NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

58 Nº 3 1931

Le problème de Dieu d'après M. Edouard Le Roy (1)

Joseph MARÉCHAL (s.j.)

p. 193 - 216

https://www.nrt.be/it/articoli/le-probleme-de-dieu-d-apres-m-edouard-le-roy-1-3403

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

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

Le livre que M. Édouard Le Roy vient de consacrer au problème de Dieu (1) a suscité, même dans les milieux croyants, des appréciations théoriques divergentes. Un tel manque d'accord entre « compétences » étonne, voire scandalise, plus d'un lecteur n'ayant pas lui-même le loisir ou le moyen de juger au fond. Pour comble de malheur, dans le cas présent, l'application — plus facile en apparence — du critère pragmatiste : « juger l'arbre à ses fruits », ne tire pas de perplexité : l'œuvre du brillant philosophe parisien déconcerte autant d'âmes qu'elle en éclaire, en apaise autant qu'elle en inquiète.

Ce conflit des appréciations théoriques et ce contraste des réactions intimes s'expliquent par la nature même de l'ouvrage dont je me propose de faire une brève analyse.

Il se divise en deux parties principales. La première, réservée tout entière à critiquer les preuves classiques, tant scolastiques que cartésiennes, de l'existence de Dieu, reproduit un travail qui parut en 1907, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, et fit quelque bruit. La seconde partie, presque entièrement constructive, substitue à ces preuves, jugées caduques, au moins sous leur forme coutumière, l'exposé d'une dialectique vivante

(1) Édouard Le Roy, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. — *Le problème de Dieu*. Paris. Éditions de l'Artisan du livre, 1930.

qui dévoilerait, au centre de la connaissance humaine, l'inéluctable affirmation de Dieu.

L'intention de M. Le Roy — il ne s'en cache pas — est apologétique : c'est au vrai Dieu, reconnu avec une certitude entière, qu'il veut conduire son lecteur. Nul ne peut mettre en doute chez le distingué professeur au Collège de France, ni la haute valeur du philosophe et de l'écrivain, ni la sincérité de l'homme, ni la foi du chrétien. Son livre est le témoignage éclatant, et parfois émouvant, d'une conviction profonde : il fut écrit pour la propager.

On ne doit point oublier ceci, lorsqu'on assiste, non sans quelque surprise, à l'espèce de « destructio philosophorum » (hélas! les victimes sont précisément nos maîtres préférés) qui remplit la première partie. La critique que fait M. Le Roy des arguments traditionnels serait probablement moins radicale, plus précautionnée, et, pour tout dire, plus juste, si elle ne se croyait vaincue d'avance par la dialectique persuasive de la deuxième partie.

Malheureusement, tout le monde n'aura pas la même confiance dans cette dialectique édifiante : déjà quelques critiques ombrageux demandent, avec un peu de rudesse, si l'argumentation de l'auteur vaut mieux que les arguments vénérables qu'il prétend démolir.

A cela, M. Le Roy répondrait d'abord qu'il n'est point si démolisseur qu'on le croit : il reconnaît aux vieux arguments une âme de vérité, impatiente seulement d'être libérée d'une gangue conceptuelle périmée; et il répondrait, secondement, qu'il ne prétend pas lui-même fournir une « démonstration » dans le sens étroit où l'on entend généralement ce mot; ni démonstration mathématique, ni démonstration analytique; ce qu'il présente doit être à la fois plus efficace et moins schématique, plus vivant et moins défini (1). Qui donc, ajouterait-il, se décide à croire en Dieu pour l'évidence technique d'une preuve thomiste

(1) « Je ne dénie à personne le droit de tenter d'autres chemins qui seraient estimés préférables. Mais ne puis-je décrire celui que, pour ma part, j'ai le plus volontiers parcouru? » (*Avant-propos*, p. 9).

ou d'une preuve cartésienne ? On croit dès avant la preuve savante. L'état réel de certitude se fonde moins sur la raison raisonnante que sur la connivence de l'homme entier.

Prévenons tout de suite un malentendu.

Aucun philosophe attaché à la tradition ancienne n'a prétendu, je pense, qu'une conclusion rationnelle, valable en droit, dût par cela seul entraîner infailliblement, chez tous, une adhésion ferme et stable : l'état concret, vécu, de certitude enveloppe une frange — ou un noyau, comme on voudra — d'éléments affectifs et volontaires, étrangers à la démonstration spéculative. D'autre part, l'état concret de certitude peut naître et se conserver indépendamment d'une justification rationnelle complète de son objet : « le cœur a des raisons... ». Or, s'il est une vérité vers laquelle tout en nous conspire, une vérité que nous vivons avant même de la connaître, et que — tant elle nous est connaturelle — nous pouvons percevoir avec certitude avant même de la soumettre au contrôle de la preuve par concepts, c'est à coup sûr l'existence de Dieu. L'entreprise apologétique de M. Le Roy, quoi qu'il en soit des preuves exclusivement rationnelles, ne semble donc pas fatalement vouée à l'échec : absolument parlant, une preuve incluant des éléments moraux et s'appuyant sur les expériences progressives de la bonne volonté chercheuse, une preuve qui serait, selon la juste expression de l'auteur, le tracé d'un « itinéraire » plutôt qu'une déduction théorique, pourrait conduire à l'affirmation nécessaire et nullement ambiguë de Dieu. Toutefois (abstraction faite d'un secours surnaturel) cette preuve, ou mieux cette méthode, suffirait-elle communément à garantir la stabilité de notre affirmation de Dieu sans la confiance implicite que nous avons dans la possibilité d'un contrôle rationnel, direct ou indirect, de notre croyance ? On peut en douter.

Mais laissons ces présomptions générales, pour examiner de plus près les deux aspects, critique et constructif, du « Problème de Dieu ».

I.

Après avoir reproduit, dans le texte de saint Thomas, la preuve de Dieu par le mouvement, M. Le Roy ajoute cette remarque : « Une méthode, une attitude d'esprit sont là tout entières, justement celles qui nous rendent les vieilles preuves désormais inacceptables. De cela, quiconque a reçu la culture et la formation modernes de l'esprit, surtout en matière scientifique, ne manque point d'avoir une vive impression, dès la première lecture et avant tout examen de détail. Les progrès de la critique, le changement des points de vue font que ce qui paraissait peut-être obvie aux contemporains de saint Thomas ne nous semble plus aujourd'hui ni simple, ni clair, ni même vrai. Les principes de la démonstration précédente [la « première voie » de saint Thomas] nous sont en réalité plus obscurs que la conclusion même » (p. 7).

