cartésien est donc type et modèle d'immédiat, étant bien spécifié qu'on ne l'interprète pas en abstraction... Prendre chaque affirmation, chaque perception sous ce biais, je veux dire en tant qu'elle est un acte vécu, simple moment du *cogito* : voilà le retour à l'immédiat, au donné primitif et pur; et voilà ce qui pour nous sera point de départ absolu, critère initial et souverain, germe et type de vérité indubitable, de réalité saisie en soi et à la source » (*op. cit.* pp. 90-91).

Le *cogito*, saisi de la sorte dans une intuition irrécusable, fait et nécessité à la fois, est un *cogito* particulier, individuel : il apparaît néanmoins chargé de propriétés qui débordent son individualité limitée et témoignent de son insertion entre un « en-deçà » et un « au-delà » de lui-même.

Un « au-delà » d'abord. En effet, alors que, selon une expression familière à M. Le Roy, « *la* Pensée [comme telle] est essentiellement ingénérable » (1), c'est-à-dire alors « qu'il est impossible de penser d'aucune manière, sans pétition de principe..., une genèse totale de *la* pensée » (2), « je puis penser la genèse de *ma* pensée, de la pensée en tant que mienne » (3). Opposant ainsi *ma* pensée à *la* Pensée (qui, étant ingénérable, est absolument première), je perçois que « moi-même, sujet pensant individuel, je suis intérieur à cette pensée mère, universelle réalisatrice, que je saisis au point

(1) Ed. Le Roy. *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution.* Paris, Boivin, 1927. Avant-propos, p. X.

(2) *Ibid.* p. XI. Il serait difficile de contester à M. Le Roy ce principe premier de son idéalisme. A moins de poser le dualisme absolu de la matière et de l'esprit — dualisme qu'Aristote n'avait pu surmonter, mais que la philosophie catholique juge inacceptable — il faut reconnaître que tout le créé, y compris la matière elle-même, procède de l'Esprit. D'où ne suit pas, faut-il le dire, que les développements ultérieurs de l'idéalisme de M. Le Roy demeurent toujours en aussi parfaite harmonie avec la scolastique.

(3) *Ibid.*

de mon insertion en elle. Par rapport à moi, elle est source de réalisation, c'est elle qui me réalise : je dois donc la juger réelle, d'une réalité supérieure, qui en fait plus qu'une simple rubrique abstraite... D'ailleurs, elle n'a rien d'une *chose*, rien d'une immuable *nature* : c'est une *activité* ou plutôt une *action*; et il ne faut pas la confondre avec Dieu même, dont cependant elle procède immédiatement, mais — par rapport à nous — comme donnée... » (1).

Un autre aspect encore du *cogito* individuel ouvre la perspective d'un « au-delà ». Notre pensée, en tant que procédant de *la* Pensée, est essentiellement « exigence de réalisation ascendante, de progrès sans fin, exigence de vie spirituelle parfaite » (2), bref, au sens où l'entend M. Le Roy, « exigence morale ». « Or, affirmer ainsi le primat de l'exigence morale, c'est en cela même que consiste, au moins initialement, l'affirmation de Dieu » (3). Ce n'est donc pas d'abord à la surface de notre pensée comme représentation, mais au centre agissant de notre pensée comme exigence inconditionnelle, que s'affirme en nous l'au-delà divin : « Je ne dis pas que l'affirmation de Dieu se déduise comme conséquence nécessaire d'une affirmation morale antécédente... Je dis que ce sont là deux affirmations qui ne sont pas distinctes, qui n'en font qu'une » (4).

Outre l'affirmation d'un au-delà, le *cogito* contient celle d'un « en-deçà » de notre pensée individuelle. En effet, la Pensée comme telle est créatrice, origine de toutes déterminations; elle est spontanéité, « invention ». Mais justement, *ma* pensée, « conscience rétrécie », ne coïncide pas identiquement avec *la* pensée; cela veut

(1) *Ibid.* pp. IX-X. — Cette pensée créée, réalisatrice universelle, dont on aperçoit la parenté avec l'Élan vital bergsonien, serait, si l'on me permet ces termes néoplatoniciens, une sorte de « Logos extérieur », procédant immédiatement de Dieu et distinct donc du « Logos intérieur » c'est-à-dire du Verbe divin, seconde personne de la Sainte Trinité. La plupart des philosophes catholiques n'ont pas jugé nécessaire de poser, à titre de réalité distincte à la fois de Dieu et des créatures particulières, une virtualité universelle de pensée, Activité immanente au monde et en dirigeant l'évolution ascendante.

