

Stanisław Kamiński, Zofia Józefa Zdybicka

La cognoscibilité de l'existence de Dieu

Collectanea Theologica 49/Fasciculus specialis, 77-123

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW KAMIŃSKI, ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA, LUBLIN

LA COGNOSCIBILITÉ DE L'EXISTENCE DE DIEU

Ce n'est pas seulement le fait même de l'existence ou de la non existence de Dieu qui est l'objet de recherches continues, reprises par chaque génération de penseurs; la manière de parvenir à la connaissance de Dieu est également un problème, qui n'est peut-être pas aussi universel, mais plutôt rétréci aux préoccupations d'un groupe de spécialistes. C'est pourquoi la question de l'existence de Dieu prise dans son ensemble est accompagnée ou devrait être accompagnée de la réflexion méthodologique, concernant la manière rationnelle autorisée de connaître l'existence de Dieu. Ces choses d'ailleurs s'entrelacent réciproquement.

L'existence de Dieu et son Être constituent un objet particulier pour la connaissance humaine épistémologiquement valable. Ceci provient du fait qu'ils engagent profondément l'homme et sont difficiles à définir en des termes généralement reçus; par ailleurs, ils sont controversés quant à leur réalité. La difficulté à obtenir des solutions définitives quant à l'état de fait et quant aux notions cognitives consiste dans l'impossibilité de connaître l'existence de Dieu par voie directe et *a posteriori*. Une certaine transcendance cognitive de l'Absolu¹ est plutôt un fait incontestable, car même les partisans de l'intuitionnisme sont généralement d'accord sur ce point que Dieu n'est pas un objet de connaissance si immédiat que les choses matérielles ou le propre Moi. Par contre sont controversées et discutables les questions touchant les sources de l'idée de l'Absolu, du point de départ, du „médiateur" ou de la réalité sur laquelle il conviendrait de fonder la connaissance de Dieu, et de la manière dont devrait se dérouler cette opération cognitive, et des facultés qui concourent à trancher d'une manière apodictique la question de l'existence de Dieu.

Pour certains, cette réalité fondamentale, qui serait le point de départ est, indépendamment de la connaissance elle-même, le monde existant; pour d'autres, c'est l'existence humaine vécue; pour d'autres encore, c'est le monde découvert par les sciences particulières. Tous ne sont pas d'accord pour penser qu'en ce domaine on puisse ou on doit faire confiance uniquement à la raison; au con-

¹ Le terme Absolu n'est pas lié à une philosophie spéciale du XIX^e s.; il sert à désigner l'être qui n'est conditionné par rien.

traire, nombreux sont ceux qui pensent qu'il faut reconnaître la foi compétente ou une expérience intuitive non précisée comme des instruments convenables. On parle même parfois de l'expérience mystique ou de l'événement vécu émotionnel ou volitif comme de la source principale dont provient une information authentique et solide sur Dieu. D'autre part on pose le postulat de la rationalité scientifique de la connaissance de l'Absolu; on accorde à la connaissance philosophique de Dieu les mêmes conditions de rationalité qu'aux sciences exactes.

Dans le passé et à l'époque contemporaine se sont donc formées bien des opinions concernant la réalité sur laquelle doit reposer la connaissance de l'existence de Dieu et la manière dont s'acquiert cette connaissance. Même les spécialistes de la philosophie classique de Dieu ne s'accordent pas sur la méthode à pratiquer pour résoudre et élaborer cette problématique².

Quand on considère un arrière-plan plus élargi, les difficultés apparaissent encore plus grandes, car elles concernent non seulement la diversité des conceptions, mais encore le sens même qu'il y a à poser la problématique. Il ne s'agit pas ici du pur agnosticisme. Le phénomène dominant des temps contemporains, annoncé d'ailleurs par le Concile Vatican II dans la constitution *Gaudium et spes*, c'est l'athéisme qui nie le fait de l'existence de Dieu et le fidéisme, qui nie la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu³.

L'athéisme et le fidéisme, positions qui sembleraient si éloignées et extrémistes, sont d'accord sur un point: il n'y pas de fondements objectifs, ni réels ni cognitifs, pour résoudre la question de l'existence de Dieu d'une manière rationnellement justifiée. L'homme, ne disposant pas d'outils cognitifs naturels et adéquats dans ce domaine, donne une réponse négative ou positive en s'appuyant sur des sources de connaissance qui se trouvent au-delà de la raison.

La situation que nous avons actuellement dans le domaine de la connaissance de l'existence de Dieu et que nous avons signalée prouve suffisamment la nécessité d'examiner encore une fois, de la manière la plus objective possible, les problèmes qui sont en rapport avec l'acquisition de la connaissance de l'Absolu.

Le problème fondamental traité dans cet article se réduit à la question de savoir si la connaissance de l'existence de Dieu peut être remplie par le postulat de la rationalité, c.à.d. être indépendant des croyances, des désirs, des émotions, ne pas découler d'une position dogmatique et se conformer aux critères que dicte la raison humaine disposée à la critique, et notamment remplir les conditions de communicabilité et de contrôlabilité.

² Cf. Mgr B. Bejze, *W poszukiwaniu współczesnego systemu filozofii Boga*, dans: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, 41—56.

³ Cf. *Gaudium et spes*, n° 19—20.

En plus des questions générales d'épistémologie et de logique, nous considérerons les questions de méthode, nous nous demanderons de quelle manière on atteint ou on doit atteindre la connaissance de Dieu, nous considérerons les questions méthodologiques, c.à.d. l'exposé des questions qui se posent correctement, essentiellement et bien à propos, et sont discutées actuellement en relation avec telle ou telle méthode de la connaissance de l'Absolu.

Il ne s'agit pas ici de polémiser avec les tendances contemporaines, ni même de lier une discussion rhétorique avec elles. Nous n'envisageons non plus de présenter les seules preuves de l'existence de Dieu. Notre but, c'est la réflexion épistémologique et méthodologique sur différentes tentatives de résoudre le problème suivant: „comment connaître l'existence de Dieu"; nous voulons aussi indiquer le procédé adéquat. Il s'agit notamment de montrer que de nombreux malentendus et de nombreuses confusions se sont accumulés autour des conceptions rationnelles. D'où la nécessité de mettre au clair bien des choses. Il s'agit de souligner fermement que les conceptions rationnelles ne sont d'aucune manière un retour au schéma, aux formules scolastiques. Nous essaierons de le faire de la manière suivante: D'abord, nous examinerons, du point de vue de la méthodologie et de l'épistémologie, les moyens de résoudre la problématique de l'existence de Dieu les plus représentatifs de notre temps, qui suscitent des réserves; ensuite nous justifierons le choix d'une philosophie qui répond à l'orientation rationnelle et à la preuve de l'existence de Dieu; enfin, nous traiterons des questions relatives à la forme de la preuve métaphysique de l'existence de Dieu.

I. Les tentatives contemporaines de solution

Etant donné la diversité extrême de la philosophie contemporaine, il est difficile de tenter un exposé exhaustif des manières de résoudre le problème de l'existence de Dieu que présente la pensée contemporaine⁴. Il faut se contenter de citer les positions les plus représentatives, les plus typiques. Elles se laissent réduire à deux groupes: dans le premier, on admet les sources de connaissance

⁴ La problématique de Dieu dans la pensée contemporaine est traitée entre autres par: J. Collins, *God in Modern Philosophy*, Chicago 1959; T. A. Burkhill, *God and Reality in Modern Thought*, New York 1963; B. Wicker, *God and Modern Philosophy*, Darton 1964; J. E. Smith, *The present Status of Natural Theology*, dans: *Reason and God*, New Hawen 1961, 157—172; on peut puiser de nombreux renseignements directement et indirectement dans les travaux collectifs consacrés à la problématique de la possibilité de connaître Dieu: *De la connaissance de Dieu*, Paris 1958; *L'Existence de Dieu*, Paris 1961; *Dieu aujourd'hui*, Paris 1965. La problématique de Dieu dans la pensée contemporaine était également le thème du dernier Congrès Thomiste: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia* (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis), Romae, t. I 1965,

autres que rationnelles: fidéisme, subjectivisme et athéisme; dans le second, on admet uniquement la connaissance rationnelle: les philosophies scientistes et les philosophies autonomes.

1. Les solutions qui admettent les sources autres que rationnelles ou subjectivisme

Dans les théories contemporaines sur l'Absolu, de même qu'en philosophie en général, se manifeste clairement un changement: à la place des conceptions rationnelles, on met l'accent sur les solutions qui manifestent un certain irrationalisme, un subjectivisme, quand on aborde le problème. L'homme actuel, sans perdre la foi en Dieu, perd „la foi” dans la possibilité à l'atteindre par la connaissance rationnelle naturelle au moyen d'instruments reconnus par l'épistémologie moderne. On sent, dans le climat philosophique de notre époque, non seulement le scepticisme, mais simplement une nette aversion pour les solutions rationnelles autres que scientifiques. Devant le dynamisme de la science récente, les vérités sur Dieu transmises par la philosophie traditionnelle „énervent” par leur stabilité, par la simplicité de leurs formulations et en même temps par le maximalisme de leur contenu; elles semblent incapables de convaincre et illisibles. Les affirmations métaphysiques concernant l'Absolu sont accusées de verbalisme et de schématisme. Par contre prévaut la conviction que la connaissance de ce qui est transcendant est l'affaire de l'expérience personnelle et non de recherches intersubjectives. Le coeur, le sentiment, la foi et non la raison sont les instruments adéquats dans la recherche de Dieu. Aujourd'hui, A u - g u s t i n et P a s c a l ont plus de poids que T h o m a s d' A q u i n ; et connaissent une grande faveur avant tout les partisans de la connaissance émotionnelle et intuitive ou ceux de la „connaissance religieuse”.