Si ces lignes n'avaient qu'une signification « narrative », on pourrait certes y relever quelque exagération, non toutefois en méconnaître l'exactitude pour l'essentiel : en dehors des milieux scolastiques (qui ne sont point, du reste, si négligeables), beaucoup d'hommes cultivés pensent réellement, aujourd'hui, à peu près comme on nous le dit. Ils diffèrent des médiévaux par la sensibilité philosophique, si l'on peut s'exprimer ainsi, et par la nature des présupposés qui soutiennent habituellement leur pensée. Rien d'étonnant que les formules anciennes les rebutent, leur paraissent insuffisamment fondées, ou, pour mieux dire, leur demeurent impénétrables.

Mais il ne s'agit pas ici de savoir si les preuves classiques de l'existence de Dieu peuvent retenir l'attention et emporter l'assentiment du monde philosophique actuel sans renouvellement de leur habit ni éclaircissement de leurs prémisses. M. Le Roy va beaucoup plus loin : il pose une question de droit, de valeur en soi, non un problème d'opportunité. Les objections qu'il accumule dans sa première partie représentent autre chose qu'un recueil factice des difficultés courantes : dans l'ensemble,

il les fait siennes; il estime irrémédiablement caduques les parties de l'édifice scolastique (ou cartésien) qu'elles battent en brèche.

Se trompe-t-il en cela?

Quiconque a vécu de la tradition scolastique, et la connaît donc autrement que par des lectures occasionnelles, éprouve, devant le réquisitoire de l'éminent philosophe, plus encore que de la surprise pour une exécution aussi cavalière en une matière aussi grave, le vif sentiment d'une condamnation peu équitable, fondée sur un malentendu partiel.

Cette première impression, je la crois entièrement justifiée, et voudrais dire pourquoi en toute franchise.

D'abord, le procédé littéraire de M. Le Roy crée presque fatalement, chez trop de lecteurs, une illusion de perspective. En habile avocat, qui veut persuader autant qu'éclairer, il donne à ses remarques critiques, administrées par touches rapides, l'apparence de se renforcer en se multipliant; tout son menu plomb semble faire balle sur une cible unique. Qu'en est-il en réalité? Il faut bien le dire : ses objections, si elles criblent à l'envi, cela va de soi, le paravent banal d'un réalisme équivoque, s'éparpillent ensuite, la plupart, sur des buts dispersés, nullement solidaires, ou bien, lorsqu'elles visent le même but, se substituent les unes aux autres, loin de s'additionner; en bousculant telles ou telles interprétations particulières, étroites, superficielles, erronées, maladroites, ou simplement imaginaires, de la démonstration traditionnelle de Dieu, elles ne font encore que délimiter la zone du conflit : souvent un scolastique pourrait applaudir à ce jeu de massacre portant sur de l'accidentel indu, non sur la substance de la théodicée ancienne; entre le front d'attaque et la vraie défense réaliste, le contact ne s'établit qu'au moment où M. Le Roy oppose directement sa théorie bergsonienne à la théorie scolastique du concept, en les ramenant toutes deux à leur quintessence authentique. Là se joue la seule partie qui importe. Or, en ce point précis du débat, comment prétendre que la conception bergsonienne, adoptée et adaptée par M. Le Roy, écrase aujourd'hui d'un tel poids d'évidence la conception réaliste, que cette

dernière n'ait plus à attendre de l'esprit moderne qu'un congé définitif, signifié avec un dédain à peine dissimulé ? « Philosophie périmée, désormais tombée en désuétude, à laquelle aucun de nous ne saurait plus revenir. C'est là un fait irrévocable », déclare le philosophe parisien.

A enregistrer un verdict aussi péremptoire, beaucoup d'autres philosophes, qui eux non plus ne vivent pas totalement dans le passé, auraient quelque répugnance, pour deux raisons au moins : d'abord parce que la doctrine bergsonienne du concept, quelque estime qu'elle mérite et quelque part de vérité qu'elle renferme, n'a peut-être pas, dans sa formule généralisée, l'évidence éblouissante et universelle qui la placerait de droit et de fait au-dessus de toute controverse; ensuite, parce que la doctrine scolastique offre peut-être, à qui sait l'interroger, plus de souplesse et de ressources que son critique ne le suppose.

Mais venons à l'examen direct du texte de M. Le Roy. Je ne puis songer à en passer au crible tout le détail; qu'il suffise de toucher, par manière d'exemples, quelques points sensibles.

Oserai-je dire, d'abord, que dans la démonstration scolastique de Dieu, avec ses subdivisions clichées et ses enjolivures pédagogiques, je ne ferais pas toujours de la même manière que M. Le Roy le départ de l'essentiel et de l'accessoire (1).

Beaucoup de « voies » conduisent à Dieu; néanmoins, dans l'intention même des grands scolastiques, peut-être n'y-a-t-il qu'*une* preuve de Dieu. La diversité des voies, ou des arguments, marque la diversité des points d'appui que l'esprit se donne, dans le réel prochainement accessible, pour s'élever de là, par un procédé toujours foncièrement identique, jusqu'à l'absolu

(1) Je n'aurai pas l'impertinence — ici, ni dans la suite — de vouloir apprendre à un académicien, collègue du R. P. Sertillanges à l'Institut de France, l'existence d'un thomisme tout ensemble très fidèle à la tradition et très supérieur aux routines. Et si j'ai l'air, parfois, en relevant quelque inexactitude, d'adresser à M. Le Roy une leçon d'exégèse thomiste, le lecteur voudra bien se souvenir que cette personnification ne représente, sous ma plume, qu'un auteur limitativement défini par les pages que j'analyse. Faut-il ajouter que je dirai mon avis avec franchise et bonne foi, sans prétendre parler *ex cathedra* au nom d'une école quelconque : j'évoquerai le thomisme tel que je le comprends, *salvo meliori iudicio*.

transcendant. Ne cherchons pas à déterminer ici les points de départ privilégiés, d'où le mouvement d'ascension vers l'infini serait immédiat : on pourrait sans doute, en les repérant, dresser un tableau systématique des voies primaires de la démonstration de Dieu.

En fait, saint Thomas, lorsqu'il énumère les cinq voies devenues classiques, ne procède pas avec cette rigueur; lui-même, ailleurs, en ouvre d'autres, qui ne sont pas toutes officiellement cataloguées. Ces diverses voies semblent avant tout, à ses yeux, des entrées en matière communément accessibles, larges avenues qui tôt ou tard se rejoignent. Par exemple, il est permis, sans renier le thomisme, de ne voir, dans les arguments du mouvement, de la causalité, de la contingence et même des degrés de perfection, que des manières variées d'aborder un seul argument foncier.

