

Compte rendu de J. Maritain, *Approches de Dieu*. (Alsatia, Paris 1953, 137 p., Sagesse et cultures) ;
et version anglaise : *Approaches to God*. Trad. P. O'REILLY. (Harper and Brothers, New York
1954, XVI + 128 p.)

1181. FABRO C., C.P.S. *Dio. Introduzione al problema teologico*.
Roma, Studium, 1953; 216.

C. R. : Sapz, 7 (1954), 405-406 (Soleri); Sal, 16 (1954), 692-693;
CT, 81 (1954), 649-650; RasF, 3 (1954), 381-382.

Existence de Dieu.

1182. MARITAIN J. *Approaches to God*. Tr. by P. O'Reilly. New
York, Harper and Br., 1954; xvi+128.

C. R. : Com, 61 (1955), 589-590; D, 40 (1955), 66-67; NS, 29
(1955), 336-339 (Phelan); MS, 33 (1955), 57-60 (Nash).

1183. Id. *Approches de Dieu*. Paris, Alsatia, 1953; 21 × 15; 137.

C. R. : NV, 28 (1953), 316-319 (Journet); LV, 15 (1954), 123-125
(Cottier); Actualités religieuses, n° 22 (1954), 31-32; AC, 64 (1954),
176; Et, 281 (1954), 114 (Pousset); RPL, 52 (1954), 332-334 (Van
Steenberghen); NRT, 76 (1954), 876 (Hayen); RT, 54 (1954), 176-179
(Nicolas); RB, 65 (1955), 283.

Dans la préface de son dernier livre, *Approches de Dieu*, J. M. s'excuse « d'avoir repris çà et là des vues exprimées dans les précédents essais... » et il précise que « c'est le groupement de ces diverses approches en un ensemble articulé qui fait (me semble-t-il), s'il y en a un, l'intérêt du présent travail ».

Il est bien évident que ce travail a son intérêt philosophique, surtout à une époque où l'athéisme demeure si virulent et veut être si conquérant !

Dans ce petit livre bien présenté, clair, limpide, J. M. expose magistralement non seulement les cinq voies classiques de S. Thomas, en les « formulant dans un langage approprié à notre époque » (p. 32, n. 3), mais il situe d'abord ce qu'il entend par « la voie d'approche primordiale, c'est-à-dire cette connaissance naturelle « pré-philosophique » de Dieu par et dans l'intuition de l'existence. « C'est l'intuition de l'existence qui, saisissant dans quelque réalité existante l'être-avec-néant, fait du même coup saisir à l'esprit la nécessité de l'être-sans-néant. » Cette connaissance naturelle « implique un raisonnement, mais un raisonnement à la ressemblance d'une saisie intuitive, baigné dans l'intuition primordiale de l'exis-

tence » (p. 18). Pour J. M., c'est proprement cette prise de conscience de la « naturalité spécifique... de la connaissance humaine ordonnée vers la découverte de l'existence de Dieu » qui résume ce qui demeure valable dans l'effort de la pensée moderne de Descartes à Kierkegaard.

Ce qui est tout à fait nouveau, c'est ce que J. M. appelle « une sixième voie » et qu'il expose dans son chapitre III. Cette preuve est exposée successivement au plan pré-philosophique et au plan philosophique. Au plan pré-philosophique, c'est l'intuition de la « spiritualité naturelle de l'intelligence ». Cette intuition nous met en présence de deux certitudes contraires : « Moi qui pense maintenant, j'ai toujours existé; je sais bien que je suis né. » Pour sortir de cette contradiction vécue, il faut distinguer : « Si j'ai toujours existé, moi qui pense, ce n'est pas en moi-même, mais en une Existence supra-personnelle, c'est-à-dire dans un être à la personnalité transcendante » (pp. 83-85).

En transportant cette intuition au plan scientifique, J. M. la présente de cette manière : « Moi qui suis maintenant dans l'acte de pensée, je suis au delà du temps, donc toujours. » Or la pensée est exercée par un sujet, un certain « soi ». Donc ce « soi », en tant qu'il exerce l'opération spirituelle de la pensée, lui aussi est supérieur au temps. Or ce « soi » a commencé dans le temps. Mais d'où provient-il ? Un esprit ne peut venir que d'un esprit supra-temporel. Donc il ne peut que pré-exister à lui-même dans une existence première distincte de toute existence temporelle, où « tout ce qu'il y a en lui d'être et de pensée et de personnalité existait mieux qu'en lui-même » (p. 81).