(2) *Le problème de Dieu*, p. 201.

(3) *Op. cit.* p. 202.

(4) *Ibid.* Ceci constitue l'articulation dialectique essentielle de toute la preuve développée dans la partie constructive du « Problème de Dieu ».

dire que la spontanéité productrice qu'est ma pensée, se trouve, dans son exercice, soumise à des contraintes; qu'elle présente une part de passivité; que l' « invention », pour elle, est tout ensemble *expérience*. Ainsi s'explique «... l'existence d'un *en-deçà* matériel; ...d'où la démarche d'expérience rendue nécessaire pour conquérir le sensible » (1).

La nature de cet « en-deçà matériel » n'intéressant pas directement le problème de Dieu, il serait inutile de nous attarder ici. Revenons plutôt vers la limite supérieure de notre conscience, et voyons ce que représentent, aux yeux de M. Le Roy, les concepts analogiques où s'exprime l' « au-delà » transcendant, implicitement affirmé dans tout *cogito*; nous percevrons du même coup — les deux cas étant parallèles — de quelle façon, d'après M. Le Roy, nos concepts d'expérience peuvent désigner cet « immédiat intuitif », préconceptuel, qui serait pour nous la donnée métaphysique prochaine.

« L'*immédiat* ressemble, en somme, à l'*au-delà* : c'est un au-delà. Or on sait le problème que pose la notion d'au-delà. Nulle part n'est plus évidente la misère des mots humains... Impossible de traduire l'au-delà en notions définies sans en faire aussitôt et par cela seul un en-deçà; et non moins impossible cependant de penser en fait sans discours. Comment s'y prendre alors? Nous retrouvons ici les trois démarches de l'intuition : *négative*, *pragmatique* et *directrice*. On dit, et on peut dire sans abus de langage, ce que l'au-delà n'est pas, quand on le compare aux données de notre expérience commune; puis l'attitude que nous devons prendre et la conduite que nous devons tenir, la manière dont nous devons nous comporter pour nous mettre et maintenir en correspondance avec sa nature intime; enfin, à travers quels concepts ou images il faut regarder, mais à l'infini, afin de penser dans la direction qui nous y mènerait si nous étions capables de la suivre jusqu'au bout. Voilà tout ce que l'on peut

(1) *L'exigence idéaliste*, p. XIII. On sait que, pour M. Le Roy, la matière sensible, premier champ de conquête de la pensée humaine, se définit par analogie avec l'*habitude*, cette mécanisation de la spontanéité psychique. Cette matière-habitude est intersubjective, et donc, par rapport à chaque esprit individuel, extérieure.

faire quand on veut discourir de l'au-delà, le penser explicitement. Mais il reste possible d'obtenir davantage [dans l'ordre mystique] » (1).

La conception générale de notre savoir, esquissée ci-dessus, soutient, telle une chaîne continue, parfois cachée, parfois apparente, toute la contexture du « Problème de Dieu». Je crois donc légitime, équitable même, d'interpréter par elle les passages qui, pris isolément, mettraient à une trop rude épreuve notre sens de la tradition ancienne. Dans cet esprit, plus conciliateur que polémique, voici quelques simples observations que peut faire un lecteur scolastique de M. Le Roy.