L'homme actuel éprouve le besoin de l'Absolu „tangible au coeur et non à la raison” et il recherche un tel Absolu. Il le fait d'ordinaire „en privé” par la réflexion et l'analyse d'expériences de la vie personnelles, en général pénibles, au cours de la réflexion sur la situation actuelle de la vie avec toutes les difficultés morales et sociales et sur les conquêtes et les limites de la culture scientifique et technique, qui renforce le sentiment de la fragilité et du caractère éphémère de l'existence humaine. C'est sur cette voie de l'expérience ou d'une méthode irréfutable qu'il veut expérimenter „la présence et l'action de Dieu”. Il semble partager la conviction de K i e r k e g a a r d que la raison conduit au désespoir et le désespoir à la foi, ou celle

t. II 1966. Cf. aussi Z. J. Z d y b i c k a, *Dialog o Bogu ze współczesnością*, Znak, 16 (1964) 704—721; *Uwagi o sytuacji we współczesnej teologii naturalnej*, Roczniki Filozoficzne KUL, 14 (1966) fasc. 1, 105—114; *Czy bezdroża filozofii Boga?*, dans: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, 57—86.

de Marcel, que le moyen d'atteindre Dieu, c'est la prière authentique.

Il faudrait beaucoup dire sur les raisons de la banqueroute contemporaine du rationalisme en philosophie et dans le domaine des théories philosophiques de l'Absolu. Il faudrait distinguer les types de rationalisme et des conceptions rationalistes, ceux qui étaient corrects et ceux qui étaient le résultat de malentendus et de déformations. Actuellement, les accents d'antirationalisme en philosophie sont, jusqu'à un certain point, une réaction contre le rationalisme purement analytique, qui a renoncé à tout facteur intuitif, et donc contre la philosophie emprisonnée dans les formules et les schémas, qui est une logique abstraite de conceptions plutôt qu'une science de la réalité concrète. Il est également difficile de ne pas mentionner ici les courants scientistes, ne s'occupant nullement de problèmes strictement métaphysiques ou les éliminant du domaine d'une véritable connaissance. Un dogmatisme sans critique de la philosophie qui schématise la réalité, fermée à toute révision de ses opinions et la théorie à l'excès empiriste de la science, ont contribué à créer la conviction que ne peut pas exister une science philosophique capable de satisfaire en même temps le besoin de la connaissance la plus profonde de tout l'univers et remplir les conditions de précision et d'objectivité scientifiques.

Il faut encore y ajouter le „sens du concret" actuel, et donc le besoin de l'intimité immédiate avec la réalité, besoin éveillé avec un si grand succès par Bergson, pour comprendre que le courant philosophique dirigé contre le positivisme était en même temps dirigé contre la métaphysique rationnelle (ou plutôt contre ses altérations traditionnelles). Tout ceci réagit évidemment sur le problème philosophique de Dieu.

L'existentialisme, avec l'intérêt qu'il porte à ce qui est concret, humain, à l'existence individuelle, avec sa doctrine, légitime d'ailleurs, que „l'existence de quelque chose ne se prouve pas", a eu une influence, et non minime, sur la formation de l'attitude idéologique de notre époque. L'homme, l'existence humaine, sont devenus objets de recherches et le seul prisme et la seule perspective des réflexions et des conclusions de tout. La conscience de l'inauthenticité, de la „finitude" et du caractère insaisissable de l'existence humaine éveille le sentiment du mystère qui entoure l'homme quand il cherche à pénétrer le sens de son existence. Les solutions traditionnelles du problème de Dieu considérées dans ce contexte, semblent rendre vulgaire le problème de l'existence et éliminer le mystère du domaine où non seulement il trouve sa place naturelle, mais où il est essentiel. L'intérêt porté à la patristique, à la Bible, singulièrement vif dans la pensée religieuse contemporaine (ce qu'on appelle „retour aux sources") a pu également contribuer à renforcer l'opinion que seules la Révélation et la tradition la plus ancien-

ne, contenant la science indistincte surnaturelle et naturelle, fournissent la connaissance authentique de Dieu et pour beaucoup, peuvent affaiblir la valeur des preuves métaphysiques. Il faut rappeler les courants contemporains de la théologie protestante, surtout les idées de Karl Barth, qui rejette la possibilité d'une connaissance rationnelle de Dieu au nom de la Révélation biblique: „Dieu n'a pas besoin de preuves”.

L'autre côté n'est cependant pas sans „faute”. Le schématisme, le dogmatisme et la léthargie de certaines notions de la métaphysique ont également eu une influence sur le problème philosophique de Dieu. La forme scolastique des preuves, la terminologie incomprise et trompeuse, l'absence de réponse communicative aux reproches avancés actuellement, le manque de bonnes tournures populaires ont pu puissamment contribuer à faire tourner le dos à ce type de voie vers Dieu.

A. L'irrationalisme dans la solution du problème de la cognoscibilité de l'Absolu se manifeste sous des formes différentes et prédomine en différents centres. Les représentants du fidéisme dans la question des sources de la connaissance de l'existence de Dieu se sont trouvés avant tout sur le terrain de la théologie protestante⁵. Mais des auteurs catholiques également discutent sur cette problématique. Il ne s'agit pas pour eux de rejeter complètement la philosophie de Dieu, mais de la lier plus solidement à la connaissance en s'appuyant sur la foi. Une connaissance de valeur, selon eux, se réalise dans l'union complémentaire de ces voies. Il faudrait même arriver à cette situation pour que le Dieu des philosophes, le Dieu de la religion, le Dieu de la foi et le Dieu des mystiques soit le résultat d'une grande connaissance, totale et universelle. On ne peut reprocher à cette position une tendance irrationnelle; et même on peut admirer sa nouveauté et son universalisme. Mais, vu les circonstances qui accompagnent de telles positions, on ne peut cacher qu'en fait, le courant irrationnel s'y creuse des canaux de plus en plus larges⁶.

De la même manière s'empêtrant dans l'irrationalisme ceux qui professent l'intuitionnisme, en prônant leur propre autorité comme

⁵ Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich⁸ 1945; W. R. Hepburn, *Christianity and Paradox*, London 1958; P. Tillich, *Systematic Theology*, 3 tomes, Chicago 1951—1963 (il s'agit ici surtout du premier tome); P. Edwards, *Professor Tillich's Confusions*, *Mind* 74 (1965) 192—214; J. A. T. Robinson, *Spór o uczciwość wobec Boga*, Choix de textes traduits par A. Morawska, Warszawa 1966. Les mêmes idées: M. Buber, *Schritten zur Philosophie*, München 1962; M. L. Diamond, *Martin Buber Jewish Existentialist*, New York 1960, et M. Berdiajew, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946; M. M. Davy, *Nicolas Berdiaew*, Paris 1964.

⁶ Cf. J. Daniélou, *Bóg i my*, trad. A. Urbanowicz, Kraków 1965.

source d'une connaissance authentique de l'Absolu⁷. L'intuitionnisme a ses sources récentes et ses modèles dans la philosophie de Bergson, Blondel, Scheler. Il professe l'opinion qu'une conception de valeur de l'Absolu est donnée par l'intuition qui apparaît sous différentes formes: en tant qu'intuition ontologique (M. F. Sciacca⁸), totalitaire (J. Hesse⁹), en tant que réduction intuitive (H. Duméry¹⁰), en tant qu'intuition capable d'affirmer Dieu à partir de l'idée de Dieu gravée à l'intérieur de l'homme (H. de Lubac¹¹) et autres.

Quelles raisons peut-on opposer à toutes ces tendances qui admettent des sources de la connaissance de l'Absolu extra-rationnelles? Avant tout, il n'est pas permis de s'accommoder à l'esprit du temps dans chaque domaine et à tout prix. En introduisant l'irrationalisme dans la philosophie de Dieu on prive celle-ci de la valeur cognitive universelle et stable. En philosophie il ne s'agit pas seulement de gagner le lecteur à une conviction, mais avant tout de le faire d'une manière épistémologiquement correcte, indépendamment des humeurs et des modes, et d'une valeur cognitive et créatrice stable. Or la connaissance rationnelle devrait être comprise et contrôlée intersubjectivement. Afin de réaliser ces postulats, il faut respecter rigoureusement et formellement les méthodes nécessaires à sa validité. Il ne faut pas, par rapport à un objet qui est formellement le même, pour obtenir le même type de connaissance, se servir conjointement de méthodes aussi différentes que la métaphysique, la théologie ou la méthode d'analyse et de réflexion propres aux sciences exactes. Dans le cas contraire, on n'étudie pas le même objet formel ou on obtient une connaissance qui n'est pas homogène. Dans notre cas, en dépit d'autres apparences peut-être, on n'aboutit pas à l'identité du Dieu des philosophes, du Dieu des théologiens et du Dieu des savants. On subit en outre la perte que la connaissance, en réalité, ne remplit pas les conditions de correction et un esprit critique peut en disqualifier l'ensemble.