Le chapitre IV expose brièvement les voies de l'intellect pratique : l'expérience poétique et la création dans la beauté; le choix du bien dans le premier acte de liberté; le témoignage des amis de Dieu. Enfin le livre se termine par une étude du désir naturel de voir Dieu (ch. V).

Toutes ces pages ont une grande noblesse de pensée et de jugement. J. M. proclame hautement la pénétration métaphysique de la pensée de S. Thomas. Si le Scepticisme, le Nominalisme, l'Empirisme, le Kantisme, l'Idéalisme, le Positivisme, le Matérialisme dialectique ou enfin l'Existentialisme représentent, « du point de vue de l'histoire et de la sociologie des idées », de grandes philosophies, cependant, « du point de vue objectif de la nature intrinsèque de leurs types de connaissance, ils ne franchissent pas le seuil du savoir philosophique ». Ce sont des « philosophies self-destructives, elles se punissent elles-mêmes ». « Elles parlent beaucoup et disent une foule de choses remarquables, mais sont encore à l'état pré-natal » (p. 26).

J. M. a vraiment le sens de la sagesse philosophique qui doit s'adresser à tous les hommes. Aussi, à côté de preuves présentées

dans leur technicité scientifique, il n'hésite pas à nous présenter d'autres types de preuves plus accessibles à la pensée contemporaine. Il y a là une grandeur de vue dont il faut reconnaître le mérite.

Cependant, nous nous permettons d'interroger J. M. : comment comprendre cette intuition de l'existence? Car si nous avons bien certains jugements d'existence qui affirment : ceci existe, il semble que nous n'avons pas à proprement parler l'intuition de l'existence. Si cette intuition se ramène aux jugements d'existence, alors il est évident que de ces jugements on peut s'élever à l'existence d'un Être premier, selon les cinq voies de S. Thomas. Ces jugements d'existence sont comme le fondement de toutes les preuves de l'existence de Dieu. On peut en effet, d'un point de vue de réflexion critique, affirmer que toutes les preuves se ramènent à ceci : la saisie métaphysique de l'absolu de l'être dans telle ou telle de ses déterminations particulières : ça existe. Or, ces déterminations particulières ne peuvent expliquer leur existence, leur être en acte. Donc il faut poser, en vertu du principe de causalité, un existant qui ne soit qu'existence, existence substantielle. C'est donc bien le passage immédiat de l'être déterminé et limité en acte à l'être-en-acte-sans-détermination-particulière. C'est pourquoi, plutôt que pré-philosophique, ne vaudrait-il pas mieux dire, dans ce cas, critique ou, si l'on préfère, réflexion critique, donc fondamentale? On rejoindrait bien la pensée contemporaine qui pratiquement nous oblige à expliciter ce point de vue de la réflexion critique.

Quant à la sixième preuve, n'implique-t-elle pas certaines confusions ou du moins ne risque-t-elle pas d'engendrer certaines confusions? Si l'on dit : moi qui pense, je suis au delà du temps, donc j'ai toujours été, il semble que d'une certaine dimension du *cogito* on infère une dimension semblable dans l'ordre de l'existence. Est-ce légitime? Notre connaissance demeure dans l'ordre intentionnel; c'est pourquoi on ne peut, de notre pensée, inférer notre situation relativement au temps, qui est une situation existentielle. En partant de la réflexion de notre connaissance, il semble impossible de rejoindre l'existence de l'Être premier.

Ne serait-il pas préférable de considérer cette sixième preuve non plus comme une preuve nouvelle, mais comme un des aspects psychologiques de la troisième voie? En effet, en pensant au niveau métaphysique, je vis au niveau des principes, donc du nécessaire. Or j'expérimente ma fragilité vitale, ma corruptibilité. Donc, en pensant, j'atteins le nécessaire et en me pensant pensant, je me découvre dans le contingent. Voilà une certaine contradiction qui exige de me dépasser en posant un être nécessaire, absolu, qui contient ma connaissance nécessaire et ma contingence. Autrement, je ne puis expliquer le caractère nécessaire de ma connaissance émergeant de mon sentiment de corruptibilité.