D'abord, la fonction des concepts décrite par ce dernier n'est pas exclusivement pragmatique, puisqu'il leur attribue aussi, tant par rapport à l'immédiat intuitif que par rapport à l'au-delà transcendant, une valeur significative absolue de *négation* (ils écartent absolument de l'objet une infinité de prédicats), et en outre une valeur de « direction», qui est, en somme, telle qu'on nous la décrit, une valeur de désignation formelle et positive par *suréminence* (grâce à eux nous savons à travers quelles déterminations formelles il faudrait regarder pour rejoindre, par le même mouvement de pensée, mais à l'infini, la forme en soi de l'objet). Si M. Le Roy définit de la sorte notre représentation conceptuelle de l'au-delà transcendant (laissons l' « immédiat intuitif », qui nous intéresse moins ici), je ne perçois plus très bien, je l'avoue, ce qu'il peut reprocher si vivement à la théorie scolastique de l'analogie, dont il se rapproche beaucoup; ni davantage, cela va de soi, en quoi la sienne propre, dans la formule explicite qu'il en donne aujourd'hui, serait positivement incorrecte ou essentiellement insuffisante; disons plutôt qu'elle s'en tient un peu jalousement à un minimum, et se compromet parfois dans des contextes qui prêtent à malentendu.

Une seconde remarque serait qu'on ne doit pas prendre trop à la lettre l'objection de M. Le Roy que j'ai rapportée plus haut : « On ne démontre pas une réalité concrète (2), on la

(1) *La pensée intuitive*, p. 202.

(2) Dans le contexte, l'expression « réalité concrète » a le sens de « réalité existante », soit empirique, soit transcendante.

perçoit ». M. Le Roy admet manifestement, non seulement des réalités perçues, mais des réalités conclues (1), puisqu'il nous reconnaît une connaissance de l'au-delà, qui n'est pas elle-même une intuition directe, mais une exigence de l'esprit. Ce qu'il demande, c'est, je crois, que cette exigence ou cette affirmation soit (au moins implicitement) contenue dans la prémisse intuitive à partir de laquelle on raisonne; ce qu'il repousse, c'est la légitimité d'un raisonnement qui, au lieu d'analyser l'intuition de départ, superposerait à celle-ci quelque chose de totalement nouveau, et passerait donc à la conclusion par un procédé dialectique purement extensif, par une « synthèse à priori » peut-être subjectivement nécessaire, mais objectivement inévidente. Si telle est bien sa pensée, son accord, sur ce point de méthode, non seulement avec Kant, mais avec la plupart des scolastiques, n'est pas douteux : une synthèse à priori ne saurait avoir, par elle-même, d'évidence objective.

En troisième lieu, on peut observer que M. Le Roy, en posant un « au-delà », source et exigence dernière de notre pensée individuelle, et en posant même un « en-deçà », limite inférieure de celle-ci, emploie, comme ferait un simple scolastique, les principes rationnels d'acte, de puissance, de cause et de fin. Cette rencontre avec les philosophes mêmes qu'il critique semble avoir échappé à son attention, soit qu'il leur prête une conception étroitement « physique » (non « métaphysique ») de ces principes, soit au contraire qu'il saisisse mal la portée de la doctrine thomiste, si justement « concrète », de l'origine « abstractive » des premiers principes dans notre conscience (2).

Une quatrième remarque deviendrait nécessaire si l'on voulait

(1) « [Voici] même aux yeux de l'idéaliste le plus intransigeant, une authentique notion de réalité. *Réel*, pour lui, veut dire *affirmable...*, *affirmandum* : non seulement ce qui est susceptible, mais ce qui exige d'être affirmé » (*L'exigence idéaliste*, p. VIII).

(2) D'après saint Thomas, les premiers principes rationnels, quoique à priori et même en un certain sens « innés », ne nous deviennent explicitement connus que par abstraction sur le concret sensible. Cela suppose que leur mise en jeu primitive, dans notre pensée, se confonde avec l'assimilation objective de ce concret : c'est donc implicitement, dans leur appartenance à des contenus particuliers, qu'ils nous sont donnés d'abord.