Quand on est dans la problématique de la cognoscibilité de l'existence de Dieu, il faut continuellement se rendre compte de la différence qu'il y a entre l'argumentation et la persuasion de la vérité. Dans le second cas, il est permis et on doit tenir compte des éléments subjectifs, psychologiques et sociologiques; Il faut aussi se servir d'une langue non seulement informative, mais également évocatrice. S'il n'y a aucun inconvénient pour la conviction, il est per-

⁷ Cf. E. Rolland, *L'intuition philosophique de Dieu*, Sciences ecclésiastiques 14 (1962) 235—264 et 477—503.

⁸ Cf. Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale, Milano⁴ 1964.

⁹ Cf. *Religionsphilosophie*, Basel² 1955.

¹⁰ Cf. *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*, Paris 1957.

¹¹ Cf. *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956.

mis d'en appeler à l'expérience, à la foi et à l'attitude de la personne concernée. C'est d'une autre manière qu'on traite l'exposé des motifs qui militent objectivement en faveur de la vérité. Ici seules sont permises les règles du raisonnement conformes à la logique; on s'appuie sur des prémisses reconnues objectivement et conformes à la conclusion. Le mélange d'opérations relevant du raisonnement objectif et de l'argumentation relevant d'un autre type a pour résultat d'abaisser le tout à la valeur de l'opération hiérarchiquement la moins élevée quant à l'objectivité et la rationalité de l'opération partielle.

En outre, la réunion des sources de la connaissance de l'Absolu pour augmenter l'universalité et la plénitude de la connaissance de Dieu n'est en somme qu'apparente. En réalité il s'agit ici le plus souvent de convaincre que ce n'est pas la raison qui est le facteur essentiel dans la recherche de l'Absolu, mais la foi de tout genre et la confiance qu'on accorde à toute expérience profonde de la valeur religieuse et morale¹². Ce ne sont pas seulement des conclusions qui se présentent quand on parcourt les publications plus ou moins populaires sur la connaissance de l'existence de Dieu. Le problème théorique a été déjà posé bien auparavant sur le terrain philosophique. En analysant la preuve de l'existence de Dieu on a constaté qu'il fallait donner raison à ceux qui soutiennent que le principe de la raison suffisante n'est qu'un postulat, ou qu'en dernière analyse, à la base de cette connaissance on retient des éléments irrationnels¹³.

La découverte du fait que la connaissance purement rationnelle de l'Absolu n'est pas suffisante demanderait un examen spécial, non seulement du point de vue formel, mais aussi du point de vue de la justesse fondamentale de cette position sur le terrain de la connaissance. Du point de vue méthodologique, ces tendances à mélanger différents types de connaissance de Dieu, et ceci de manière qu'on ne distingue pas suffisamment les méthodes des différents plans de la connaissance, menaceraient de porter atteinte aux principes d'unité et de conformité de la méthode de la connaissance par rapport à son objet et à son but.

Ne garantissent non plus un caractère maximal de cognoscibilité de Dieu les méthodes qui prennent pour unique base l'intuition, dont nous avons parlé plus haut. Bien que ce soient des méthodes qui répondent à la mentalité de l'homme d'aujourd'hui et sont, de fait, assez souvent convaincantes, et même trouvent leur place dans le cadre de l'ensemble des affaires religieuses, on ne peut cependant nier qu'elles ne constituent pas une preuve objective, rationnelle

¹² Cf. G. Weigel, *The modern God*, New York 1963, 21.

¹³ Cf. Fr. Sawicki, *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise*, Philos. Jahrbuch 44 (1941) 410—418.

et indiscutable des vérités sur l'Absolu. Et il n'est pas certain qu'en fait, l'assertion de l'existence de Dieu prenne naissance par suite des démarches cognitives découlant de sources irrationnelles¹⁴. Ces démarches constituent peut-être une aide supplémentaire à ceux qui croient déjà ou suscitent une atmosphère favorable à la croyance. En tout cas on ne peut renoncer à la rationalité quand on considère surtout la connaissance philosophique de l'Absolu et qu'on veut lui assurer la plus grande valeur épistémologique. Ce serait le cas si on mélangeait la connaissance rationnelle de Dieu avec la connaissance irrationnelle, ou qu'on admettait l'intuition, qui est non intellectuelle, comme source de connaissance pleinement valable de l'Absolu¹⁵.

Les influences phénoménologiques dans le domaine de la cognoscibilité de l'existence de Dieu se manifestent surtout dans l'origine et la mise au point de ce qu'on appelle la connaissance religieuse de Dieu. La connaissance de Dieu en ce sens est le résultat de l'attitude vivante et personnelle de quelqu'un envers Dieu¹⁶. Les preuves rationnelles de l'existence de l'Absolu sont un des éléments de la connaissance religieuse de Dieu qui jette le pont en quelque sorte entre la religion et la métaphysique. Partant de l'expérience de la réalité religieuse, utilisant la description éidétique et l'analyse de la structure nécessaire du phénomène religieux, on aboutit aux lois fondamentales de la religiosité et de la connaissance de Dieu.

Il faut reconnaître légitime et utile l'étude des expériences religieuses, et ceci au moyen de méthodes employées dans les sciences empiriques (explication de la genèse, de la structure, du fonctionnement et des rapports avec les autres types d'expérience, comme les expériences éthiques, esthétiques, etc...), et au moyen de la méthode philosophique au sens large du mot, c.à.d. l'explication de ces expériences par les raisons dernières dans le genre donné.

Mais il est difficile d'admettre que la connaissance de Dieu, dotée des qualités postulées plus haut, se laisse enfermer dans le cadre de ce qui est spécifique pour la philosophie de la religion. Passant sous silence les tendances subjectivistes (engagement) qui apparaissent en général dans cette discipline, elle ne se caractérise pas par une homogénéité suffisante¹⁷. En outre, les preuves de l'existen-

¹⁴ Cf. F. van Steenberghe, *Dieu caché*, Louvain 1961, 10.

¹⁵ Cf. S. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, dans: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968.

¹⁶ Un essai de préciser la conception religieuse de la connaissance de Dieu se trouve dans: A. Nossol, *Idea religijnego poznania Boga*, *Zeszyty Naukowe KUL* 6 (1963) n° 2, 13—24; M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga*, *Zeszyty Naukowe KUL* 4 (1961) n° 3, 39—58, et *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967.

¹⁷ Cf. I. M. Bocheński, *Some Problems for a Philosophy of Religion*, dans: *Religious Experience and Truth*, New York 1961, 39—47; i.d., *The Logic of Religion*, New York 1965; K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München³ 1963; J. A. Over-

ce de l'Absolu n'apparaissent pas et ne peuvent pas apparaître en elle indépendamment de la métaphysique reconnue. La conception de toute la connaissance religieuse du côté de la méthode se fonde plutôt sur un malentendu, s'il s'agit de la valeur recherchée des résultats de cette connaissance. La connaissance méthodique métaphysico-religioso-apologétique ne résiste pas au reproche de l'enchevêtrement du naturel et du surnaturel de la connaissance et des autres activités humaines¹⁸. La philosophie de la religion, pratiquée correctement, fournit des matériaux précieux qui permettent de poser plus facilement au point de vue psychologique le problème fondamental de la connaissance de Dieu et accomplit, mais dans un autre sens, sa conclusion. Prise en elle-même, c.à.d. du point de vue de son objet, et en conséquence, de la méthode, elle n'est pas le terrain de l'opération cognitive dont il s'agit. Ceci apparaît surtout dans la méthode appliquée.

La description phénoménologique et l'analyse de l'expérience religieuse peuvent aboutir à l'ontologie de ce qui est religieux et souvent comme concernant l'objet de la conscience. Le passage de la frontière de la conscience doit s'accomplir par une autre voie qui ne se situe plus dans le cadre de la méthode strictement phénoménologique. Il est besoin, non de la description, mais d'une explication indiscutable, qui recherche sous un certain rapport la raison dernière de la réalité donnée. Bien que la raison soit impliquée par cette réalité, elle ne peut être enfermée en elle (car la réalité donnée ne s'explique pas par elle-même), ce qui exige une explication transcendente. Aucune philosophie descriptive de la religion ne dispose de ces moyens cognitifs, même si elle se sert de „l'intuition”.

B. Les solutions athées du problème de la connaissance de Dieu sont, du point de vue théorique, en réalité simple agnosticisme, sur lequel se construit l'athéisme, à partir de certains postulats. Sans entrer plus avant dans la caractérisation des représentants contemporains d'un tel athéisme, nous nous arrêterons à deux formes intéressantes pour nos réflexions, que l'on pourrait nommer existentialiste et praxiste.