Nous n'allons donc pas chicaner saint Thomas, ni davantage les autres scolastiques, sur le détail (où il y a de la contingence) de leurs formules d'introduction. Pas plus que nous ne leur reprocherons la « couleur locale », scolaire, et qui date, de l'illustration dont ils accompagnent parfois leurs propositions générales : les exemples qui y sont allégués peuvent nous paraître aujourd'hui dépourvus de saveur, ou même de signification acceptable, sans que l'argumentation rationnelle qu'ils agrémentent en soit dépréciée.

De tout ceci, M. Le Roy est trop homme d'esprit pour ne point convenir. Sous le bénéfice de cette remarque, reprenons à notre tour l'examen de l'argument thomiste du « *mouvement* » (*S. Th.* 1, q. 2, a. 3, in corp.), afin d'en dégager la ligne sévèrement rationnelle.

Le Docteur angélique y part d'une constatation sensible, qu'il juge certaine : « Certum est, et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo ». Et il entend d'emblée le « mouvement » au sens métaphysique d'un passage de la puissance à l'acte : « movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia ad actum ». Ici, concédons-le, un moderne pourrait demander de quel droit l'on transpose une simple succession de déterminations phénoménales (positions ou qualités) — le sens perçoit-il autre chose ? —

en une synthèse ontologique, progressive ou régressive d'acte et de puissance. Je ne nierai donc pas qu'un philosophe scolastique, pour faire valoir aux yeux de nombreux philosophes de notre époque, l'argument thomiste du « motus », ne doive commencer par établir la réalité métaphysique du mouvement. Avec M. Le Roy, cette première difficulté est heureusement moins grave, puisqu'il attribue lui-même au mouvement une réalité profonde, transphénoménale; sur son scrupule à la traduire par le couple notionnel acte-puissance, je reviendrai plus loin.

Quel est maintenant le nœud de l'argumentation thomiste tirée du mouvement, — argumentation beaucoup moins imaginative que plusieurs ne croient? Le point de départ vrai en était, on vient de le rappeler, la réalité de l'élément métaphysique de mouvement, ni plus ni moins, c'est-à-dire l'envahissement d'une puissance (quelconque) par un acte (quelconque), ou, si l'on préfère, l'acte (quelconque) à l'état naissant. Dès lors se pose la question suivante : cette tranche infinitésimale et indivise de mouvement soutient-elle, par elle seule, indépendamment de toute condition complémentaire, les exigences rationnelles primordiales et inéluctables qui s'imposent à tout objet de pensée? Non, certes; car ainsi conçue isolément, comme simple « devenir », elle se heurte à la loi de non-contradiction : un élément de mouvement qui se suffirait à soi, devrait, tout en étant « puissance » à l'acte qui surgit, en être néanmoins le principe adéquat, c'est-à-dire être déjà cet « acte » formellement ou éminemment; or, admettre cette hypothèse reviendrait à faire tomber sur le même point, exactement, deux affirmations contraires. « Non est possibile ut idem sit simul in actu et in potentia secundum idem ». Employons — toujours avec saint Thomas — une autre terminologie : dans le langage scolastique, introduire un acte dans une puissance se dit « mouvoir »; recevoir un acte se dit « être mû »; or, évidemment, « mouvoir » et « être mû » ne peuvent convenir au même sous le même rapport : « impossibile est quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum ».

Aussi bien saint Thomas tient-il pour analytiquement démon-

tré que la raison intelligible du devenir ne peut être enfermée tout entière dans le devenir même; replié sur soi, le devenir contredirait l'intelligibilité nécessaire de l'être; non seulement il nous apparaîtrait mystérieux, impénétrable (cela, il le restera toujours) : il cesserait d'être *affirmable*. Chimère donc qu'un devenir qui se suffirait à soi seul.

Mais la question de « se suffire » ou de « ne pas se suffire » se pose-t-elle? Doit-il vraiment exister (comme toute l'argumentation le suppose) une raison intelligible du devenir? Encore une fois, ne demandons pas si cette raison doit nous être accessible en elle-même, mais seulement si nous devons affirmer qu'elle existe. Assurément, nous devons l'affirmer; car comment concevoir qu'il n'y en ait point, et que l'inintelligible pur soit possible, sans déclarer notre intelligence viciée à la racine? Aux yeux des scolastiques, l'intelligibilité de l'être est un postulat évident. Contre qui le mettrait en doute, ils devraient, certes, en établir d'abord la nécessité; ils n'ont pas à prendre cette peine à l'égard de M. Le Roy, dont l'idéalisme, ramenant l'être à la pensée, postule aussi l'intelligibilité du réel.

Faisons franchir à notre raisonnement une nouvelle étape. Si le devenir doit être intelligible, et s'il ne l'est point par soi (puisque, considéré isolément, comme se suffisant, il serait intrinsèquement contradictoire), son intelligibilité nécessaire, comme « acte naissant », dépend donc d'une condition extrinsèque à lui : « omne quod movetur, ab alio movetur ». *Ab alio?* Que peut être cet « aliud » ? Voilà précisément ce qui reste à chercher.

Ici autant que jamais, il importe de ne point confondre, dans le texte de saint Thomas, l'accessoire imaginatif ou l'exemple physique avec le raisonnement strictement rationnel. Sur la nature du complément extrinsèque d'intelligibilité, exigé par le devenir réel d'où l'on argue, nous allons faire des hypothèses purement logiques, sans aucune portée cosmologique immédiate : il ne s'agit pas du tout du premier œuf ou de la première poule : nous explorons les implications nécessaires, les invariants de notre pensée. Le complément extrinsèque d'intelligibilité dont

nous parlions, serait-il quelque chose qui n'est plus sujet à devenir ? Alors nous sommes au but. Ne serait-ce pas plutôt un autre devenir ? N'affirmons pas, ne nions pas : l'hypothèse nous intéresse uniquement par ses conséquences. Or, ce nouveau devenir, condition de possibilité du premier devenir, ne serait lui-même possible qu'en dépendance d'une condition extrinsèque; et il en serait ainsi pour quelque devenir que nous voulions mettre en série, puisque l'insuffisance d'intelligibilité propre, que nous invoquons, se fonde, non sur une particularité de chaque devenir, mais sur la structure métaphysique commune de tout devenir.

Même dans l'hypothèse de « devenir » échelonnés, se commandant les uns les autres, il faut donc, pour satisfaire aux exigences strictes d'intelligibilité du devenir actuellement affirmé, supposer, soit dans la série même, considérée comme un ensemble fini ou infini, soit hors de la série (comme on voudra : c'est un point à examiner ensuite), une condition réelle, actuelle de possibilité qui n'ait plus rien, elle-même, d'un devenir.

