

Le Dieu fini du Pragmatisme

Author(s): R. Garrigou-Lagrange

Source: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 1, No. 2 (1907), pp. 252-265

Published by: Librairie Philosophique J. Vrin

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44412021>

Accessed: 15-08-2019 00:35 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Librairie Philosophique J. Vrin is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*

Le Dieu fini du Pragmatisme

LA thèse pragmatiste du Dieu fini présentée par M. Schiller, ou tout au moins la critique des conceptions traditionnelles qu'elle contient, paraît appelée à faire son chemin, dans certains milieux catholiques où l'on ne trouverait pour la corriger que la thèse non moins pragmatiste de l'infini confus de M. de Hügel. Dans un article de la *Revue de Philosophie*, 1906, p. 653, M. Dessoulavy se constituait, comme il le dit lui-même, le « rapporteur et jusqu'à un certain point le défenseur de M. Schiller. » Il énumérait les principales difficultés que soulève la notion d'infinité divine; c'est d'elle, selon M. Schiller, que sont nées toutes les antinomies qui ont rendu odieuse la théodicée : infinité et personnalité divine — concours divin et liberté humaine — toute-puissance et existence du mal. « A vrai dire, observait M. Dessoulavy, il existe une façon d'esquiver la difficulté; c'est de faire consister l'individualité, la liberté, la personnalité humaines dans une imperfection, dans une négation, faire en un mot du principe de nos actions ce que certains thomistes semblent faire pour nos actions elles-mêmes, lorsqu'il s'agit d'expliquer le concours divin ou la malice de l'homme : il suffit pourtant de noter qu'en faisant ceci on vient à nier pour les besoins d'un système la chose la plus évidente, la seule, à vrai dire, dont nous ayons une connaissance directe. » De plus, l'existence d'un être infini ne peut être rigoureusement démontrée, nous disait-on, par les preuves de l'existence de Dieu : « les preuves *ex motu*, *ex causis* ne sont possibles que dans une hypothèse mécaniste du monde; dans une philosophie dynamiste, la preuve *ex motu* n'a plus aucune valeur »; l'argument *ex ordine mundi* prouve l'existence d'un ordonnateur, d'un être suprême mais non infini; la preuve *ex contingentia* n'est que l'argument de saint Anselme retourné; « si on nous défend de constater l'existence réelle de Dieu du simple fait que sa non-existence répugne, on doit aussi se défendre de conclure à la contingence réelle du monde par le fait que sa non-existence ne répugne pas. » Enfin, la contingence du monde étant

donnée, pourquoi la création supposerait-elle une puissance infinie? « On ne saurait déduire d'un effet qu'une cause de nature semblable, selon l'adage qui veut une corrélation entre l'opération et l'être : *Operatio sequitur esse* (1). Aucune évidence ne peut nous obliger à admettre plus qu'une cause adéquate à la production du monde : or les philosophes théistes n'ont encore jamais vu dans le monde autre chose qu'une collection définie d'êtres finis, Ncus ne trouvons donc dans le monde aucune raison qui réclame l'infini, c'est-à-dire que cette conception est chose inutile et que selon le principe de raison suffisante, on doit l'écartier de la philosophie. » M. Dessoulavy ne cache pas « combien faible est à son avis la base rationnelle de l'infini » ; il manifeste nettement sa sympathie pour la philosophie de M. Schiller, « lors même, ajoutait-il, que l'audace avec laquelle il lui arrive de temps en temps de renverser certaines croyances chères à la métaphysique de l'école nous soit un sujet de chagrin. »

L'infinité divine ne serait-elle qu'une croyance chère à la métaphysique de l'école? Ce n'est pas la première fois que nous entendons signaler par quelques-uns des nôtres cette antinomie qui existerait entre la personnalité de Dieu et son infinité. L'infinité divine est une notion qu'il faut laisser aux prédicateurs, disent certains ; quant au concept d'acte pur inconciliable avec la liberté de Dieu, il faut le laisser à Aristote et à saint Thomas. L'an passé, dans une soutenance de thèse à la Sorbonne, M. Brochard éprouvait le besoin de faire remarquer à un candidat qui n'avait pas le droit d'être ignorant sur ce sujet, que « la plupart des philosophes, ceux notamment qui ont suivi la tradition spiritualiste et même chrétienne, ont attribué à Dieu à la fois l'infinité et la personnalité. Cela suffit à montrer, ajoutait-il, que l'incompatibilité entre ces deux attributs n'est rien moins qu'évidente (2). »

Dans une réponse à un article de M. le comte Domet de Vorges, M. Dessoulavy reconnaît très explicitement que la « dispute touche à un système de dogmes qui est cher à nous tous », et, inutile de le dire, comme dans son précédent article, il se borne à formuler des objections à la manière de saint Thomas, « à poser les *videtur quod* en attendant que d'autres fournissent les *respondeo* (3). » C'est, il est bien certain, la seule attitude possible ; l'infinité divine n'est pas seulement une croyance chère à la métaphysique