La théorie de la conscience de Sartre accorde à cette dernière un état ontologique particulier, état radicalement différent de l'état de la réalité. La conscience crée le monde, elle est le point de départ de la connaissance, mais en réalité elle ne dépasse ni elle-même,

holser, *A Contemporary Christian Philosophy of Religion*, Chicago 1964; R. Vancourt, *Qu'est-ce qu'une philosophie de la religion?*, *Mélanges de sciences religieuses* 23 (1966) 45—63.

¹⁸ Le mélange de la connaissance philosophique, théologique et des sciences spéciales n'est pas nouveau. Les Pères de l'Eglise le pratiquaient. Bien que Thomas d'Aquin ait séparé la philosophie et la théologie, et qu'aujourd'hui on respecte l'homogénéité de la connaissance épistémologique, nous procédons de la même manière.

ni ses propres phénomènes. Cet agnosticisme qui affecte la connaissance de la réalité transphénoménale est en même temps un agnosticisme quant à la connaissance de l'existence de Dieu. Ce sont en effet les arguments irrationnels, les „penchans du coeur" qui décident de l'acceptation ou du rejet de l'existence de l'Absolu. Pour Sartre la foi est liée à un sentiment de frustration, de peur, d'espoir de récompense pour l'existence humaine. Quant aux arguments, que ce soit ceux de Bonaventure ou ceux d'Anselme, leur valeur est bien douteuse¹⁹.

La solution sartrienne du problème de la connaissance de Dieu ne s'arrête pas là. La conséquence d'autres postulats philosophiques, c'est que l'on pourrait compléter cet agnosticisme, notamment par un athéisme résolu. Il s'agit ici du postulat de l'absolutisation de l'homme, et surtout de sa volonté. A cet égard, l'existence de Dieu constitue une hypothèse néfaste, parce qu'elle entre en conflit avec une volonté humaine illimitée. L'affirmation de Dieu signifie la négation de l'homme comme source de toutes les valeurs. La notion de Dieu apparaît en dernière analyse comme une contradiction sur le terrain du subjectivisme et de l'individualisme de l'anthropologie de Sartre. De cette manière, en s'appuyant sur certains postulats a priori de l'anthropologie philosophique, un certain athéisme théorique apparaît, en un sens, légitime.

L'athéisme praxiste par contre naît en général sur un autre terrain. Son agnosticisme fondamental quant à la connaissance de Dieu du point de vue théorique découle le plus souvent de la philosophie scientiste. Admettant dans la théorie des choses importantes pour la vie le critère de la pratique, des avantages de l'action, etc..., il rejette l'hypothèse de l'existence de Dieu comme quelque chose qui est, sinon contradictoire, du moins contrariant la réalisation des plus hautes valeurs. Et ainsi l'agnosticisme du point de départ se transforme en athéisme. Il a un caractère pratique, parce qu'il s'appuie sur des postulats pratiques²⁰.

En somme, les conclusions positives et les conclusions négatives sur la cognoscibilité de Dieu se réalisent à l'aide de sources de connaissance qui se situent en dehors de la raison. Ceci concerne le fidéisme et l'athéisme. Tous les deux professent également l'agnosticisme quant à la cognoscibilité de Dieu. Mais ils admettent ou rejettent son existence en se basant avant tout sur des postulats irra-

¹⁹ *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, I, 724 et 1540 et J. Arntz, *L'Athéisme au nom de l'Homme? L'Athéisme de J. P. Sartre et de M. Merleau-Ponty*, *Concilium* (1966) n° 16, 59—64.

²⁰ Sur l'athéisme cf. tout le n° 16 (1966) „*Concilium*” et C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964; A. del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Roma 1964; M. Gogacz, *Ateizm znakiem czasów*, dans: *W nurcie zagadnień posoborowych*, 87—116.

tionnels. Il est en outre intéressant de constater que l'on ne rencontre pas de métaphysique rationnelle pluraliste qui conclurait négativement le problème de l'existence de Dieu.

2. Les solutions qui tendent vers la rationalisation et l'objectivisme de la connaissance

L'avantage des orientations irrationnelles et subjectivistes dans la pensée contemporaine et dans la solution de notre problème est évident. Cependant on ne renonce pas à avancer et à réaliser le postulat de rationalité quant à la connaissance de l'existence de l'Absolu. Mais déjà la notion elle-même de rationalité est comprise de différentes manières. En effet, elle dépend beaucoup de l'idéal ou du modèle de connaissance pleinement valable qui domine à l'époque et dans le milieu. Sous l'influence du néopositivisme et du scientisme, la notion de la connaissance rationnelle a été rétréci à la connaissance propre aux sciences exactes. C'est là qu'il faut voir la source des tentatives entreprises pour savoir comment résoudre le problème de la connaissance de l'existence de Dieu en accord avec la connaissance scientifique. Ces tentatives proviennent de la disposition aux notions qui rétrécissent à l'excès les frontières de la véritable connaissance. Elles sont l'expression d'un certain rationalisme, qu'on pourrait nommer rationalisme scientiste.

A. Il n'est pas difficile de démontrer que la connaissance strictement scientifique ne suffit pas pour résoudre tous les problèmes qui sont théoriquement intéressants et pratiquement importants. D'une manière générale aussi on rejette la possibilité de connaître l'Absolu sur la voie strictement scientifique²¹. Néanmoins, de différentes manières apparaît encore la tendance à rendre scientifique la connaissance de Dieu. Elle provient de l'identification partielle de la connaissance rationnelle avec la connaissance scientifique et en conséquence, du rejet a priori de la possibilité d'élaborer des méthodes de connaissance en principe différentes des méthodes scientifiques, qui garantissent la rationalité de la connaissance. En outre,

²¹ Est caractéristique de la pensée contemporaine le choix entre l'irrationalisme et le rationalisme scientiste. Il faut pourtant ajouter ici que les positions qui soutiennent que la connaissance peut être en général rationnelle seulement quand elle satisfait au postulat du rationalisme scientiste, ne se laisse pas justifier dans le cadre de la connaissance scientiquement rationnelle. La tendance à unir la problématique de la connaissance de l'existence de Dieu aux sciences précises était faite surtout au tournant des XIX^e et XX^e s. Actuellement elles ont été refoulées par les essais d'atteindre l'Absolu par la voie de la réflexion sur certaines expériences et de l'intuition. On attire de plus en plus l'attention sur la différence essentielle entre la connaissance en philosophie et celle des sciences spéciales. Cf. p. ex. A. Metz, *Causalité scientifique et cause première*, Arch. de Philos. 24 (1961) 517—541.

on considère souvent que la seule possibilité de moderniser la connaissance de l'Absolu consiste à lier cette connaissance avec la science contemporaine, sinon du point de vue des méthodes, du moins du point de vue du point de départ de la philosophie de Dieu.

Admettant que les sciences ne sont pas capables de remplacer entièrement la philosophie de Dieu, on essaie de soutenir leur nécessité absolue dans son exercice. Cette manière de rendre scientifique la connaissance de l'Absolu se fait en général de deux manières: 1° en appliquant aux résultats des sciences des méthodes qui en principe ne sont pas différentes des méthodes scientistes; 2° en se servant de méthodes caractéristiques de la philosophie classique, mais par rapport aux matériaux fournis par les disciplines scientifiques.

Dans le premier cas, apparaît en général la méthode analytico-critique, d'ailleurs très caractéristique des philosophies contemporaines non classiques. Le plus souvent, les résultats des sciences naturelles en sont le point de départ. Certains physiciens, astrophysiciens, biologistes philosophants essaient d'arriver par cette voie à la connaissance de l'existence de Dieu²².

Il n'est pas difficile de remarquer les défauts de ce genre de comportement. La garantie de la nécessité des affirmations obtenues en résultat de ces opérations cognitives provoque le doute. Mais même si on accepte que l'analyse générale théorique des faits ou des explications scientifiques permet d'indiquer la seule raison explicative, et donc la connaissance indiscutable, ce sera néanmoins toujours le résultat obtenu uniquement sur le terrain des données précises scientifiques en principe vraisemblables. Le reproche essentiel cependant provient du fait que la méthode analytico-critique ne garantit pas l'universalité de la solution, n'acceptant pas la transcendance, parce qu'elle ne dispose pas de principes légitimes en dehors du monde qui nous a fourni ces données. La connaissance scientifique répond à la question de ce genre: qu'est-ce que ceci, comment quelque chose est, pourquoi cette chose est telle; mais elle ne concerne pas la raison dernière de quoi que ce soit. Quand elle explique pourquoi quelque chose existe, c'est de manière immanente par rapport au monde. La cause scientifique constitue seulement un membre antérieur de la relation de type génétique ou fonctionnel.