Saint Thomas conclut donc à bon droit que la hiérarchie *totale* des conditions de possibilité d'un mouvement quelconque, autrement dit la série des « moteurs » et des « mobiles » (dans l'acception la plus large de ces mots) ne saurait être prolongée sans fin : « Hic... non est procedere in infinitum » (1); il faut en venir à un « premier moteur immobile », c'est-à-dire, non pas inerte, mais littéralement « qui n'est point mû par un autre moteur » : « necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur ».

Ce principe absolument premier du mouvement, « ce premier moteur immobile, tout le monde entend que c'est Dieu », ajoute le saint Docteur. Il clôture par une affirmation semblable chacune

(1) Les scolastiques distinguent communément des « causae *per se* subordinatae » et des « causae *per accidens* subordinatae » : seuls les premiers de ces enchaînements de causes permettent de conclure à la nécessité d'une cause première. Saint Thomas ne fait pas ici cette distinction, parce que, sur le plan purement métaphysique où il pose le problème, elle n'était pas indispensable : un devenir, fût-il infini sous quelque rapport (par ex. dans la durée), exigerait, sous ce rapport même, l'influx d'un « premier moteur immobile ».

des cinq « voies » de sa démonstration classique de Dieu. A tort ? Non; car un « premier moteur immuable » (première voie), « cause première incausée » (deuxième voie), « nécessité première, sans mélange de contingence » (troisième voie), « maximum absolu de *toute perfection* » (*quatrième voie*), « *source et sommet de toute* intelligibilité » (cinquième voie), que serait-ce, dans la conscience commune de l'humanité, sinon Dieu déjà ? Mais saint Thomas, et ceux qui le suivent, n'ignorent pas que cette première et sommaire réponse à la question « an Deus sit », doit être explicitée davantage pour élever sans conteste l'Absolu divin au-dessus de l'immanence panthéistique. C'est en traitant de la nature de Dieu — « quid Deus sit » — et en démontrant la stricte transcendance du Principe universel, qu'ils achèvent la preuve du vrai Dieu. Peut-être aujourd'hui moins que jadis cette seconde partie de la démonstration peut-elle être séparée de la première (1).

Voilà, si je ne me trompe, la suite logique des idées qui constituent le fond durable de l'argument scolastique du mouvement.

Parcourons maintenant les principales critiques qu'y oppose M. Le Roy. On verra, sans qu'il soit besoin d'insister, que la plupart procèdent d'un malentendu; d'autres méritent davantage considération, mais se réduisent à une difficulté unique, que nous examinerons à part.

« Rien, dit-il, n'est plus contraire aux tendances de la pensée contemporaine, et à ses meilleures tendances, je veux dire aux plus fécondes, aux plus fructueuses, que ce jeu déductif d'entités conceptuelles » (p. 18).

Que voilà une condamnation massive ! Parmi les géants de la critique philosophique, il en est peu qui aient témoigné autant de dédain pour la « preuve par concepts ». Si le grief formulé par M. Le Roy n'était pas avant tout une affirmation indirecte de sa

(1) Pour conduire jusqu'à son terme dernier la preuve par le mouvement, il suffisait d'observer que le moteur « immuable » ne saurait être à la fois principe d'actualité et, par définition même, soustrait au devenir, s'il n'est en soi libre de toute potentialité, c'est-à-dire plénitude intensive d'acte, et donc Infini transcendant, Être parfait.

propre théorie du concept, sur laquelle nous reviendrons, je ne pourrais voir ici qu'une étrange méprise : ou bien méprise sur la valeur méthodologique immédiate de l'analyse notionnelle (ce qui me paraît peu probable, de la part d'un logicien aussi averti), ou plutôt méprise sur l'intention réelle des auteurs scolastiques, que le critique français entoure, à priori, d'une mésestime générale qui n'est peut-être pas la meilleure disposition pour les bien comprendre.

Quoi qu'il en soit, l'analyse conceptuelle, pratiquée dans l'École, n'est pas, et ne doit pas être, à proprement parler, un procédé d'invention, une saisie de tranches nouvelles du réel : en contenu brut, elle ne dépasse jamais la richesse de son point de départ; elle élucide, elle explicite un contenu déjà possédé; faisant cela conformément aux normes absolues de la pensée, elle « démontre » aussi, c'est-à-dire exerce un contrôle rationnel réfléchi; mais elle ne crée pas. Discursive et analytique, la démonstration de Dieu par le mouvement ne pouvait donc rien offrir, dans sa conclusion, qui ne se trouvât confusément enveloppé dans son point de départ, la réalité conceptuellement définie du « motus ». Conclure Dieu à partir du devenir, ce n'est point se hausser, par le moyen du devenir, à quelque connaissance directe de Dieu, c'est pénétrer mieux la structure intelligible du devenir même; ou si l'on veut, c'est ne connaître Dieu que dans la mesure où il est signifié par la relativité « transcendantale » essentielle au devenir métaphysique. Aussi, au point de vue réel de la possibilité ou de l'existence, tant vaut, pour nous, le point de départ, le devenir, tant vaut la conclusion, Dieu.

Gardons-nous de confondre les genres. La « fécondité » que réclame M. Le Roy n'appartient pas, du moins pas directement, au procédé analytique; elle appartient à l'expérience interne ou externe — j'allais dire : à la « prospection » — qui fournit matière à l'analyse. S'il faut chercher, dans la preuve de Dieu par le devenir, un moment de synthèse vitale, d'assimilation active, de progrès ou d' « invention », c'est au point de départ, dans l'appréhension première du mouvement, qu'on pourrait le trouver. Il n'y a donc pas lieu d'opposer la démonstration traditionnelle de

Dieu aux méthodes « fructueuses », conquérantes, de la science moderne, et d'exalter les secondes au détriment de la première : leurs objets respectifs sont différents. Que l'on regrette, si l'on veut, que la scolastique ancienne se soit trop peu intéressée à la « logique de l'invention », invention métaphysique et invention scientifique : le reproche, s'il est fondé, prouverait que le moyen âge n'a pas épuisé le cycle des thèmes philosophiques : de quoi personne ne disconvient; mais il ne s'ensuit point encore que les vénérables preuves de l'existence de Dieu ne concluent pas légitimement.