-
1. L'auteur entend sans doute *operatio sequitur esse productum!*
 2. *Revue de Philosophie*, 1^{er} juillet 1906, p. 117.
 3. *Ibid.*, 1^{er} mars 1907.

de l'école, elle est aussi un dogme révélé, transmis par la Tradition et expressément défini par le Concile du Vatican (sess. III, c. I) : « Sancta... Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum... omnipotentem, immensum, incomprehensibilem, *intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum*; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus... » Comme le montre M. Vacant, par les termes *infini en toute perfection*, le Concile vise la doctrine de Hegel; lorsqu'il ajoute *infini en intelligence et en volonté*, il condamne le panthéisme matérialiste (1). Par là l'Église définit que Dieu est non seulement infini en toute perfection, mais encore qu'il est personnel, puisqu'elle le déclare distinct du monde, intelligent et libre; mais, comme le remarque encore M. Vacant, elle évite d'employer le mot personnel qui a « l'inconvénient de laisser entendre qu'il n'y a en Dieu qu'une seule personne ». Ce texte fut l'objet de deux amendements : « *natura sua perfectissimum et infinitum* » et « *in omni perfectione infinitum* ». La Députation de la foi maintint la rédaction « omnique perfectione infinitum » et son rapporteur, Mgr Gasser, l'expliqua d'après l'enseignement commun des théologiens (2).

Pour l'Église, Dieu est infiniment parfait ou la perfection infinie, et cette notion, bien loin d'exclure la personnalité divine, l'implique nécessairement; parce que l'être infiniment parfait est nécessairement distinct des êtres imparfaits et finis, « cum sit *simplex omnino et incommutabilis* » (par ces deux mots, le Concile résume les principales réfutations du panthéisme : ni la multiplicité, ni le devenir ne peuvent exister au sein de l'Absolu); parce qu'en outre la perfection infinie exige l'attribution *analogique* de l'intelligence et de la volonté libre, qui sont des perfections absolument simples. Un Dieu distinct du monde, intelligent et libre est personnel : tel est l'enseignement incontestable de l'Église.

On ne saurait donc discuter que la valeur de la démonstration rationnelle de l'Infini; M. Dessoulavy est le premier à en convenir, nous n'avons rappelé le texte conciliaire que pour des partisans de M. Schiller moins renseignés sur les définitions de l'Église. Pour ce qui concerne la conception philosophique de l'Infini, M. Des-

1. VACANT, *Études Théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, t. I, p. 194.

2. Cf. *ibid.* p. 196, et *Document XII*, § 1, p. 631.

soulavy concède à M. le comte Domet de Vorges que les apparentes antinomies de la théodicée (infinité et personnalité — concours divin et liberté humaine — toute-puissance et existence du mal) « peuvent se résoudre par la méthode d'analogie bien entendue » telle qu'elle a été « expliquée par M. l'abbé Sertillanges ».

Voilà résolues les antinomies qui ont rendu odieuse la théodicée et auxquelles le thomisme n'échappait tout à l'heure qu'en niant la chose la plus évidente, la seule à vrai dire dont nous ayons une connaissance directe; elles sont résolues par la méthode d'analogie qu'on semble avoir découverte tout récemment dans saint Thomas. Mais encore ne faut-il pas se méprendre : l'analogie thomiste est inséparable de son fondement conceptualiste, comme l'a montré le P. Gardeil (*Revue thomiste*, 1904, janvier et mars). Un nominaliste ne sera jamais que *symboliste*. Pour les nominalistes du moyen âge, tous les noms divins sont *synonymes* (Cf. Ia q. 13, a. 4). On ne l'a pas assez remarqué dans les dernières controverses, la thèse thomiste de l'analogie se situe entre le réalisme exagéré et anthropomorphiste d'un Gilbert de la Porée et d'un Duns Scot, et le nominalisme fatalement agnostique ou la doctrine d'un Scot Érigène ou celle même de maître Eckhart. Le concept thomiste de l'analogie est celui-là même élaboré par Aristote dans sa doctrine des transcendants.