²² Exemples classiques: J. Jeans, *Wszechświat*, Warszawa 1938 et Le même, *Nowy świat fizyki*, Warszawa 1938 et E. Whittaker, *Space and Spirit*, London (1946) 1952. L'oeuvre de P. Teilhard de Chardin est un chapitre particulier. Il se sert en même temps des sciences naturelles, faisant de l'extrapolation très poussée de leurs résultats, et de l'intuition irrationnelle, utilisant avec cela l'appareil conceptuel philosophique. Il réunit donc les deux tendances caractéristiques de la mentalité d'aujourd'hui: le scientisme et l'irrationnalisme. Cf. C. E. Raven, *Teilhard de Chardin: Scientist and Seer*, London 1962; et J. F. Donceel, *Teilhard de Chardin, Scientist or Philosopher?*, Intern. Philos. Qu. 5 (1965) 245—266.

Actuellement, dans la connaissance de l'existence de l'Absolu, jouit d'un plus grand prestige le fait de se servir de l'argumentation philosophique relativement aux matériaux, qui sont ceux des sciences actuelles. Cela permet en même temps de conserver les méthodes de la conception classique de la philosophie de Dieu et de moderniser cette dernière en lui donnant un aspect scientifique. Ceci se réalise de deux manières: en s'appuyant sur les théories scientifiques et sur la réalité donnée par l'expérience scientifique, c.à.d. sur les faits scientifiques, et donc sur des propositions universellement acceptées, non controversées.

Dans le premier cas, la situation apparaît radicalement désespérée. Avant tout, nous n'avons ici que l'apparence de l'autonomie de la méthode philosophique. Le comportement n'a pas les caractéristiques de la philosophie classique, mais possède le caractère des considérations de théorie générale qui permettent tout au plus d'éliminer certaines solutions, sans justifier d'une manière indiscutable et positive la vérité totalement universelle. La méthode philosophique possède les valeurs qui lui sont propres dans la mesure où elle est appliquée au domaine respectif des recherches. Le fait de philosopher ne constitue pas le prolongement de la connaissance scientifique. La philosophie ne s'occupe pas du même aspect du monde que les sciences précises, mais elle l'explique autrement et sur un autre plan.

On peut encore soutenir la possibilité d'exploiter, dans la preuve de l'existence de Dieu, non pas les théories scientifiques, mais les faits scientifiques. La vision scientifique du monde est, on le sait, plus juste, plus riche, plus précise que celle d'une expérience ordinaire. En outre, on peut saisir ces faits scientifiques par l'appareil conceptuel philosophique. La science ne prête ses prémisses ni directement, ni uniquement. On pourrait dire que la philosophie de Dieu évolue entre la philosophie antiscientiste et l'analyse et l'interprétation philosophique qui s'appuie uniquement sur la vision scientifique du monde²³.

Mais même cette conception s'enchevêtre dans des difficultés réelles quant au maintien du caractère philosophique classique (nécessairement universel) de la connaissance. La possibilité de transposer la description du fait au point de départ existe quand les langues de la théorie possèdent convenablement des modèles sémantiques semblables. Or il n'est pas difficile de remarquer que les domaines auxquels se réfèrent la langue de la philosophie classique et la langue scientifique sont en principe différents²⁴. Il ne faut non

²³ Cf. C. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris 1966; O. A. Rabut, *Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution*, Paris 1962, et Z. J. Zdybicka, *Naukowy obraz świata materialnego a problem istnienia Boga*, *Zeszyty Naukowe KUL* 11 (1968) n° 2, 15—26.

plus oublier que le fait scientifique n'est pas seulement donné, mais aussi élaboré en ce sens que sa formation cognitive est le résultat du choix de l'aspect de la réalité, de la distribution, de la simplification et enfin, de la description dans la langue d'une théorie. Celui qui voudrait donc appliquer à la philosophie la description scientifique du phénomène, devrait modifier tout ce qui constitue l'élément constructif et opérer une construction de type philosophique. Dans le cas contraire, il adoptera en même temps que la description des faits, la langue et le point de vue scientifiques. Ce qui ferait violence à l'homogénéité méthodologique et à l'autonomie de la philosophie. Modifiant l'élément constructif, on accomplit un travail inutile de transposition; il suffit d'appréhender philosophiquement dès le départ les données de l'expérience ordinaire. On doit également y penser quand on recherche les moyens de présenter des preuves classiques de l'existence de Dieu plus adaptées à la mentalité contemporaine, et surtout à la mentalité des scientifiques²⁴.

Evidemment, cela ne signifie nullement qu'en général les sciences précises ne peuvent pas concourir indirectement et psychologiquement à la formation d'une problématique philosophique.

Tenant compte de ce qui a été dit, il faut, à la fin, souligner fortement qu'on ne précisera ni ne modernisera la philosophie de Dieu en remplaçant les énoncés de la physique D'Aristote par la physique contemporaine correspondante, ou bien les énoncés de l'anthropologie d'Augustin par l'anthropologie contemporaine. Il faut écarter ces énoncés pour garantir l'unité méthodologique de la connaissance de la philosophie classique. Il est étonnant de constater que, vu l'état actuel de l'épistémologie et de la méthodologie, on refait dans la philosophie de Dieu les fautes d'Aristote et d'Augustin bien connues par ailleurs.

B. Pour la majorité des textes rationalistes le problème de la connaissance de Dieu est un problème de genre strictement philosophique, et donc métaphysique. Mais même alors l'affaire se complique. On sait qu'il existe bien des conceptions et des orientations de la philosophie autonome. Cependant, toutes ne sont pas aptes à poser et à résoudre d'une manière apodictique le problème de l'existence de Dieu. Cela concerne surtout les philosophies contemporaines d'inspiration irrationnelle ou subjectiviste de description

²⁴ Seulement sur cette base est possible la démonstration de la compatibilité du théisme et des sciences naturelles. Cf. J. A. O'Brien, *God and Evolution*, New York 1961. Par contre, la tentative de démontrer que les sciences naturelles tranchent le problème de l'existence de Dieu repose sur un malentendu méthodologique. Cf. E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, London 1952.

²⁵ Cf. K. Klósa, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, 2 tomes, Warszawa 1955—1957; R. Chauvin, *Bóg uczonych*, trad. W. Sułkiewicz, Warszawa 1965.

(p. ex. l'existentialisme, certaines conceptions de la phénoménologie).

Ici nous avons en vue les styles de philosophie rationnelle et de nuance non subjectiviste. Même avec ces limites, il n'est pas possible de trancher définitivement et sûrement le problème de la cognoscibilité de l'Absolu. Il faut se rendre compte que presque toute la philosophie contemporaine a été formée sous l'influence puissante de Kant et de Comte (et auparavant encore de Descartes et de Hume). Les deux penseurs ont réduit la notion de la connaissance de la valeur à la connaissance scientifique, et cette dernière au type de connaissance façonné par la physique de Newton.

Une connaissance solide dans cette conception se réduit en général à exprimer les relations observées entre les faits donnés en des termes de rapports mathématiques. Comme Dieu n'est pas objet de la connaissance empirique, il n'est pas donné expérimentalement, on ne peut avoir sur Lui une connaissance scientifique. En conséquence, dans les conceptions de la philosophie présentée conformément aux postulats épistémologiques de Kant ou de Comte, le problème de l'existence de Dieu ne saurait être un objet de la connaissance philosophique *a posteriori*.

Mais Kant ne niait pas l'existence de Dieu. Éliminé du champ de recherches *a posteriori* par la conception admise de la connaissance philosophique, Dieu est devenu pour Kant une notion née de la force unificatrice de la raison humaine ou un postulat de l'ordre moral de la raison pratique. La pensée humaine a été en quelque sorte dotée *a priori* de l'idée de Dieu. En un sens elle est donnée à l'homme avec la structure de la pensée.

Beaucoup d'auteurs contemporains, même catholiques, suivirent la ligne de Kant. Souvent ils étaient guidés par le souci d'enrichir la tradition philosophique de nouvelles approches philosophiques, et dans ce cas, ils semblaient d'accord avec les énoncés du théisme traditionnel. Ils admettent une certaine présence de Dieu dans la pensée, notamment antérieure à toute recherche, à tout processus de connaissance. En partant de cette supposition ils formulent toute sorte de „preuves de l'existence de Dieu" qui, malgré les différences, ont ceci de commun: dans le processus de la connaissance de Dieu il ne s'agit pas d'acquérir une connaissance toute nouvelle, mais de découvrir la présence qui est dans la pensée depuis le début comme condition et moteur de toute action. Toute l'opération de la preuve de l'existence de l'Absolu se réduit à préciser le contenu de la conscience et ses implications. Il n'est pas possible de présenter toutes les variantes de cette influence du kantisme sur la solution du problème de la connaissance de l'existence de Dieu. Nous nous contenterons de parler des plus représentatifs.

La position de J. Maréchal est exceptionnellement répandue et exerce une grande influence. Selon lui, l'objet de la métaphysique, ce n'est pas l'objet extrasubjectif. C'est la pensée enrichie et effectuée par la connaissance; cette pensée dépasse l'expérience physique et est dirigée vers quelque infini, vers l'être (*Sein*), et donc la pensée „méta-physique". L'analyse de la pensée ainsi comprise, de la pensée ou de l'action humaine ou de certaines manifestations de l'action (p.ex. des questions) et la recherche des implications dernières et conditionnements constitue l'objet des recherches métaphysiques.