Voici des griefs plus particuliers. Saint Thomas, nous dit-on, « parle du mouvement comme de *quelque chose* qui se donne et se reçoit, qui passe d'un corps à l'autre et se transmet en tout ou en partie, bref comme d'un accident qui s'ajoute à des substances en elles-mêmes immobiles » (p. 18). N'examinons pas jusqu'à quel point cette exégèse exprime fidèlement les vues « physiques » du Docteur médiéval, puisque aussi bien, une fois posée la réalité « métaphysique » du mouvement, comme passage de la puissance à l'acte, l'argument thomiste se déroule sans que la notion de substance y prenne jamais la valeur d'un chaînon logique.

Du reste, il n'est pas exact que les scolastiques, après avoir défini le mouvement « comme transformation », « négligent [dans celle-ci] le *passage* même, qui en est pourtant l'essentiel », et « la traitent en fin de compte comme une simple substitution logique d'un état à un état » (p. 19). Peut-être une succession discontinue d'*états*, se substituant les uns aux autres, serait-elle, sans même recours à l'idée de passage, l'indice de leur insuffisance à chacun; ce qui est sûr, c'est que le scolastique qui arguërait de là, ferait un argument différent de la preuve par le mouvement. Aucun philosophe aristotélicien n'a pu songer à réduire le devenir comme tel en « immobilités ». Mais autre chose était de distinguer, dans l'unité fluente du mouvement, une direction, une forme, des moments, des points singuliers : M. Le Roy lui-même, pas plus que M. Bergson, ou que personne, n'échappe à la nécessité de pratiquer ce légitime morcelage. En toute hypothèse, l'élément spécifique du mouvement comme mouvement,

l'élément qui forme le nœud de notre preuve, reste le « passage » : là seulement est immédiatement donnée, dans son essentielle instabilité, la synthèse d'acte et de puissance.

J'avoue donc ne point apercevoir l'opposition radicale que dénonce M. Le Roy entre la formule scolastique du devenir (1) et la notation suivante de M. Bergson : « le mouvement est propagation d'un état plutôt que transport de chose » (p. 20). En revanche, je comprends trop bien qu'un scolastique ne puisse, sans réserves, « envisager le mouvement comme la réalité fondamentale » et « l'immobilité au contraire comme une réalité seconde et dérivée » (p. 21). Tout au moins faudrait-il s'entendre *sur le sens des mots*. S'il est clair, en effet, que, dans le plan même où se déroule le mouvement, l'« immobile », c'est-à-dire ici le « mobile » à l'arrêt, ne saurait être par lui-même générateur de mouvement, il est beaucoup moins évident qu'une cause transcendante doive, pour mouvoir, participer au mouvement qu'elle provoque en-dessous d'elle. Par exemple, en regard du mouvement local, l'acte libre qui le commande ne peut être qu'une cause immobile. Par rapport au mouvement en général, passage de la puissance à l'acte, Dieu doit être, semblablement, cause immobile. Où voit-on dans cette immobilité un scandale pour la raison? Dira-t-on que la volonté libre, pour mouvoir nos membres, se meuve elle-même dans l'espace? ou que la Cause première, pour mettre en acte la puissance créée, passe elle-même de la puissance à l'acte? L'argument scolastique ne conclut pas autre chose : le principe nécessaire de tout mouvement n'est pas mû du mouvement même dont il meut tout le reste; en tant que moteur universel, il doit être immobile. Qu'après cela on veuille, avec Platon, appeler « mouvement », en un sens analogique et sublimé, la perfection intensive de l'Actualité divine, Dynamisme infini, Activité parfaite sans mélange de passivité, saint Thomas ne s'y oppose point catégoriquement. En soi, Dieu n'est, à

(1) La définition *générale* du mouvement, familière aux scolastiques, enveloppe indifféremment, soit propagation d'état, soit transport de chose, soit changement en un sens quelconque : tout cela, sous l'aspect formel du «passage» (successif ou instantané).

proprement parler, ni mouvement si mouvement dit changement, ni immobilité si l'immobile équivaut au statique.

Bref, je ne puis me défendre de l'impression que l'auteur du « Problème de Dieu », trompé sans doute par une terminologie qui ne lui est pas familière, comprend mal la portée véritable des arguments médiévaux. Au lieu d'une véritable objection, n'y a-t-il pas surtout un lourd malentendu dans le reproche qu'il adresse aux grands auteurs scolastiques (ne parlons pas des autres) de pratiquer en métaphysique un morcelage naïf et une « réification » vraiment simpliste (p. 23) ? — ou bien dans l'imagination, qu'il leur prête, d'assimiler le monde à une « rangée de billes » recevant du Créateur la « chiquenaude initiale » (p. 22), alors que, d'après eux, il n'y a pas de causalité plus interne, moins extrinsèque aux choses, que celle de la Cause universelle ? — ou encore (pour autant du moins que les thomistes y seraient visés) dans la dénonciation qu'il croit devoir faire d'une dialectique fallacieuse, fondée sur l'impossibilité d'une « régression à l'infini » dans la série des causes intra-cosmiques (p. 24) ? En réalité, les preuves de Dieu, même la preuve par le mouvement, sont radicalement indépendantes de la finitude ou de l'infinitude des séries empiriques : à tel point que saint Thomas lui-même, le théoricien des cinq « voies », souligne l'impuissance de la raison à démontrer un commencement des séries temporelles.

Veut-on mesurer la profondeur du malentendu qui nous sépare de notre critique ? « Il n'y a pas, objecte-t-il, de phénomènes juxtaposés numériquement, mais une continuité phénoménale hétérogène, où le nombre est apporté par nous seuls [Ne discutons pas ce point : je veux surtout relever la phrase suivante]. Dès lors tombe l'argument de la cause première, puisqu'on n'a plus à compter des causes » (p. 33). Quelques lignes plus haut, l'auteur avait écrit : « Assurément, si les causes doivent être rangées à côté les unes des autres en suite numérique, il faut bien en venir à un numéro 1 » (p. 32). Comme si la prérogative de la « Cause première » avait, dans la pensée des scolastiques quelque chose de commun avec une priorité temporelle ou avec une antériorité numérique ! Mais la transcendance même

sur le nombre ne suffit point encore, au gré d'un thomiste, pour désigner la transcendance divine! Toute cette métaphysique imaginative, que l'on malmène, est étrangère à la grande tradition de l'École.

Peut-être M. Le Roy approche-t-il davantage de la vérité « scolastique », lorsqu'il remarque, par manière de transition à l'examen d'une autre preuve, que « le mouvement ne peut conduire à l'affirmation de Dieu qu'autant qu'il est envisagé comme un signe irrécusable de *contingence* » (p. 25). La contingence métaphysique, la radicale insuffisance dans l'ordre de l'être (qui est aussi l'ordre absolu de l'intelligibilité) constitue bien l'âme dialectique de toute preuve de Dieu à partir des créatures.