Mais il ne suffit pas de montrer que l'infinité divine n'est pas contradictoire, il faut établir son existence, et pour cela, nous dit-on, « il faudrait d'abord démontrer que la puissance créatrice suppose une action infinie et ensuite que l'univers a été créé, et encore il faudrait démontrer ceci non seulement contre l'école mécaniste ou atomiste, école qui a vu passer son jour, mais en partant de ces principes de la constitution intime de la matière qui reçoivent aujourd'hui l'adhésion des hommes de science. Est-ce à dire que l'Infini dont la démonstration est si difficile ne soit rien ? *Absit*. En attendant une démonstration rigoureuse, nous pouvons nous contenter d'une affirmation qui s'appuie sur l'expérience. » C'est la solution de M. de Hügel qui reconnaît que « la thèse du Dieu fini a certains graves inconvénients, car elle repose sur la négligence de certains faits au moins aussi actuels et plus vivants que les raisonnements abstraits. Ces faits sont ceux de l'expérience intime, » l'appétit de l'infini, « une expérience réelle bien que très vague de l'absolu ». « La meilleure forme du sentiment religieux sera non la plus simple, mais au contraire celle qui comprend le plus d'éléments, voire celle qui ne craint pas

de fusionner des éléments contradictoires, l'infini avec le fini, et de prendre quelque chose soit à l'anthropomorphisme, soit à l'agnosticisme, tout en écartant ce que ces deux systèmes ont d'exagéré. » Telle est la volte-face des pragmatistes, « brillants métaphysiciens qui, depuis plusieurs années, travaillent de leur mieux pour rendre accessibles aux gens du monde ces systèmes ésotériques d'idées, qu'on a coutume d'appeler la philosophie; écrivains qui réussissent à traiter la plus sèche des sciences d'une façon toujours intéressante et parfois amusante ». C'est ainsi que M. Dessoulavy lui-même, dans son premier article, nous présentait M. Schiller. — Le pragmatisme n'est qu'un nom nouveau de l'empirisme nominaliste allié ici au mysticisme : que n'en verrous-nous pas sortir ?

Cet appétit de l'infini, cette expérience intime sont-ils une manifestation de notre *nature*, de la nature profonde du vouloir ? Un empiriste peut-il l'affirmer ? Et s'il n'en est pas ainsi, que valent-ils ? Si l'on tient que la nature profonde du vouloir se manifeste à nous, pourquoi pas aussi la nature de l'intelligence dans ses toutes premières adhésions à ses tout premiers principes ?

Délivrés du joug de la raison, le sentiment ou l'action dans leur incessant devenir, fusionnent les contradictoires. Pour échapper à l'agnosticisme, le sentiment religieux rejette l'infini, pour échapper à l'anthropomorphisme, il le reprend ; dans ses expériences successives et peut-être simultanées, il ne cesse d'avoir raison, puisqu'il est devenu la raison même. Cet empirisme n'est qu'un écho timide d'une voix antique : « Chaque chose à la fois est et n'est pas, tout s'écoule. Cette union des contraires est une harmonie mystérieuse, loi fatale, nécessité, pensée gouvernante, justice armée ; jour-nuit, été-hiver, guerre-paix, rassasiement-faim. On peut l'appeler ou ne pas l'appeler Jupiter. » Le réel se rit de l'intelligence qui voudrait l'immobiliser : « tout marche et rien ne s'arrête » ; qui fixera le sentiment et l'action s'ils n'ont pas une nature au sens conceptualiste du mot ?

Nous nous contenterons, dans ces quelques pages, de donner le schème des preuves de saint Thomas qui permettent de répondre, croyons-nous, aux objections contre l'existence de l'Infini.

Rappelons d'abord, avec Cajetan, qu'il suffit que chacune des cinq preuves de l'existence de Dieu rapportées par saint Thomas (Ia q. 2, a. 3) aboutisse à un prédicat qui réponde à une définition

nominale de Dieu. Saint Thomas montre dans la suite que ces cinq prédicats divins appartiennent à un seul et même être. Leur synthèse est faite surtout q. 3 a. 4 : *in Deo essentia et esse sunt idem* ; *Deus est ipsum esse subsistens* ; et q. 3 a. 7 : *Deus est omnino simplex*. — L'article 4 de la q. 3 où se terminent les cinq preuves, est la clef de voûte du traité de Dieu ; dans l'ordre synthétique ou descendant, il contient la vérité fondamentale de la métaphysique thomiste : *In solo Deo essentia et esse sunt idem*. Cette proposition rejetée, la Somme théologique est un amas confus de concepts qui n'ont plus aucun lien, elle demeure parfaitement inintelligible (1).