A partir de ces hypothèses les plus générales, les partisans de Maréchal, chacun à sa manière, démontrent comment sur cette voie on arrive à l'affirmation de l'existence de Dieu²⁶. Arrêtons-nous p. ex. à la position de A. Grégoire et E. Coreth. Grégoire donne une nouvelle notion du principe de causalité comme une capacité objective et cognitive de l'homme (orientation de notre puissance cognitive vers un objet précis qu'on peut connaître, c.à.d. qui peut devenir objet de ses actes)²⁷.

Sans doute l'homme connaît les objets finis, limités, mais il peut accomplir des actions cognitives infiniment nombreuses. D'après Grégoire, ceci indique la présence dans la connaissance, de l'Être Absolu, présence dans le sens d'exigence, de tendance, qui fait qu'existe le dynamisme cognitif, que notre pensée est transcendente. Chaque action cognitive apparaît comme la réalisation de cette transcendance orientée vers l'Être Infini, de ce dynamisme de la pensée. Bien plus, l'affirmation de l'Être Absolu est un élément constitutif de l'objet en tant que tel. L'affirmation „ceci est" manifeste le lien de l'objet donné avec l'unité absolue et avec le but absolu de celui qui connaît. Grégoire nomme ce lien participation. Il est immanent, mais la fin de ce lien est la transcendance. Dans la constitution de l'objet entre donc l'exigence de la raison dirigée vers quelque chose qui répond à la capacité de la raison et qui est l'être illimité. Cette relation d'un être à un autre dont dépend notre objet de connaissance, répond au besoin de la raison et est le rapport de l'effet à la cause.

²⁶ C'est la position des partisans de la méthode transcendentale en philosophie. Cf. J. B. Lotz, *Die transzendentalē Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft und in der Scholastik*, dans: *Kant und die Scholastik heute*, Pullach 1955, 35—108, et O. Muck, *Die transzendentalē Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964. S'il s'agit du problème de la cognoscibilité de l'existence de Dieu, il faut citer: A. Grégoire, J. Defever (ils admettent le dynamisme transcendantal comme fondement de la connaissance de Dieu); J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger (ils se tournent également vers l'existentialisme, surtout vers les vues de Heidegger); E. Coreth, B. Lonergan, A. Marc (constituent un groupe spécial).

²⁷ Cf. A. Grégoire, *Immanence et transcendance. Questions de théodicée*, Paris 1939.

L'analyse de l'activité de notre connaissance conduit donc à la question de la cause quant à l'objet qui n'est pas un être absolu. Comme le rapport à la cause ne parvient pas à l'objet en venant du dehors mais appartient à sa constitution, et comme tel intervient dans chaque conscience de l'objet, il en résulte que l'affirmation de l'objet, par laquelle il devient objet de la connaissance, contient l'affirmation de son lien avec la cause qu'est l'Être Absolu.

La réflexion totale montre donc ce qui contenu dans l'activité cognitive spontanée. Ce qui est transcendantal est depuis le début contenu et présent dans la connaissance.

Partant d'hypothèses identiques, E. Coreth donne une disposition un peu différente. Toute pensée, qu'elle ait la forme de l'affirmation ou celle de la question, suppose comme condition de possibilité de comprendre l'être, son affirmation comme absolument nécessaire: en dernière analyse l'être est un être nécessaire; il ne peut pas ne pas être. Ce qui existe, ce qui nous est donné dans l'expérience, indique par sa multiplicité, sa conditionnalité et sa finitude, que ce n'est pas l'être nécessaire et implicitement affirmé. Il faut donc admettre une Existence inconditionnée, infinie, qui est „l'horizon", „la base", „le fondement" de toute connaissance des êtres existants²⁸.

Il y a deux étapes d'approche pour la constatation de l'existence de l'Absolu. La première a un caractère spontané, la deuxième un caractère réfléchi. Dans la première étape on affirme l'Être Absolu implicitement, d'une manière non consciente; dans la deuxième, on parvient à la découverte d'une manière claire, de l'Être Absolu comme condition de la possibilité de toute connaissance.

Par contre M. Sciacca renouvelle la preuve d'Augustin et de Bonaventure, que l'on peut également compter parmi les positions cartésiano-kantiennes. Il part du fait réel de la présence dans notre esprit de vérités nécessaires, immuables, absolues, et il soutient que ces vérités ne peuvent pas provenir de l'esprit qui est changeant et limité. D'ailleurs, l'esprit dépend d'elles, car c'est à leur lumière qu'il juge de tout. Elles ne peuvent non plus provenir des choses, qui, elles aussi, sont changeantes et limitées. Donc la vérité préexiste dans l'esprit et ne peut provenir que de l'Esprit qui est immuable, nécessaire et absolu. Un tel Esprit existe, il est Dieu.

La preuve de l'existence de Dieu consiste donc dans ce cas dans la conscientisation que l'acte de l'esprit qui nierait Dieu, l'affirmerait en réalité, car ce serait l'affirmation de la vérité qui est divine. „Qui connaît la vérité, connaît Dieu". Et donc la preuve de l'existence de Dieu est analogique à celle par laquelle on montre au scep-

²⁸ Cf. E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck² 1964.

tique que raisonnablement on ne peut nier la réalité de l'être et l'évidence des principes premiers²⁹.

H. de Lubac présente encore une autre forme de l'influence de Kant sur la solution du problème de l'existence de Dieu. Il admet une „préconnaissance" de Dieu, une connaissance habituelle, qui devance et prépare la connaissance actuelle. La connaissance actuelle exige, il est vrai, certaines démarches intellectuelles; elle est cependant entièrement inspirée et dirigée par la première. La connaissance de Dieu serait seulement une „reconnaissance". Tout ce qu'on appelle preuves de l'existence de Dieu serait uniquement des opérations qui ont pour résultat de rendre conscience à l'homme de la connaissance qui d'une certaine manière est déjà possédée par lui³⁰.

Toutes ces conceptions ont ceci de commun qu'elles admettent une espèce de connaissance de Dieu déjà au point de départ. En réalité il n'y a plus rien à prouver. Il s'agit seulement de montrer plus pleinement une connaissance qui a été donnée à l'homme dès le début, de la préciser davantage.

Il faut ici tirer au clair une certaine ambiguïté qui s'insinue dans les conceptions de ce genre. En réalité Dieu est présent dans l'homme, dans l'esprit humain, avant toute action cognitive. Mais cela ne signifie pas que Dieu soit présent dans l'esprit comme objet de connaissance, comme déjà connu d'une certaine manière. La confusion de la présence ontique et de la présence comme objet de connaissance semble se trouver à la base de toutes les conceptions a priori, qui en principe sont des variantes différentes de la preuve ontologique. Et ces propositions de solution entraînent, peut-être contre l'intention et la conviction de ceux qui les formulent, le passage de l'idée à l'existence, ce qui est toujours un passage non autorisé.

Toute solution de type kantien ou qui lui est liée de quelque manière, et donc toutes les conceptions a priori, sont au fond un agnosticisme théorique. Ceci résulte du fait qu'on n'apprécie pas le rôle a posteriori de l'expérience en tant que point de départ pour la connaissance de l'Absolu. Il en résulte chez eux un manque de base objective, réelle, pour la preuve de l'existence de Dieu. S'il n'y avait pas d'idée donnée a priori de Dieu liée de quelque manière avec notre esprit, nous serions incapables d'affirmer son existence. En dernière analyse, ici non plus, le subjectivisme n'a pas été dépassé.

Et encore une remarque à l'adresse de ce genre de solutions. Si réellement l'idée de Dieu était a priori liée à notre esprit et l'affirmation de son existence (affirmation implicite) était une condition de l'objectivité de notre connaissance, une condition nécessaire et indispensable, l'athéisme théorique serait-il alors possible?

³⁰ Cf. H. de Lubac, *op. cit.*

²⁹ Cf. M. F. Sciaccà, *L'existence de Dieu*, Paris 1951, surtout 173—174, 194, 198.

II. Le choix de la philosophie adéquate

Pour un examen exhaustif de la cognoscibilité de l'existence de Dieu il faut une philosophie adéquate, dans le cadre de laquelle on puisse poser correctement le problème de l'existence de l'Absolu, y répondre avec justesse et juger toute l'opération du point de vue épistémologique et méthodologique. Les remarques faites jusqu'ici l'ont été comme une introduction à ces recherches. On a en effet montré certains essais typiques et leur valeur. A cette occasion, certaines conceptions philosophiques ont été exclues comme incapables de résoudre le problème posé dans le titre. Nous avons également tiré quelques conclusions générales positives quant au caractère de la connaissance de l'existence de Dieu. Il s'agit surtout de sa rationalité, de son objectivité, de sa transcendance et de sa nécessité. Nous compléterons ces directives concernant le choix de la philosophie propre à la recherche de la cognoscibilité de l'existence de l'Absolu par une analyse rapide de la présence de la connaissance spontanée de Dieu.