Mais, demande aussitôt le critique, le mouvement fournit-il « un signe irrécusable de contingence? Pour l'affirmative, deux raisons s'offrent. Ou bien on admet qu'il est effort, travail, aspiration vers le mieux : nous dévions alors vers les preuves tirées du monde moral (1). Ou bien on admet qu'il est marque d'une imperfection, elle-même jugée exclusive de l'existence nécessaire» (pp. 25-26).

Soit, beaucoup de scolastiques toléreraient cet état de la question, à condition de ne point donner à la disjonction indiquée un sens trop rigoureux : d'une part, en effet, « l'aspiration vers le mieux » est elle-même signe évident d'un manque actuel de perfection absolue, et d'autre part notre idée de « perfection » repose sur une conception dynamique et finaliste du réel : les deux branches du dilemme chevauchent l'une sur l'autre.

Quoi qu'il en soit, envisageons la preuve de la contingence selon les termes, peut-être trop étroitement découpés, où elle nous est résumée : Le mouvement, fait-on dire aux scolastiques, dénonce la contingence du mobile; d'où suivrait la contingence de l'univers entier, et enfin, puisque l'existence contingente

(1) M. Le Roy les envisage avec sympathie et les incorpore à sa propre synthèse. Entendons « moral » au sens très large où cette qualification connoterait, en tout dynamisme, une loi interne de progrès.

ne se justifie point par elle-même, l'existence d'un Être nécessaire extra-mondial.

Contre cette forme de preuve, M. Le Roy articule deux griefs principaux : 1° La difficulté, sinon l'impossibilité, de démontrer, par le mouvement, la contingence de l'univers entier. 2° En tout cas, le recours dissimulé que l'on ferait à l'argument ontologique pour conclure à l'existence d'un Être parfait, seul Dieu véritable. Reprenons le détail de cette double objection.

Est contingent ce qui « aurait pu ne pas être » (p. 27). Or, la possibilité de n'avoir pas été, ne saurait se conclure du changement, assure M. Le Roy, écho fidèle du Kant de la 4e antinomie : pourquoi, en effet, toutes les phases d'un changement ne seraient-elles pas réglées par une entière nécessité, par un déterminisme inflexible ? Dans ce cas, à aucun moment le mobile n'eût pu être autrement qu'il n'est. Son apparente contingence — entendons : la possibilité *pour nous* de le concevoir autre qu'il n'est — tient peut-être uniquement à ce que notre pensée morcelante l'isole de ses connexions au tout où il est plongé (pp. 28-29, 33).

De nouveau, l'objection fausse la perspective de l'argument traditionnel. Sans doute, il n'y a pas (disons mieux : il n'y a peut-être pas) de contradiction logique dans l'hypothèse d'un Tout cosmique où, relativement au Tout, chaque événement local apparaîtrait régi par un déterminisme rigoureux (1). Mais vraiment, ce déterminisme intra-cosmique, possible ou non, a-t-il rien à voir dans l'argument scolastique de la contingence ? Nécessaire ou non sur le plan physique, le changement, synthèse fugitive d'acte et de puissance, révèle une essentielle « potentialité »; et l'essentielle potentialité, étant indétermination quant à l'existence, ne saurait être identiquement la pure et inconditionnelle nécessité d'exister exigée par notre raison dans toute affirmation quelconque d'existence. On voit comment la preuve de Dieu suit de là : la pure nécessité d'exister se trouve inséparablement liée — et ceci est capital — à l'absence de toute

(1) On nierait alors l'existence de causes libres intra-mondiales.

potentialité constitutive, c'est-à-dire à la Perfection infinie (1).

L'objectant poursuit : « Que l'on se représente la non-existence de tel ou tel objet, passe encore : mais peut-on concevoir ou même simplement imaginer celle du Tout » (p. 27)? « Supposer en bloc la contingence du monde, au nom de quoi le pourrions-nous » (*Ibid*)? Équivoque, une fois de plus, semble-t-il (2). Concevoir la non-existence d'un Tout en dehors duquel, par définition, il n'y aurait rien, n'est pas moins impossible que de concevoir le pur néant. Mais supposer la contingence, c'est-à-dire la non-existence possible d'un Tout cosmique, en dehors duquel resterait place (au moins « problématiquement ») pour un Absolu transcendant, ceci ne heurte aucunement la logique.

Du reste, en l'occurence, que nous importe? Notre argument ne repose pas sur une extension graduelle de l'aire du contingent, depuis les changements qui tombent sous nos sens jusqu'aux extrémités de l'univers, à l'effet de raisonner ensuite sur la contingence de l'univers entier : l'existence contingente, reconnue en un point quelconque, mène directement, par étapes logiques et non par extrapolations cosmologiques, à l'existence nécessaire,

(1) Dans cette identification de la nécessité d'exister et de l'actualité pure se trouve la réponse scolastique à l'objection souvent répétée par M. Le Roy : une *nécessité* d'exister, une *perfection* nécessaire, soit; un *être* nécessaire et parfait, pourquoi?

(2) Voici deux passages bien suggestifs, que j'emprunte à la p. 35 : « Mais, dira-t-on, l'argument de la cause première ne suppose nullement qu'on place Dieu au terme d'une série causale numérique. Il peut en effet se formuler ainsi : tout être a une cause, comment la totalité des êtres n'en aurait-elle pas une à son tour? — C'est là oublier la critique justement dirigée par Kant contre un usage transcendant du principe de causalité... ». «... La question « Qui a fait cela? » manifeste l'anthropomorphisme naïf de l'attitude. Elle contient déjà subrepticement la réponse. Mais aussi ce n'est pas la vraie question. La science, en réalité, ne la résout ni ne la pose aucunement; elle cherche dans quelles conditions et en vertu de quelles nécessités immanentes les phénomènes s'accomplissent : voilà tout. Rien n'autorise à considérer le monde, c'est-à-dire la totalité des phénomènes, comme un nouveau phénomène qu'il faudrait à son tour expliquer... » — Que répondrait à cela un scolastique? Entre autres choses : 1° qu'il ne formule pas de la sorte le principe de la causalité transcendante; — 2° que ce principe ne consiste point dans un usage transcendant du principe empirique de causalité; — 3° que lui, scolastique, récuse précisément l'autorité de Kant sur ce point; — 4° que la science positive n'a pas compétence dans le domaine métaphysique, et qu'on ne saurait donc juger de l'explication métempirique comme on juge de l'explication scientifique : autre objet, autre méthode.

sa condition première de possibilité. Et ce sont les propriétés logiques de l'existence nécessaire qui nous en font réserver la prérogative à l'Être absolument infini, au Parfait. Du même coup, la Totalité cosmique, c'est-à-dire tout ce qui n'est point Perfection absolue, trahit sa contingence essentielle.