Examinons brièvement les preuves de l'existence de Dieu à leur point de départ et à leur confluent. Il suffit que la preuve *ex ordine mundi* nous conduise à une intelligence ordonnatrice sans préciser autrement, nous ne nous y arrêterons pas. La preuve *ex motu* n'a plus aucune valeur dans une philosophie dynamiste, nous dit-on. C'est la vieille objection de Suarez (Disp. met. XXIX sec. 1, n. 7) : le principe *quidquid movetur ab alio movetur* est contestable, ce n'est pas un principe universel : les vivants et surtout les êtres doués de volonté se meuvent eux-mêmes. Suarez a parfaitement raison de rendre la preuve par le mouvement solidaire de la prémotion physique ; elle a en effet indifféremment pour point de départ un mouvement local ou un mouvement qualitatif, un mouvement du corps ou un mouvement de l'esprit (Summa theol. Ia q. 79, a. 4 ; q. 105, a. 5 ; Ia IIæ, q. 9, a. 4). Cette preuve est prise du mouvement défini non pas mécaniquement, comme le fait Descartes, en fonction du repos, mais métaphysiquement, comme le fait Aristote, en fonction de l'être. Il s'agit de n'importe quel devenir accidentel, comme dans la seconde preuve de n'importe quelle mutation substantielle. Aussi, pour échapper à l'argument de saint Thomas, Suarez admet-il dans la volonté un *acte virtuel*, intermédiaire entre la puissance active et l'action, intermédiaire qui fait prévoir la force au sens de Leibnitz, c'est déjà le dynamisme. Cet acte virtuel est capable de se réduire par lui-même à l'acte second, à l'action exercée.

Le thomiste n'a qu'une réponse. Il revient toujours au concept fondamental de l'aristotélisme, le concept de puissance, seule réfutation des arguments de Parménide, seule explication rationnelle du devenir, sans laquelle tout conceptualisme, bon gré mal

1. Cf. P. DEL PRADO. *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*. Fribourg (Suisse), 1899, imprimerie St-Paul. — 1 vol. in 8°, 117 pages. — *Revue Thomiste*, 1899. p. 243.

gré, doit retourner à l'immobilisme des Éléates, témoin l'impuissance des monades de Leibnitz à agir les unes sur les autres. — On peut se refuser à dépasser l'empirisme, ne pas chercher à se faire un concept du devenir en fonction de l'être, on peut en rester au πάντα πρῆ ou au devenir de M. Bergson, rejeter la philosophie du concept; mais si l'on veut trouver au réel un sens *intelligible* et échapper à l'éléatisme, quelle autre explication que celle d'Aristote : *ex ente non fit ens; ex nihilo nihil fit; et tamen fit ens; ex quo fit?* — *Ex potentia*. Dès lors, tant qu'ils demeurent fidèles au conceptualisme, les partisans de l'*acte virtuel* doivent reconnaître que cet acte virtuel reste distinct de l'action qui dérive de lui. Y a-t-il oui ou non *devenir en lui*? Cette apparition de quelque chose de nouveau, ce *fieri* suppose une puissance active qui n'était pas son activité, qui même n'agissait pas, mais qui seulement pouvait agir. Et alors, comment l'acte virtuel s'est-il réduit à l'acte second qu'il n'avait pas? Dire que c'est par lui-même, c'est poser un commencement absolu, ce qui répugne. Il a donc été réduit à l'acte par un moteur et par un moteur extrinsèque (1). Si ce moteur lui-même est mû, la question se repose; il faut, en fin de compte, en s'élevant dans la série des causes essentiellement subordonnées, aboutir à un premier moteur qui agisse par soi, *qui soit son activité même et, en ce sens, immobile*, pour pouvoir rendre raison de l'effet constaté. On remarque que cette preuve ne remonte nullement la série des moteurs *passés*, mais bien celle des moteurs actuels subordonnés qui exercent une influence actuelle (le mouvement de la lune, la terre, le soleil, un astre qui attire le soleil, etc...; ou encore le mouvement de mon bras, ma volonté, le tout premier moteur). A quoi servirait-il de remonter de cause en cause dans le *passé* comme certains interprètes le font à tort pour la seconde preuve de saint Thomas? Ces causes n'exercent pas d'influence, ce sont des causes *per accidens*. Au reste, si l'on admet avec Aristote, saint Thomas, Leibnitz que l'éternité du monde et du mouvement n'est pas évidemment contradictoire, on peut remonter à l'infini dans cette série de moteurs-mus univoques ou de même nature, dans la série des engendrants; la question est reculée à l'infini; mais cette question ainsi reculée, il faut la résoudre, le principe de raison suffisante l'exige. Et pour la résoudre, il faut non pas *terminer* cette série des moteurs univoques ou de même nature, mais il faut *en sortir* et s'élever encore une fois à un moteur d'une autre