surtout (ce n'est pas notre but dans ces pages) opposer la cosmologie « idéaliste » de M. Le Roy à la cosmologie « réaliste » des scolastiques. En fait, beaucoup d'expressions qui nous étonnent, dans le « Problème de Dieu » et dans d'autres ouvrages du même auteur, sont inspirées par sa théorie cosmologique de *la* Pensée — cet élan réalisateur universel, qui, sorti de Dieu, dont il extériorise pour ainsi dire le Logos incréé, se détend et s'éteint par degrés jusqu'à l'automatisme obscur de l'habitude-matière; puis, à chaque niveau, se concentre, en échelonnant en soi des moments idéaux de plus en plus parfaits; pour tendre enfin, à travers cette hiérarchie multiple d'efforts ascensionnels, à se ressaisir lui-même *comme plénitude consciente de pensée*. Dans ce système, la pluralité ordonnée des choses finies subsiste, mais elle n'est plus, que l'enchaînement des phases d'un mouvement unique et continu : la réalité foncière, métaphysique, du monde, l' « affirmable » cosmique, si l'on peut dire, se ramène en dernière analyse à ce mouvement même, à ce dynamisme toujours en action, qui s'interpose entre le Créateur, sa source transcendante, et la multitude des natures créées, ses produits immanents. Il est incontestable que cette théorie bergsonienne, écho moderne des spéculations alexandrines, explique l'ordre et la finalité du monde; et elle n'est pas nécessairement hétérodoxe, car elle peut être conçue (comme s'y efforce très loyalement M. Le Roy) en termes qui respectent la liberté de la création, le libre-arbitre humain, la gratuité du surnaturel, et autres points de dogme.

Mais s'étonnera-t-on, que, devant la sommation directe ou indirecte d'accueillir l'idée-mère de cette doctrine, nous, scolastiques, ne mettions pas les pouces? Sans intercaler aucune réalité entre Dieu créateur et les natures individuelles, nous expliquons, nous aussi, l'ordre et la finalité cosmiques; et nous pourrions même faire place, s'il y avait lieu, dans le cadre de notre métaphysique, à un évolutionnisme très largement conçu.

Mais à quoi bon insister? Cette diversité des points de vue cosmologiques n'affecte pas essentiellement le problème de l'existence et de la nature de Dieu, dût-elle même, en théodicée, commander certaines préférences accessoires. Nous nous garderons

donc de prétendre que l'idéalisme de M. Le Roy l'empêche fatalement de construire une bonne « preuve de Dieu »; tout idéalisme n'est pas coincé entre l'agnosticisme et le panthéisme.

Il reste pourtant, semble-t-il, un point névralgique, que nous avons à peine touché. M. Le Roy ne refuse-t-il pas, en vertu même de son idéalisme, toute valeur de réalité aux notions d'acte et de puissance, qui sont bien l'axe principal autour duquel gravite la métaphysique de l'École ? « On pose, dit-il, le primat de l'acte sur la puissance : n'est-ce pas ériger en métaphysique les réifications artificielles du discours ? Les mots *puissance* et *acte* peuvent être interprétés comme désignant moins deux *choses*, deux *états* (1) que deux *sens de marche*, deux *directions* du devenir » (p. 29).

Si nous devions convaincre M. Le Roy de la réalité d'une opposition d'acte et de puissance au sein d'objets extérieurs à notre pensée, nous devrions commencer par nous entendre avec lui sur la notion de « choses externes ». Ce serait un long débat, où interviendraient nos théories cosmologiques respectives. Mais ce détour n'est pas nécessaire. Pour justifier l'emploi des notions d'acte et de puissance dans la preuve de Dieu, il suffit de montrer leur signification *réelle* en nous, dans ce « mouvement » de pensée qui nous traverse et qui tombe immédiatement sous notre conscience réfléchie. Au lieu d'entreprendre ici une dissertation théorique, je puis heureusement en appeler à M. Le Roy lui-même. Que découvre-t-il dans l' « immédiat intuitif », dans le *cogito* ? Une perfection limitée, exigence (« morale ») illimitée de perfection ultérieure : quelque chose donc qui se pose à la fois comme *perfection actuelle* et comme *puissance réelle* de perfection, mieux encore, comme *revendication illimitée* de perfection, c'est-à-dire comme affirmation (implicite) de la possibilité et par conséquent de l'existence nécessaire d'un absolu de perfection. Voilà tout ensemble acte, puissance et primat absolu de l'acte : ces notions et relations ont donc un sens réel; nous n'en demandons pas davantage pour nous élever par elles jusqu'à Dieu.