Permettons-nous encore de souligner : 1) cette attirance de plus

en plus manifeste de J. M. vers l'existence, qui était déjà si nette dans le *Court traité*. Des formules comme celle-ci : « L'être lui-même ne s'entend que par rapport à l'existence » (p. 23), le montrent clairement. Comment comprendre une telle affirmation? Si nous considérons l'être comme la *ratio entis*, objet adéquat de l'intelligence, il est alors évident que l'existence se définit par rapport à l'être : l'acte ultime de l'être, et non l'inverse.

2) Ce que dit J. M. sur la multitude infinie en acte (p. 51). N'y a-t-il pas confusion entre la multitude infinie en puissance et en acte, ou, si l'on préfère, puisque la multitude en acte « peut s'entendre de deux façons, *metaphysice* et *mathematice* », n'y a-t-il pas confusion entre ces deux aspects? On ne voit pas comment, du point de vue métaphysique, il peut y avoir une multitude infinie en acte; cette multitude sera créée, donc mesurée, dit S. Thomas. Même si la métaphysique ne peut la nombrer, elle l'est par Dieu, ce qui suffit.

3) La notion de transcendantal est prise par J. M. dans un sens de plus en plus large. Elle semble s'identifier avec les notions analogiques n'impliquant en elles-mêmes aucune imperfection. A propos des transcendants, J. M. n'affirme-t-il pas qu'il s'agit « des objets de pensée qui débordent tout genre et toute catégorie » (p. 29)? Il n'y a alors plus aucune difficulté à considérer non seulement la beauté comme transcendantale, mais aussi la connaissance, l'amour, la vie (cf. pp. 60, 61, 96). « Quant à la vie, elle n'est autre que le transcendantal être lui-même, sous la forme la plus élevée. »

Nous croyons qu'il y a intérêt à garder la distinction entre les notions transcendantales et les notions analogiques n'impliquant aucune imperfection, car seules les notions transcendantales sont formellement convertibles avec l'être, les autres ne l'étant que matériellement et d'une manière médiata. Puisque tout être est déterminé et que la détermination est une certaine forme, par là tout être est beau, tandis que tout être est vrai du fait même qu'il est.

L'oubli de cette distinction conduit presque fatalement à ramener l'être à la forme, d'où s'introduit un certain idéalisme, un certain intuitionnisme : « Être et connaître sont convertibles... » Mais l'être matériel, qui est réel, n'est pas connaissance!

4) Est-il exact de considérer la troisième voie de cette manière : « La force de l'argumentation de S. Thomas vient de ce qu'elle envisage avec une pleine rigueur métaphysique l'hypothèse du pur contingent » (p. 58)? Une argumentation qui aboutit à poser l'existence d'un être premier nécessaire ne peut se fonder sur une « hypothèse ». La force de l'argumentation thomiste repose sur le principe de causalité, croyons-nous. Mais J. M. semble ne faire intervenir dans cette troisième voie que « le principe de raison d'être », « une chose est ou par soi (étant elle-même sa raison), ou par autre chose (en ayant sa raison d'être en autre chose) ». Dans ces conditions, évidemment, c'est l'absurdité de la contingence pure qui oblige de

sortir de la contingence. Mais on ne voit plus de différence entre cette troisième voie et une preuve par l'absurde, qui ne prouve rien de positif, mais défend une position déjà acquise.

5) Enfin, à l'occasion du principe de la quatrième voie, comment interpréter ce jugement de J. M. : « Ce principe est évident par lui-même, pour autant qu'il exprime d'une façon tout à fait générale les exigences logiques du concept de la relation comparative... » (p. 61) ? Que sont ces « exigences logiques » ? N'y a-t-il pas, dans cette manière de s'exprimer, une certaine confusion entre le point de vue logique et celui de la métaphysique ? Ne retrouve-t-on pas quelque chose de semblable dans la manière dont J. M. envisage le passage du « pré-philosophique » au « philosophique », à l'égard des diverses preuves de l'existence de Dieu (pp. 18-19 et 80-81) ? Ce passage n'est autre que le passage d'une connaissance « innocente » à une connaissance logique; d'une connaissance intuitive simple, extrêmement profonde, à un raisonnement logique, critique; d'un processus intuitif qui a valeur primordiale, à un processus formulé en termes logiquement conceptualisés. C'est le passage de la certitude qui « baigne dans une expérience intuitive », à celle qui émane « d'une démonstration logiquement élaborée et d'une justification métaphysiquement développée ».