Comme le remarque à juste titre Gilson, „indépendamment de toute preuve de l'existence de Dieu, il y a également la théologie naturelle spontanée. La tendance à demi instinctive que l'on peut facilement observer chez beaucoup, fait que de temps en temps ils demandent, si après tout, il n'y a pas d'être invisible, que nous nommons Dieu"³¹. Ceci fournit au philosophe l'occasion de se poser des questions bien précises concernant l'existence possible de Dieu. Et puisque ces expériences personnelles devancent en général nos efforts pour démontrer que Dieu existe, elles persistent, malgré l'inanité de ces efforts. Ce qui explique l'éternelle actualité du problème et les tentatives incessantes de rationaliser cette conviction fondamentale et spontanée.

Le problème consiste à trancher par quelle voie, par quel type de connaissance on peut justifier le jugement spontané de la raison.

Précisons le problème par l'analyse de la question:

La proposition „Dieu existe-t-il?" est une question existentielle. Ceci nous conduit au domaine de la connaissance où la solution est possible. Et exclut la connaissance scientifique. Les problèmes scientifiques sont toujours liés à la connaissance de ce que sont actuellement les choses données, ne résolvent pas les problèmes universellement existentiels.

C'est ce que confirme également l'histoire de la pensée humaine. La notion de Dieu, écrit encore Gilson, nous apparaît dans l'histoire comme une réponse à une question existentielle, à quelque „pourquoi" de l'existence en général.

De là découlent deux conséquences importantes: 1° la théologie

³¹ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, trad. M. Kochanowska, Warszawa 1961, 100.

naturelle n'a pas de lien avec une science précise, 2^o mais avec la méthode de la métaphysique, et elle peut légitimement poser ses problèmes uniquement dans le cadre d'une métaphysique existentielle, qui s'occupe de l'existence des êtres, de leur conditionnement ultime et de ce problème essentiel: „pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?“³²

Le problème de l'existence de Dieu apparaît donc dans la philosophie de l'être comme la conséquence de la question existentielle qui nous est adressée dans la connaissance directe de la réalité. La question „pourquoi y a-t-il des choses?“, „pourquoi l'homme existe-t-il?“ conduit en dernier ressort à la réponse qui constate l'existence de Dieu comme la seule raison expliquant l'existence d'êtres changeants, composés. La question existentielle conduit à une réponse dont le caractère est également existentiel.

Du côté de la réalité, l'existence de la chose, et aussi l'existence de l'homme, le caractère de cette existence, sont la base de la connaissance que Dieu existe. Du côté de la connaissance, la faculté qui peut conduire à la constatation que Dieu existe, c'est la raison naturellement transcendente, c.à.d. la raison qui, à partir du principe de la raison d'être visant à l'explication dernière de la réalité accessible à la connaissance immédiate, peut dépasser le monde de l'empirisme immédiat et constater qu'il faut admettre l'existence de l'Absolu sous peine de tomber dans l'absurde.

D'où cette conclusion naturelle: la philosophie de l'être conçue existentiellement semble garantir la connaissance rationnelle et apodictique de l'existence de Dieu³³. Il n'y a pas d'autre voie d'atteindre la connaissance rationnelle de l'existence de Dieu et il n'y a pas d'autre fondement de cognoscibilité, ce qui ne supprime pas le fait qu'il y a bien d'autres moyens, peut-être plus efficaces, de convaincre quelqu'un de l'existence de Dieu.

Cela est sans doute plus clairement visible dans l'exemple de la manière d'expliquer la nécessité et la réalité de la connaissance métaphysique et de la transcendance métaphysique du principe de causalité, et donc des points névralgiques de la connaissance de Dieu.

La connaissance générale et nécessaire concerne soit les structures créées par l'esprit, soit la réalité existant indépendamment de la connaissance. Dans le deuxième cas, la nécessité est garantie par la saisie sensitivo-intellectuelle des relations les plus simples qui existent soit entre les propriétés élémentaires de l'être³⁴, soit entre

³² *Ibid.*, 102—104.

³³ Pour plus de renseignements cf. S. Kamiński — Z. J. Zdybicka, *O sposobie poznania istnienia Boga*, *Znak* 16 (1964) 635—661.

³⁴ La proposition „Aucune verdure n'est rouge" est une telle vérité. Les règles du langage peuvent être le critère le plus proche de la vérité nécessaire de ce genre de proposition, mais ces règles sont autorisées parce qu'elles s'appuient

les éléments constitutifs de l'être en tant qu'être, c.à.d. les éléments métaphysiques (des éléments bien particuliers) de la structure interne de l'être. Les nier serait nier l'être sous l'aspect donné³⁵. On peut également fonder les relations nécessaires entre les êtres, comme p.ex. la causalité métaphysique, s'il y a une analogie suffisante, sur les relations intérieures des êtres. Toutes les relations de ce type appartiennent à l'ordre existentiel. Elles s'appuient, en effet, sur la relation saisie de l'être et de l'existence³⁶. Grâce à quoi la thèse métaphysique née sur cette voie peut résoudre apodictiquement le problème de l'existence de Dieu. A partir des relations nécessaires de type strictement existentiel, on conclut infailliblement à l'existence de quelque chose de transcendant par rapport à l'univers, qui soit sa seule raison sous cet aspect. Les droits de la métaphysique ainsi comprise peuvent avoir une universalité absolue, car ils s'appuient en dernier ressort sur les relations des éléments constitutifs de l'être en tant qu'être, obligent tout ce qui existe. La raison de leur universalité, c'est l'existence, et non telle ou telle qualification dans l'ordre de l'être, caractéristique des objets de l'univers. Ils obligent universellement, mais analogiquement, par ce qu'on nomme l'analogie de l'être³⁷, c.à.d. proportionnellement à la nature de chaque être.

En récapitulant les remarques sur la véritable conception de la philosophie, dans le cadre de laquelle est possible la connaissance de l'Absolu, il faut souligner que:

1. Cette philosophie doit en principe être orientée vers l'être en tant qu'être. Au point de départ elle examine une réalité sous l'aspect de l'existence en général, et recherchant ses raisons d'être ultimes, elle dirige son attention sur la structure interne de l'être. Elle ne cherche donc pas directement de réponse à la question si Dieu existe et quelle est la valeur cognitive des expériences religieuses, ou ce qu'elles impliquent ontologiquement. Le problème de l'existence de Dieu n'est donc pas un problème qui touche de l'extérieur ce type de philosophie. Il surgit comme résultat de la connaissance de la réalité existante, comme résultat de l'analyse phi-

sur l'expérience sensitivo-intellectuelle qui est saisie dans les définitions „ostensives”.

³⁵ „Tout être accidentel se compose d'essence et d'existence” est une vérité de ce genre. Et de nouveau, au niveau de la théorie métaphysique la langue est le critère immédiat de la nécessité de la vérité de cette proposition; mais en définitive la saisie sensitivo-intellectuelle de la réalité et les jugements existentiels sont nécessaires, ce qui exige des définitions „ostensives”. Cf. M. A. K r a p i e c, *Metafizyka*, Poznań 1965, 208—230 et 416—448.

³⁶ D'où nous ne nous trouvons pas seulement dans le domaine du possible.

³⁷ Le rôle de l'analogie dans la connaissance de Dieu est critiqué par F. F e r r é, *Language, Logic and God*, New York 1961 et W. T. Blackstone, *The Probleme of Religious Knowledge*, New York 1963.

losophique de la structure interne d'un être concret donné dans l'expérience quotidienne³⁸. La réalité qui existe d'une manière non nécessaire exige qu'on reconnaisse l'existence de l'Être Nécessaire sous peine de tomber en contradiction avec les droits des choses et de la pensée les plus fondamentaux et les plus évidents. L'affaire pourrait paraître simple, or elle est très compliquée. Entre la constatation et la connaissance de l'existence d'êtres qui nous sont donnés dans l'expérience, ce qui se fait sans difficulté, et la constatation de l'existence de l'Absolu, se situe en réalité toute la métaphysique. Le fond de l'affaire se trouve dans le fait qu'il s'agit de démontrer de quelle manière à travers la réflexion sur les êtres, dont l'existence est passagère, fragile, on peut passer à la constatation de l'existence de l'Être Absolu.