Mais ici nous entrons sous le feu de la seconde batterie, dressée par M. Le Roy contre l'argument de contingence. Notre prétendue démonstration ne différerait pas de l'argument ontologique, dont Kant (précédé en cela par saint Thomas et par la plupart des scolastiques) a montré l'inanité : « On sous-entend une liaison à priori entre l'existence nécessaire et la perfection de l'essence » (p. 29); « on admet un postulat selon lequel nécessité entraîne ou suppose perfection. D'où encore une fois, comme l'avait dit Kant, un recours inévitable à l'argument ontologique » (p. 31).

L'examen sévère que fait M. Le Roy de cet argument suspect (pp. 59-69) ne saurait déplaire à des métaphysiciens qui se réclament d'Aristote et de saint Thomas. La plupart toutefois s'étonneront de le voir, après cette critique suggestive et pénétrante, accueillir sans réserves ni précisions la découverte que le philosophe de Königsberg crut avoir faite d'un argument ontologique dissimulé sous l'argument cosmologique traditionnel.

L'érudit professeur au Collège de France n'ignore certes pas combien l'exégèse du passage de la *Dialectique transcendantale* relatif à ce point est malaisée. On y a dénoncé une lourde méprise de Kant, qui aurait, en interprétant la preuve classique, confondu « appartenance du *concept* d'Être nécessaire au concept d'Être parfait » avec « *position* existentielle nécessaire de l'Être parfait à partir de son concept ». Sans faire mien ce reproche, j'avoue ne trouver de sens concevable au passage en litige qu'en y sous-entendant les conclusions les plus restrictives de l'*Analytique* et la doctrine de l'*Apparence transcendantale*, ou si l'on veut, en y considérant l'idée d'Être nécessaire, non comme un concept présentant un contenu objectif (hypothétique ou non), mais comme l'illusoire projection conceptuelle d'un mode transcendantal de l'affirmation. Qui ne voit que cette présupposition kantienne ne

liait point les réalistes médiévaux et ne s'impose pas davantage à leurs successeurs, qui la repoussent au contraire formellement ? Entendu comme eux-mêmes le comprennent, leur argument de la contingence ne dissimule aucune preuve « a simultaneo », aucun argument ontologique, aucun passage indu de l'ordre logique à l'ordre réel : il explore l'appartenance mutuelle de deux concepts, dont l'un a été rapporté, au préalable, à l'ordre de l'existence.

Quoi qu'il en soit, insiste le critique, supposé même, qu'en un sens quelconque, le Parfait exige l'existence, encore faudrait-il, pour atteindre par cette voie le Dieu de la tradition métaphysique, « sous-entendre également une théorie de la perfection, une théorie selon laquelle la perfection ne peut résider que dans le simple et dans le statique. Or, cette théorie n'est rien moins qu'évidente. Pourquoi la perfection ne serait-elle pas tout simplement l'infini du progrès, quand on l'envisage d'une vue globale et qu'on en symbolise la convergence par une limite » (p. 29) ?

M. Le Roy n'a pas voulu dire, me semble-t-il, que le Parfait — j'entends le parfaitement parfait, celui qui répond aux exigences absolues de la raison — puisse être le « progressif », le « mouvant » comme tel : l'assertion serait bien étrange (1). Il suppose plutôt que notre notion du Parfait puisse ne désigner que la totalisation idéale de l'infini « progrès » : une « limite » dont la possibilité en soi ne serait point nécessairement donnée par les termes mêmes de la série progressive.

Cette supposition était éliminée d'avance par le contexte des arguments scolastiques du mouvement et de la contingence. La nécessité du Parfait comme Acte pur y résulte, non des étagements

(1) J'avoue cependant ma perplexité devant des déclarations comme celle-ci : « Pourquoi, en un mot, le parfait ne serait-il pas une ascension, une croissance, plutôt qu'une plénitude immobile ? » (p. 95. Voir aussi p. 45). Il n'échappe évidemment pas à M. Le Roy que ce qui reste capable de croissance peut bien être dit, sans contradiction immédiate dans les termes, *le plus parfait qui soit à un moment donné*, mais certainement pas *le parfait pur et simple*. Alors comment faut-il comprendre ? Usons-nous des mêmes mots dans le même sens ?

progressifs du devenir tendant vers une limite, mais plus immédiatement de l'inintelligibilité intrinsèque de tout acte mêlé de puissance, ou, ce qui revient au même, de la contradiction logique qui éclate dans l'hypothèse d'un « devenir absolu » se suffisant par soi.

Du reste, les scolastiques savent très bien — pourquoi toujours les supposer capables des plus élémentaires confusions ? — que la limite d'une série réelle ne représente pas nécessairement une possibilité d'existence : lorsque, dans la « quatrième voie », celle des degrés de perfection (que l'on peut d'ailleurs comprendre de diverses façons), ils font expressément état d'une « limite », ou d'un « *maximum* », la portée dernière de leur argument n'est point fondée sur les propriétés *communes* des séries et des limites; elle est fondée sur les propriétés *singulières* des perfections « transcendantales » et de la limite absolument universelle. Ne nous laissons pas impressionner outre mesure par le « maxime calidum » de saint Thomas! (1).

Peut-être M. Le Roy, en développant son objection contre la « quatrième voie » (pp. 43-46), a-t-il trop négligé une particularité de celle-ci, que pourtant il avait lui-même exactement notée : « L'existence nécessaire [plus rigoureusement, semble-t-il : la « possibilité en soi »] du « parfait », ou du « maximum », est « condition requise *pour qu'il soit possible de définir* et de graduer la série ascendante des perfections observables » (p. 44).

Dans les échelonnements où telle est bien la fonction rationnelle du « maximum », on voit aisément que la série montante, « progressive », tendant vers la réalisation existentielle de sa limite, est logiquement sous-tendue par un enchaînement « régressif » de conditions, remontant jusqu'à la possibilité en soi (ou l'intelligibilité) de cette même limite comme à la condition initiale de possibilité (d'intelligibilité) de toute la série. Des deux notions de limite que distingue M. Le Roy, une seule reste alors applicable : et la preuve de Dieu par les degrés de perfection

(1) Touchant l'argument des degrés, on a pu lire naguère, dans cette Revue (1927, p. 321 et p. 436) un excellent travail du R. P. Lemaître.

n'est donc nullement ambiguë; la forme en est correcte. En discuter le contenu exigerait des développements qui seraient ici hors de place; tout au moins peut-on constater que la plupart des scolastiques aristotéliciens admettent, implicitement ou explicitement, la valeur de cette preuve dans la ligne montante de l'«acte». M. Le Roy n'a donc pas tort de rapprocher lui-même la considération des degrés de celle du primat absolu de l'acte sur la puissance (pp. 29, 43, 45). Toutes les voies nous ramènent à ce couple fondamental de notions.