1. Sur le caractère du principe de causalité, cf. plus loin, note de la p. 262.

nature, *équivoque* disaient les scolastiques, non mû, essentiellement en acte second, c'est-à-dire à un moteur dont la *puissance d'agir soit son activité même*, *cujus potentia sit sua activitas*. (Ia q. 3. a. 2 § 3, a. 8 § 2). De là on peut déduire que le tout premier moteur est *acte pur in omni linea*. 1° *in linea operandi*, puisqu'il est son activité. S'il était en puissance par rapport à l'exercice de son acte, il aurait besoin d'être prémû pour agir et ne serait plus le premier moteur. C'est la première réfutation du panthéisme : le mouvement suppose d'une part puissance ou indétermination dans le mobile, d'autre part puissance active souverainement déterminée, essentiellement en acte; le premier moteur est donc nécessairement immobile et extrinsèque à tout ce qui se meut; « *cum sit incommutabilis... praedicandus est re et essentia a mundo distinctus* » dit le Concile du Vatican. — 2° Il est acte pur *in linea essendi*, car cela seul peut agir par soi qui *est par soi*, puisque l'agir suppose l'être, et que seul l'être par soi peut rendre compte par lui-même de l'être même de son action (Ia q. 4. a. 1 et 2). Or, l'être par soi doit être à l'être comme A est A (Ia q. 3 a. 4) comme nous allons le dire après l'examen de la preuve par la contingence.

La preuve par le mouvement, si l'on en saisit bien le sens, conserve donc toute sa portée, elle n'est nullement solidaire d'une conception mécaniste de la matière. La cause toute suffisante de telle forme de l'énergie (chaleur) ne peut être la forme antécédente (travail mécanique), car l'être transitoire de cette forme antécédente est aussi indigent et a autant besoin d'explication; il faut, en fin de compte, admettre l'existence d'une cause non transitoire, *immota in se permanens*, non pas au commencement de la série des transformations de l'énergie, il n'est pas nécessaire que cette série ait commencé, mais dans un ordre supérieur à ces mouvements. — Cette cause toute suffisante ne saurait être la matière, même si on la suppose douée d'énergie, de forces primitives essentielles. Ici en effet se pose une question non pas physique, mais métaphysique. La physique, science particulière, considère la cause du mouvement en fonction du mouvement, il reste à considérer cette cause du point de vue métaphysique, c'est-à-dire en fonction de l'être. La question qui subsiste est la suivante : cette matière douée d'énergie est-elle un agent qui puisse rendre compte par lui-même de son action, c'est-à-dire un agent dont la puissance d'agir soit son activité même, *per se primo agens*? S'il en est ainsi, il ne

peut y avoir de devenir dans un pareil sujet, parce qu'un pareil sujet est acte pur (Ia q. 3. a. 8 § 2).

On sait que pour Aristote (1) il existe trois degrés d'abstraction : la physique abstrait de la matière sensible individuelle, mais non pas de la matière sensible commune ; la mathématique abstrait de la matière sensible commune ou des qualités sensibles, pour ne plus considérer que la quantité discrète ou continue ; la métaphysique abstrait de toute matière. — Et, comme la définition nominale de Dieu, point de départ de toute recherche, abstrait de toute matière, il ne faut pas espérer démontrer que Dieu existe sans faire appel aux concepts du troisième degré d'abstraction, c'est-à-dire sans considérer la matière et ses énergies au point de vue de l'être en tant qu'être.

Quant à la preuve *ex contingentia*, elle n'est nullement, comme le prétend Kant, l'argument de saint Anselme retourné. Ceux qui, dans l'exposé de cette preuve, veulent conclure la contingence réelle du monde par le fait que sa non-existence ne répugne pas, ne passent en aucune façon comme saint Anselme de l'ordre idéal à l'ordre réel. Tout ce que saint Anselme, partant de la pure définition nominale de Dieu, peut conclure, c'est que l'être le plus parfait qui se puisse concevoir implique l'existence dans sa définition même, comme prédicat *essentiel*, c'est-à-dire existe nécessairement par lui-même et non par un autre, *est son existence, s'il existe*. Cette hypothétique est rigoureusement vraie, mais ce n'est qu'une hypothétique. Tandis que la définition d'un être fini quelconque, d'une plante, d'un animal, de la matière, d'un esprit, n'implique nullement l'existence dans sa compréhension ; chacun de ces êtres est dans un genre et une espèce déterminés et se définit par ce genre et cette espèce, abstraction faite de l'existence. Sa différence spécifique n'implique à aucun titre toutes les perfections et particulièrement la perfection suprême principe de toutes les autres, *l'existence essentielle*, l'aséité. — L'essence de cet être se conçoit sans l'existence essentielle, et l'on formule l'hypothétique : *si cet être est*, ce n'est pas par lui-même qu'il existe. C'est une vérité de l'ordre idéal ou des essences.

La relation accidentelle entre cette essence finie et l'existence est non moins manifeste si nous partons de la considération de l'existence. L'existence ou ce par quoi toute chose est posée en dehors de l'état de pure possibilité a raison d'*actualité ultime*.