(1) Faut-il dire que pour les thomistes acte et puissance ne sont pas proprement deux « choses », c'est-à-dire deux « essences », ni deux « états » ?

Il est temps de conclure cet article. Prononcerons-nous l'incompatibilité totale entre deux conceptions de la preuve de Dieu : celle des scolastiques et celle de M. Le Roy? Ce serait à coup sûr excessif, et M. Le Roy de son côté, quelle que puisse être son incompréhension de la scolastique, ne prétend pas faire une coupure aussi profonde. Somme toute, à part son exclusivisme dans le choix de la « pensée-action », ou de l'activité intentionnelle du moi, comme point de départ de toute preuve de Dieu; à part aussi (j'ose insister sur ce point) sa répugnance à ratifier, dans leur forme explicite, des principes rationnels dont pourtant il fait usage aussi décidément que nous-mêmes; à part enfin une terminologie assez différente, que des homonymies fâcheuses rendent parfois équivoque; tout cela mis à part, on peut se demander si la démonstration préconisée et développée dans le « Problème de Dieu » n'est pas, au fond, très voisine de celle qu'un scolastique construirait sur la même donnée initiale. Nous nous réjouirions alors de voir régner, entre l'éminent philosophe parisien et les héritiers de l'École, cet accord foncier sur un point de première importance, — cette « unitas in necessariis », — qui permet de constater avec plus de sérénité certaines divergences secondaires. Et il va de soi que tout effort sérieux pour aplanir à nos contemporains les voies d'accès vers Dieu, mérite une attention sympathique.

Je regrette de n'avoir eu entre les mains qu'en terminant cet article le compte rendu de la séance tenue, en janvier 1930, par la Société française de philosophie (1) : M. Le Roy y expose et défend la nécessité philosophique de la croyance en Dieu avec une conviction et un talent qui lui font le plus grand honneur, et aussi avec une netteté concise qui fixe indubitablement le sens de plusieurs déclarations rassurantes déjà contenues dans le « Problème de Dieu ». Si j'avais eu plus tôt connaissance de ce compte rendu, j'aurais hésité, les craignant superflues, à écrire les pages qu'on vient de lire. Je ne crois pas cependant devoir rien retirer des réserves qui s'y trouvent consignées; mais je me plais

(1) *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 30e année, nº 1, mars 1930.

à constater que mon effort, parfois laborieux, pour déceler le sens traditionnel latent sous quelques propositions un peu déconcertantes de M. Le Roy, a souvent — qu'on me permette cette expression familière — enfoncé une porte ouverte.

Est-ce à dire pourtant que la discussion, engagée à la Société française de philosophie entre MM. Le Roy, Parodi et Brunschvicg, mette toutes choses parfaitement au point, et, en particulier, que la tragique opposition qui s'y est accusée à nouveau entre l'affirmation philosophique de Dieu et celle d'un « divin » sans Dieu, soit complètement et irrécusablement surmontée par la dialectique idéaliste de M. Le Roy?

Celui-ci, je le reconnais, a posé le principe d'une vraie solution, lorsqu'il en arriva logiquement à conclure que « Dieu est, selon toute la force des termes, [dans l'ordre moral et ontologique] *absolu* et *premier* », ce qui implique « l'indépendance de Dieu relativement au monde » (1). Néanmoins M. Parodi, prenant à la lettre certaines déclarations d'idéalisme dynamiste de M. Le Roy, avait-il entièrement tort d'objecter : « Lorsqu'on arguë de l'inquiétude humaine pour affirmer la nécessité d'un autre terme et d'un autre état, pour passer de l'homme à Dieu, il y a là, sans qu'on l'avoue, retour à la conception ancienne [réaliste?], ou au moins mélange de deux conceptions différentes. En somme, la réalité est-elle dans la durée,... dans l'invention perpétuelle qui fait que chaque étape de la vie du monde est en quelque sorte nouvelle, et s'appuie sans doute sur ce qui est réalisé, mais pour y ajouter quelque chose qui n'y était ni logiquement ni matériellement contenu déjà? Alors cet élan vital doit se suffire à lui-même; il n'y a pas besoin d'aller au delà et d'admettre ce terme antithétique qui serait non plus le divin, mais Dieu. Car Dieu est essentiellement quelque chose qui est réalisé déjà, qui est éternellement la plénitude accomplie » (2).