Toutes les voies? Oui, certes, sans excepter celle des causes finales (5e voie) : les scolastiques n'ont pas attendu Kant et M. Le Roy pour s'apercevoir que l'argument de finalité ne démontre, par delà la Raison ordonnatrice du monde, l'Intelligence créatrice et transcendante, qu'en vertu du processus dialectique même qui conduit jusqu'à leur sommet dernier les autres preuves; je veux dire : en vertu de la nécessité reconnue d'un Acte pur, où soit concentrée toute la perfection intensive de l'être.

Néanmoins, d'accord avec l'éminent critique pour proclamer indispensable ce couronnement de l'argument de finalité, un thomiste (qu'il soit permis de le dire en passant) aurait quelque peine à retrouver, dans la « preuve d'orateur et de poète lyrique » (p. 37) qu'on lui met sous les yeux en la déclarant sienne, la démonstration beaucoup plus sobre et plus technique que ses maîtres lui avaient transmise. Celle-ci n'affichait pas du tout — comme celle de quelques « optimistes » leibnitziens, caricaturés dans « Candide », ou comme celle d'autres spiritualistes, auxquels songeait probablement, M. Le Roy — la prétention de brosser un tableau plus ou moins grandiose, plus ou moins complet, avec ou sans ombres, des harmonies de l'univers. Au point de départ de la preuve thomiste, une « régularité » quelconque suffit, aussi limitée que l'on veut : juste assez pour entrer en possession légitime du concept d' « ordre ». Il importe assez peu que l'on étende ensuite empiriquement ce concept à l'ensemble des choses par nous connaissables (cet ensemble n'est tout de même pas encore l'univers), ou que plutôt, se bornant à une « preuve

de logicien » (p. 37), l'on raisonne immédiatement sur la nature et les principes derniers de la causalité « exemplaire », « idéale », que tout ordre, si modeste soit-il, révèle à nos yeux.

Je regrette de devoir ajouter que les remarques critiques dont est accompagné l'exposé de cette preuve trahissent une surprenante méconnaissance de la doctrine scolastique des causes finales. Deux ou trois brèves citations le montreront à suffisance.

La finalité « que suppose l'argument, c'est, écrit M. Le Roy, une finalité *externe*, c'est-à-dire une distribution industrieuse opérée par le dehors, un agencement de rouages distincts qui préexisteraient à leur engrènement... » (p. 39). « Quant aux lois, poursuit-il (croyant s'opposer en cela aux scolastiques !), quant aux lois qui traduisent des modalités vraiment réelles,... elles ne sont pas adventices à la nature des choses, au contraire elles en dérivent ou plutôt la constituent » (p. 40). Dans l'argument des causes finales, « l'on regarde l'ordre qui y règne [dans l'univers] comme ajouté après coup ainsi qu'une forme à une matière préexistante... on tient cet ordre pour un agencement de rouages distincts, de pièces rapportées, dont l'existence individuelle ne se confondrait pas avec l'adaptation réciproque » (p. 41).

Le philosophe pénétrant qui délivre cette mercuriale, l'aurait-il faite de cette façon s'il avait soupçonné que les scolastiques non nominalistes, c'est-à-dire la plupart des scolastiques, n'opposent jamais à ce point finalité externe et finalité interne : pour eux, c'est par les « natures » mêmes des choses que la Pensée divine ordonne et régit le monde; les corrélations cosmiques résultent prochainement de l'affinité et de l'opposition de ces « natures », expressions du dessein créateur; les « formes substantielles », principes de finalité interne, sont des idées entravées de matière, de véritables « idées immanentes »; l'activité naturelle des choses en traduit rigoureusement la finalité nécessaire : « omne agens agit propter finem », cet adage vaut aussi pour les causes les plus humbles, inconscientes et déterminées; en un mot, les scolastiques ignorent l'antinomie cosmologique de la causalité et de la finalité.

Mais, dira-t-on, « prenons la formule de saint Thomas : *Ea quae non habent cognitionem non tendunt in finem, nisi directa ab*

aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Qu'on y voit bien l'idole du gouvernement par le dehors! » (p. 41). Franchement, la comparaison du Docteur angélique n'est pas si mauvaise, mais ce n'est qu'une comparaison. Dieu meut les choses par le centre même de leur nature; comme Énergie créatrice et concourante, il leur est plus immanent qu'elles-mêmes. La théodicée thomiste répugne à charger la Cause première des tâches subalternes qui conviennent aux causes secondes : un dieu qui dirigerait le monde comme l'archer pousse sa flèche ne serait pas Dieu.

En définitive, une fois dissipés les malentendus d'interprétation, il apparaîtrait, je pense, que le différend entre M. Le Roy et les scolastiques porte avant tout — qu'il s'agisse de l'argument des causes finales ou d'autres preuves de Dieu — sur l'emploi légitime des notions de puissance et d'acte. Lorsque ces notions reçoivent le sens pur et plénier que leur attribue la tradition thomiste, l'axiome de la primauté de l'acte semble bien difficile à contester. M. Le Roy met en doute ce primat de l'acte; mais sa difficulté porte moins sur la priorité logique de l'acte dans le rapport conceptuel acte-puissance, que sur la possibilité d'exprimer vraiment le réel par ces deux concepts. « N'est-ce pas, dit-il, ériger en métaphysique les réifications artificielles du discours? » (p. 29). Nous voici donc au nœud central du problème : la valeur de la pensée conceptuelle. Toutes les critiques secondaires accumulées par M. Le Roy sont purs malentendus ou escarmouches sans importance, quelque émoi qu'elles aient donné à des lecteurs trop impressionnables ou mal informés.

Dans la suite de cet article, nous commencerons par mettre en parallèle la théorie du concept, propre à M. Le Roy, et celle des scolastiques. Nous pourrons ainsi comprendre plus exactement le sens et la portée de la partie constructive du « Problème de Dieu ». Et peut-être, du même coup, nous sera-t-il donné d'entrevoir pourquoi un esprit aussi distingué et aussi sincère que le docte professeur au Collège de France était exposé à de si graves méprises dans l'interprétation du réalisme de l'École.

(*à suivre.*) J. MARÉCHAL, S. I.