Ne faut-il pas distinguer le plan pré-philosophique de l'expérience et de la description de l'expérience, le plan philosophique de la saisie des principes et des notions analogiques et enfin le point de vue logique qui n'est pas un *troisième plan*, mais qui demeure un aspect distinct de celui de la métaphysique ? L'erreur des nominalistes fut de confondre logique et métaphysique pour considérer que la vie de l'intelligence est avant tout dans l'expérience. Cette erreur se retrouve au cœur de toutes les philosophies intuitionnistes d'aujourd'hui. En face de ces erreurs, le philosophe est obligé de bien distinguer ce que J. M. a lui-même si bien montré dans son *Introduction à la philosophie*. Autrement on risque toujours de considérer que le plan primordial est celui de l'intuition, de l'expression intuitive. Si important, si captivant, si séduisant que soit ce premier plan, il n'est pas le plus profond, ni le principal, car seule la connaissance des principes et des notions analogiques est vraiment métaphysique. Le plan philosophique est celui de la saisie des principes propres de « ce qui est », comme J. M., nous l'avons noté, le dit si excellemment (p. 26). Le propre de la connaissance poétique est d'unir ces deux moments; c'est son originalité propre, sa séduction, mais aussi sa limite.

Ces critiques, ou mieux ces quelques réflexions, montrent l'intérêt que nous avons porté à ce petit livre, si éclairant, à tant de points de vue. On eût aimé qu'il fût encore plus « innocent », pour présenter d'une manière plus limpide encore les preuves de l'existence de Dieu. Nous savons combien J. M. fait sienne l'affirmation d'Aristote : « Platon et la vérité, je les aime tous deux, mais la

vérité plus encore. » C'est pourquoi nous nous sommes permis de lui poser ces quelques questions en vue de prolonger la réflexion.

M.-D. Philippe, O. P.

1184. SAIZ J. M. *Dios admitido por el hombre*. Dans : *XIIIª Semana española de teología*, 513-534.

Petit traité qui déborde largement le problème des cinq voies thomistes, auxquelles sont consacrées les pages 529 à 533. Il est généralement question de toutes les voies d'accès à Dieu, par la foi, par la tradition, par la connaturalité, par le besoin moral, etc. C'est avec toute sa personne, conclut l'A., que l'homme rencontre Dieu.

1185. DI NOTO A., O.F.M. *L'evidenza di Dio nella filosofia del sec. XIII (Utrum Deum esse sit per se notum)*. Thèse, Paris, 1954; 220.

Cette thèse d'histoire projette quelques lumières sur la doctrine de S. Thomas touchant la nécessité d'une démonstration de l'existence de Dieu.

1186. BORRELLI F. *L'argomento ontologico nei grandi pensatori*. Napoli, Conte, 1953; 24 x 17, 263.

C. R. : RFNS, 46 (1954), 198; CC, 106 (1955), v. 1, 557; Sch, 31 (1956), 124.

Exposé historique et doctrinal de l'argument ontologique. L'A. analyse successivement les positions de S. Anselme (et comment S. Thomas et Duns Scot les ont comprises), de Descartes, de Malebranche, de Spinoza, de Leibnitz, de Kant, de Hegel, de Rosmini, de Gioberti, de Mamiani, de Bonatelli et enfin de Varisco, montrant leur parenté et l'originalité de chacun.

S.

1187. ROSSI A. F. *Necesidad de demostrar la existencia en Dios, según Sto Tomás de Aquino*. RevFil, n° 8 (1954), 37-63.

1188. BOURKE V. J. *Invalid Proofs for God's Existence*. PACPA, 28 (1954), 36-54.

1189. NASH P. W., S. J. *Ordinary Knowledge of God and philosophical Demonstration*. PACPA, 28 (1954), 55-77.

L'objet de cette communication est de montrer qu'il faut dépasser