1. X *Mét.* c. 3., p. 588, lig. 6 et sq.

Ce n'est pas un concept ultérieurement déterminable comme un genre, ni comme l'être indéterminé, prédicat transcendantal de tout ce qui est et peut être. L'existence n'est pas non plus différence spécifique, encore moins différence individuelle puisqu'elle est commune à tout ce qui existe. Ce n'est donc pas un prédicat essentiel des êtres que nous voyons. Pour un conceptualiste réaliste, ces êtres finis, dont la nature correspond à la définition que s'en forme notre intelligence, peuvent aussi bien ne pas exister qu'exister; leur existence réelle ou de fait n'a qu'un rapport contingent avec leur essence qui, dans l'ordre des essences, n'implique nullement l'aséité.

De plus, la preuve par la contingence chez saint Thomas est beaucoup plus simple. Elle revient à ceci : si un être nécessaire n'est pas, rien n'est. Or quelque chose est, et quelque chose de contingent, savoir : les êtres dont nous voyons la génération et la corruption. Donc le nécessaire est, et distinct de ces êtres contingents. Toute considération de temps est accidentelle à ces cinq preuves de Dieu qui font abstraction de l'éternité et de la non-éternité du monde (Ia q. 46 a. 1 et 2). Il suffit que cette preuve nous conduise à l'existence d'un être nécessaire sans préciser autrement. Saint Thomas montre ensuite : 1° que cet être *par soi* reconnu existant en fait implique comme prédicat essentiel l'existence, c'est-à-dire doit non pas seulement avoir l'existence, mais être son existence même (Ia q. 3, a. 3); 2° que cet être qui est son existence même *ne peut appartenir à aucune espèce, ni à aucun genre*, c'est-à-dire ne peut avoir aucune limite d'essence; son genre en effet ne pourrait être moins universel que l'être même, puisque l'être est en lui prédicat essentiel, or l'être n'admettant pas de différence extrinsèque, n'est pas un genre (q. 3, a. 4); 3° cet être est *souverainement parfait*, parce que l'être qui est son existence même doit avoir *toute la perfection de l'être* (q. 4, a. 2), totam perfectionem essendi. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi : secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. *Si l'être par soi n'avait qu'un être limité, il participerait à l'existence, il y aurait en lui composition d'essence qui limite et d'existence limitée. Son essence cesserait par là même d'être son existence et pourrait être conçu sans l'existence qui ne lui serait plus unie dès lors qu'à titre de prédicat accidentel* (1); 4° L'être par soi est *infini* (Ia q. 7, a. 1)

1. Cette composition d'essence et d'existence demanderait une cause. « In omni enim composito est aliquid quod non est ipsum » (q. III, a. 7 § 5). Dans

parce que l'existence qui a raison d'ultime actualité déterminante à l'égard de toutes choses, *quod est maxime formale omnium*, n'est limitée que par l'essence qu'elle détermine, comme la forme n'est limitée que par la matière qu'elle actue. L'être par soi, dont l'essence est l'existence même, ne peut donc avoir aucune limite quantitative ou spatiale, ni aucune limite matérielle, ni aucune limite formelle ou d'essence. Il est infini. Cela revient à dire *l'être par soi doit être à l'existence comme A est A*; toute limite impliquerait composition et participation.

Cette preuve par la contingence n'est nullement l'argument de saint Anselme retourné. Saint Anselme concluait : l'être parfait existe nécessairement *en fait*; il devait dire seulement : l'être parfait existe par soi, *s'il existe*. Il aurait pu dire aussi bien : si un être par soi existe, il est souverainement parfait, car l'existence *essentielle* implique toutes les perfections. Or nous savons par la preuve par la contingence qu'il existe *en fait* un être nécessaire. — Les équivalences de concepts liés nécessairement par leur définition même (nécessaire et parfait) sont légitimes pour ceux qui, contre Kant, admettent qu'aux nécessités de penser répondent

tout composé il y a quelque chose qui ne lui convient pas, selon ce qui le constitue en propre, per se primo, καθ' αὐτο καὶ ἢ αὐτο (I Post. Anal. c. IV). C'est ainsi que, dans le cas, l'existence ne conviendrait pas à l'essence selon ce qui la constitue en propre, mais supposerait l'essence constituée. Il faudrait alors une cause pour expliquer cette union. « Omne quod convenit alicui non secundum quod ipsum est per aliquam causam ei convenit, nam quod causam non habet primum et immediatum est ». (II. C. Gentes, XV. § I. — Ia. q. III, a. 7. § 3.) *L'union inconditionnelle du divers est impossible*. Pour l'intelligence qui juge tout au point de vue de l'être lorsqu'elle pose la copule est, l'union inconditionnelle et immédiate de prédicats non convertibles est impossible, c'est là une formule dérivée du principe d'identité : *le divers en soi et comme tel ne peut être un et le même*. Sur les dérivés du principe d'identité, Cf. PENJON, *Précis de Philosophie*, p. 111. — et, sur l'application de ce principe dans la preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres, Cf. *Revue Thomiste*, 1904. p. 375.