Evidemment, l' « idéal » que tend à réaliser l'activité spirituelle, ou la « pensée-action », c'est la perfection ultérieure de l'action même, et non pas Dieu. Cette perfection éventuelle de l'action

(1) *Bulletin...*, p. 19.
(2) *Ibid.*, pp. 21-22.

— la « fin dernière subjective de l'agent », diraient les scolastiques — doit être « possible » si l'action elle-même doit être rationnelle : et ici peut-être s'ouvre, dans l'immanence de l'action, l'horizon du *divin* (1). Mais *Dieu*, au sens vrai du mot? Pour l'atteindre, il ne faut rien moins qu'un retournement de perspective, une conversion de l'exigence dynamique vers le présupposé spéculatif, du devoir-être vers l'être nécessaire; car c'est seulement comme condition objective de possibilité de la perfection subjective de l'action, c'est seulement comme « fin dernière objective » — non, par conséquent, comme exigence prospective, mais comme condition « régressive », « logique », de cette exigence même — que l'existence de Dieu s'impose à notre assentiment.

Raisonner ainsi — et comment s'en dispenser si l'on veut prouver Dieu? — n'est-ce point réintroduire, dans l'idéalisme même, la « chose » du réalisme, je veux dire l' « objet » s'opposant à la pensée, non certes à la Pensée pure, ingénérable, première, mais à cette pensée finie et besogneuse qu'on disait être, pour nous, l' « intuitif immédiat »? Ou encore, n'est-ce point là traiter notre pensée, non plus seulement comme puissance de production immanente, d' « invention » active, mais comme exigence d'enrichissement extrinsèque, comme « puissance passive »? De toute façon, *la* Pensée garde sa primauté et *notre* pensée reste dynamique : mais il y a un dynamisme créateur et un dynamisme assimilateur : ce dernier, le nôtre, implique réalisme, car il pose la transcendance de son objet.

J'entends bien que M. Le Roy dit, en d'autres termes, cela même; ce qui montre que son idéalisme n'est pas aussi exclusif que plusieurs n'avaient cru : si je ne me trompe, il avoue lui-même quelque part ce tempérament. Mais c'est justement parce que sa conception, largement idéaliste, reprend en sous-entendu l'essentiel de la «conception ancienne», que sa preuve « morale » de Dieu peut aboutir. A l'échelle bergsonienne, qui ne dépasse pas le

(1) On devine comment le problème de la possibilité du surnaturel se branche à cet endroit.

faîte de l'univers, il ajoute discrètement une rallonge. Bref, on a l'impression que l'auteur du « Problème de Dieu », guidé par les nécessités de son sujet, plus impérieuses ici qu'en pure cosmologie, obéit réellement à deux directions de pensée, qu'il n'a point *réussi encore à concilier aussi explicitement que l'exigerait une* philosophie rigoureuse.

De là, sans doute, les réactions si différentes que provoque la lecture de son œuvre. Trop idéaliste pour les réalistes unilatéraux, il paraît aux idéalistes intransigeants déserter leur bannière; à beaucoup d'esprits, touchés par le criticisme kantien ou par le bergsonisme, il apporte, avec le complément d'absolu obscurément souhaité, la paix intellectuelle; au contraire, chez quelques jeunes gens inexpérimentés, sommairement initiés à la scolastique, mais souvent cartésiens ou wolfiens inconscients, il risque de semer l'inquiétude ou même une désaffection totale de la métaphysique traditionnelle; à tous du moins, croyants et incroyants, il impose une sorte d'examen de conscience philosophique, qu'il faudrait beaucoup d'arrogance pour déclarer inutile.

Louvain-Eegenhoven. Joseph MARÉCHAL, S. I.