Nous faisons nôtre, en la lisant du point de vue du conceptualisme réaliste, cette réfutation de l'interprétation empiriste du principe de causalité que nous trouvons dans le *Précis de philosophie* de M. Penjon; p. 109 et 111. « Le principe de causalité « aucun changement n'est sans cause » n'est pas un principe purement a priori, de quelque manière d'ailleurs qu'on l'entende, et il n'est pas non plus le résultat de l'expérience. Il dérive du principe d'identité (en soi tout objet est identique à lui-même) rapproché du fait du changement que l'expérience nous révèle aussi bien en nous qu'au dehors; de ce rapprochement se tire la conséquence que tout changement est étranger à l'en soi des choses, à l'absolu ou à l'inconditionné et, par conséquent est conditionné. — On peut encore exposer comme il suit la liaison logique du principe de causalité et de la loi fondamentale de la pensée. Le changement est l'union du divers. Si par exemple, un objet vert devient rouge, il unit deux qualités différentes, et cela au même point de vue, mais il les unit d'une manière successive seulement. Or l'expression négative de la loi de la pensée, le principe de contradiction, pris dans toute son étendue, se formule comme nous l'avons vu en ces termes : « une union inconditionnée du divers est impossible ». Il est donc certain a priori qu'aucun changement inconditionné, c'est-à-dire sans cause ne peut se produire. » — Pour nous aussi c'est à la lumière de l'idée d'être qu'apparaît la vérité du principe : quidquid movetur ab alio movetur.

des nécessités réelles, qu'à *l'impensable répond l'impossible*. Nous n'avons aucune raison positive de mettre en doute cette affirmation *primitive et naturelle* de l'intelligence dans son acte direct. La raison réflexive ne peut déposséder l'acte direct de la certitude qui lui est propre, elle demeure fatalement incompétente pour juger du rapport du représentatif au représenté, elle ne peut ni démontrer, ni infirmer la valeur de la représentation qui n'est donnée comme telle que dans l'acte direct qui est incontestablement primitif (Ia q. 85, a. 2). La raison réflexive ne peut donner ici que de bonnes explications, et elle les donne.

Cette preuve de l'infinité divine repose sur le concept fondamental de l'aristotélisme, le concept de puissance, milieu entre l'acte et le pur néant. Seul ce concept permet à une philosophie conceptualiste de résoudre les deux arguments de Parménide et d'affirmer contre lui le devenir et la multiplicité. De même que le devenir ne s'explique conceptuellement en fonction de l'être que si l'on admet à son origine la puissance; de même, dans l'ordre statique, la multiplicité des êtres, leur différenciation ne s'explique que si l'on admet la puissance comme limite de l'acte commun à tous ces êtres, la matière comme limite de la forme commune aux êtres de même espèce, l'essence comme limite de l'acte d'exister commun à tous les êtres (1). Cette doctrine est au fond celle même qui est affirmé par Platon dans le *Sophiste*, lorsque, pour expliquer le multiple, au risque de passer pour « parricide », il ne craint pas de « porter la main sur la maxime » de Parménide et d'affirmer que le *non-être est*, milieu entre l'être et le pur néant, limite de l'être, principe de multiplicité. — L'être par soi ne saurait être un mélange de non-être et d'être, de puissance et d'acte, d'essence et d'existence, *est ipsum esse subsistens*, et par là même distinct de tout être fini et composé; c'est la deuxième réfutation du panthéisme « *cum sit omnino simplex et incommutabilis... praedicandus est re et essentia a mundo distinctus.* » Il ne peut y avoir au sein de l'Absolu aucune composition, aucun devenir.

Telle est la preuve de l'infinité divine chez saint Thomas, et la seule preuve *a priori*; elle n'a de portée que pour un conceptualiste réaliste conscient. Sa valeur est méconnue par les scolastiques nominalistes ou à tendance nominaliste. — Vasquez

1. C'est le principe de la 4^e preuve de l'existence de Dieu *par les degrés des êtres*; elle s'élève du multiple à l'un parce que le multiple ne rend pas compte de l'unité de similitude qui est en lui; elle s'élève du composé au simple parce que tout composé est conditionné.

prouve que Dieu est infini parce qu'il n'a pas de cause efficiente extrinsèque qui lui ait imposé une limite. Il reste à montrer que Dieu n'a pas de limite intrinsèque. — Suarez prouve que Dieu est infini parce qu'il est l'être le plus grand qui se puisse concevoir. Mais pourquoi Dieu doit-il être plus grand que tout ce qui se peut concevoir, sinon parce qu'il doit être à l'être comme A est A ? — Molina se contente de prouver l'infinité divine *a posteriori*, par l'argument donné par saint THOMAS Ia, q. 45, a. 5, ad 3^m « Creare ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita : quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens ». M. Dessoulavy ne voit là qu'un raisonnement établi sur la métaphore spatiale de distance. Il n'y a là aucune métaphore, mais les deux notions de puissance active et puissance passive nécessaires pour l'explication de tout devenir. Ce sont là, dit saint Thomas, deux extrêmes de telle nature, que si l'un décroît, l'autre doit croître proportionnellement. Si donc la puissance passive décroît au delà de toute limite, la puissance active doit croître au delà de toute limite. — M. Dessoulavy se contenterait d'une puissance finie pour rendre compte de la création ; il a en cela un ancêtre dans le nominaliste Durand et la plupart des nominalistes ses successeurs qui ne voyaient pas d'impossibilité à ce qu'un ange crée ex nihilo non pas l'univers, mais une fourmi ou un grain de mil. M. Dessoulavy va plus loin : « on ne saurait déduire d'un effet qu'une cause de nature semblable, selon l'adage : *operatio sequitur esse* (1) ». C'est, en bon nominaliste, n'avoir jamais distingué conceptuellement dans l'effet les formalités subordonnées qui répondent à la subordination des causes. C'est confondre la cause univoque qui n'est jamais cause que du *devenir* de son effet, avec la cause toute suffisante, nécessaire et immédiate qui rend compte de telle formalité partout où elle se trouve et non seulement de son devenir, mais de son être et de sa persistance dans l'être (Ia q. 104, a. 1). Avant d'attribuer à ces métaphysiciens qu'étaient les grands scolastiques d'aussi gra-

1. L'auteur entend apparemment *operatio sequitur esse productum* ! Le sens de ce principe serait identique à cet autre : *operatio specificatur ab objecto* ; mais le sens en est : l'opération ou l'agir suppose l'être, et le mode de l'opération répond au mode même de l'être qui en est le principe, c'est-à-dire à la nature de l'agent, *operatio sequitur esse*, et « *modus operandi cujuslibet rei sequitur modum essendi ejus* » Ia, q. 89, 1.

ves méprises en une question si importante, il faudrait être bien sûr de les avoir compris, d'avoir saisi leur doctrine fondamentale sur la causalité si nettement exposée par saint Thomas Ia q. 45, a. 5 et q. 104, a. 1. Créer ce n'est pas produire l'être d'une façon quelconque, c'est produire tout l'être d'un effet donné, ou produire cet effet en tant qu'être, et non pas seulement produire l'être de cet effet sous telle ou telle formalité déterminée. *Or seule la cause la plus universelle qui est l'être même peut rendre raison de cet effet de tous le plus universel et impliqué dans tous les autres*; seule elle a avec lui un rapport nécessaire et immédiat, *per se primo, καθ' αὐτο και ἑ αὐτο*, de cause propre à effet propre, rapport convertible comme celui d'essence à propriété. Cette doctrine vient en droite ligne des *Seconds Analytiques*; aux effets les plus universels, les causes les plus universelles, et l'universelle causalité n'est attribuable qu'à Celui-là seul qui est l'Être même, *quia operari sequitur esse*. Tel est le sens conceptualiste et non pas nominaliste de l'adage cité.

Lorsque je dis que Socrate est cause de son fils, j'entends : il est cause du devenir, réduction de puissance à acte, et encore cause de ce devenir à titre d'agent subordonné, prémû. Cela fait, Socrate peut mourir, son fils continuer à vivre. Lorsque je dis : Socrate est cause de son fils, je ne veux nullement dire que Socrate est la cause propre et toute suffisante de l'être de son fils; s'il en était ainsi, Socrate pourrait *par lui-même* et *par lui seul* rendre compte de cet être, ce qui est absurde. Car pour être la raison suffisante dernière de son fils, Socrate *ne devrait pas être de même nature que lui*, il ne devrait pas être cause univoque, il devrait être l'être même, c'est-à-dire posséder à titre de prédicat essentiel cet être qui, dans son fils, n'est qu'à l'état participé. *Quod est tale non per se, necessario est ab alio quod est per se. Quod est ens non per se, necessario est ab ente per essentiam*. C'est la formule métaphysique du principe de causalité, qui régit les rapports de cause propre à effet propre. La cause propre est nécessairement d'un ordre supérieur à ses effets. La véritable causalité est celle qui s'exerce du supérieur sur l'inférieur : une série de causes univoques ou de moteurs-mus de même nature n'est qu'une suite d'effets d'une seule et même cause transcendante. Les êtres finis ne peuvent avoir leur raison dernière que dans un être qui est l'Être même, *Ipsum esse*, et par conséquent infini.

Kain.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.