Ici il faut accentuer la neutralité, souvent mise en cause, du point de départ de la philosophie de l'être par rapport à l'existence ou à la non existence de Dieu. Or la métaphysique ne pose d'avance aucune affirmation de type théiste. Elle est, au point de départ, neutre quant au problème de Dieu, comme est neutre l'objet de la philosophie réaliste quant aux conclusions. Il ne faut pas le comprendre en ce sens que le problème de Dieu ne serait pas le problème le plus important de la métaphysique, mais en ce sens qu'il constitue son point d'arrivée, son résultat et non son hypothèse ou sa question préliminaire. Le métaphysicien ne fait pas l'analyse de la réalité pour qu'en „sorte" l'existence de Dieu, mais faisant cette analyse, il doit finalement, qu'il le veuille ou non, admettre l'existence de l'Absolu, s'il veut expliquer rationnellement et définitivement l'existence du monde. Dans la conception existentielle de l'être, Dieu, compris comme Existence Pure, apparaît comme la seule cause raisonnable de la réalité dont l'existence est „suceptible d'écroule-

³⁸ Il faut encore une fois souligner que l'objet de la connaissance, quand il s'agit de la philosophie de Dieu, ce n'est ni le Dieu de la foi, ni le Dieu des théologiens, ni le Dieu des mystiques, ni même Dieu comme Absolu, c.à.d. comme un certain être. L'objet des recherches dans le cadre de la philosophie de Dieu, c'est l'aspect existentiel de toute la réalité du point de vue des raisons ultimes. On peut dire en abrégé: l'être sous l'aspect transcendantal. L'Absolu apparaît dans une telle philosophie non comme mystère, non comme produit de la mystique, mais comme la seule raison qui explique en dernier ressort la réalité donnée dans l'expérience sous l'aspect existentiel. Le problème de la rationalité de l'objet de la philosophie de Dieu se ramène à la question de la rationalité de la structure de la réalité existante. Certains attribuent la rationalité uniquement aux relations stables entre les phénomènes et les constructions de l'esprit, pour autant qu'elles remplissent certaines conditions. D'autres l'étendent également aux phénomènes de la conscience ou à la nature de l'esprit humain, éventuellement à la connaissance ou à la connaissance ou aux signes linguistiques. Cependant ces limitations n'ont pas de raisons convaincantes. Car, ce n'est que par une décision arbitraire qu'on pourrait refuser a priori la rationalité à la réalité en vertu de sa structure d'être. Si quelque réalité est rationnelle, c'est surtout la réalité objective sous l'aspect si simple de l'être en général, comme p.ex. que quelque chose existe (une matière déterminée).

ment", passagère, „finie". En conséquence, la problème de Dieu, par ses fibres les plus longues, est enraciné dans la philosophie de l'être, est un problème perçu dans „le coeur du concret".

Il faut donc éliminer les philosophies qui limitent *a priori* le rayon de recherche de l'aspect qualitatif ou quantitatif de la réalité ou du contenu de la conscience, de l'objet de la conscience et des moyens d'utiliser le langage.

2. Dans cette conception de la philosophie on connaît (implicitement) la rationalité de l'aspect de l'être général de toute la réalité; est donc légitime la question, pourquoi quelque chose existe, du moment que cela ne doit pas exister. Donc, à côté des objets des disciplines scientifiques, il faut reconnaître que cet objet appartient également au domaine de la connaissance rationnelle.

3. En prenant les précautions nécessaires, on reconnaît (implicitement) à l'esprit la capacité de l'activité créatrice de la connaissance en référence à l'objet défini plus haut et de la problématique issue avec elle. Il n'est pas possible de justifier dans le cadre de l'épistémologie elle-même les réserves qui sont faites dans cette affaire par l'épistémologie scientifique. Elles sont déjà une hypothèse appartenant à la philosophie qui dépasse les limites tracées par cette épistémologie. Il n'est donc pas nécessaire de se conformer d'une manière absolue aux postulats de cette épistémologie. On admet la possibilité d'un but de la connaissance et ce sera l'indication indiscutable de la raison dernière de la réalité de l'être.

4. Bien que la méthode d'une telle philosophie ne possède pas de caractéristique déductive ou inductive, elle n'est pas un comportement strictement personnel qui ne conduit pas à une réelle connaissance (communicative et contrôlable). En effet, par rapport à l'objet indiqué plus haut et au but cognitif, la démarche de la réflexion et de l'explication régressive est un moyen adéquat pour aboutir à la thèse qui constate l'existence de l'Absolu³⁹.

³⁹ Les conceptions de la philosophie se manifestent de la manière la plus claire dans la méthode de philosopher. Les méthodes philosophiques contemporaines grâce auxquelles on atteint la plus haute connaissance peuvent se ramener aux types suivants: analytique, phénoménologique, réflexivo-synthétique et réflexivo-régressive (les noms ne sont pas ici essentiels, mais la succession n'est pas due au hasard). La première comprend deux variantes: l'analyse de la réalité donnée dans l'élaboration scientifique ou dans l'expérience extrascientifique ou l'analyse conceptuelle. Cette dernière, dans la philosophie de Dieu, figure dans les différents essais de preuve formelle de l'existence de Dieu et dans les preuves ontologiques (cf. p. ex. H. Plantinga, *The Ontological Argument*, Garden City 1965). La méthode phénoménologique est employée surtout par les philosophes de la religion. La méthode réflexivo-synthétique caractérise les continuateurs cités plus haut de J. M. A. r é c h a l dans la pratique de la philosophie. Enfin, la philosophie de l'être comprise existentiellement emploie la méthode qu'on peut appeler réflexivo-régressive. Il est difficile de présenter ici des analyses précises et une

Parlant de la philosophie de l'être on pense avant tout à la philosophie de l'être inspirée par Thomas d'Aquin. La problématique de la cognoscibilité de l'existence de Dieu est, dans cette philosophie, „condensée" sous la forme de preuves connues sous le nom des cinq voies. Elles suscitent un intérêt qui ne faiblit pas. Ce qu'on écrit à leur sujet est encore toujours abondant⁴⁰. La problématique méthodologique soulevée à cette occasion concerne avant tout la conception du point de départ des preuves, le caractère du raisonnement utilisé et ce que nous constatons en conclusion. Tout ceci est considéré sous l'aspect des relations mutuelles qui interviennent entre les différentes voies. Les preuves thomistes sont en général critiquées sur les plans cités. On peut dire sans exagérer que presque régulièrement elles subissent des modifications et que souvent, la quatrième voie est simplement rejetée⁴¹.

Il semble que des malentendus existent à la source de la critique; quant à l'exposé des preuves, quant à la compréhension de la conception thomiste de la philosophie de l'être en général et quant à la manière d'interpréter les preuves.

Souvent on reproche aux preuves thomistes de l'existence de Dieu ou à la conception thomiste de la philosophie de l'être, d'être une doctrine du XIII^e siècle, et donc vieillie. De là proviennent les postulats légitimes avant tout quant à la forme de philosopher, qui doit être adaptée à la mentalité de l'homme actuel en tenant compte, dans la mesure acceptable par la nature de la métaphysique, des réalisations de la méthodologie contemporaine, en contact avec les manières coexistantes et concurrentes d'expliquer la réalité. Ces postulats sont d'autant plus légitimes que souvent on conçoit la fidélité à Thomas comme une fidélité à la forme de sa pensée plutôt qu'à son réel contenu, alors que précisément cette forme apparaît

appréciation détaillée de ces types de méthodes. Sans amorcer la discussion, il faut reconnaître que cette dernière garantit, de la manière la plus convaincante, la connaissance rationnelle et indiscutable de l'existence de l'Absolu.

⁴⁰ Au dernier Congrès Thomiste les principales conférences ont été consacrées à l'interprétation des voies thomistes: B. Massi, *De prima via S. Thomae*; J. B. Lotz, *De secunda via S. Thomae Aquinatis*; M. D. Philippe, *La troisième voie de S. Thomas*; C. Fabro, *Il fondamento metafisico della IV via*; M. Duquesne, *De quinta via: La preuve de Dieu par le gouvernement des choses*. Toutes les conférences se trouvent dans le tome I (excepté celle de J. B. Lotz qui se trouve dans le tome II, et dans le tome I uniquement le résumé). Manuels: J. F. Anderson, *Natural Theology. The Metaphysics of God*, Milwaukee 1962; G. P. Klubertanz — M. R. Holloway, *Being and God. An Introduction to the Philosophy of Being and to Natural Theology*, New York 1963. Le sujet est traité d'une manière générale et fondamentale par: M. Guérard des Lauriers, *La preuve de Dieu et les cinq voies*, Roma 1966; J. H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, Paris 1966.

⁴¹ C'est le fait p.ex. de F. van Steenberghe dans son livre: *Dieu caché. Comment savons-nous que Dieu existe?*, Louvain² 1966. La modification des voies de Thomas est présentée par W. Brugger, *Theologia naturalis*, Barcinonae² 1964.

comme quelque chose de changeant, de non essentiel, de façonné par le climat non renouvelable d'une époque passée. La véritable fidélité à Thomas ne consiste pas à répéter après lui des formules toutes faites, mais à l'accompagner dans l'effort fait pour comprendre la réalité et dans le déroulement de la pensée, dans la difficulté à trouver un langage commun avec l'époque contemporaine, dans l'humilité qui permet de découvrir la vérité trouvée par des milieux philosophiques différents et d'en profiter.

Peut-être parfois ne comprend-on pas assez qu'en philosophie il ne s'agit pas de fidélité à un penseur, serait-il le plus génial, mais de fidélité à une conception qui saisit et explique très bien la réalité. L'enseignement de Thomas d'Aquin n'est donc pas l'objet de la philosophie de l'être, mais c'est la réalité existante et actuellement expérimentée. Lui-même ne l'a-t-il pas dit: „le but de la philosophie, ce ne sont pas les recherches sur ce qu'ont pensé les autres, mais les recherches sur la manière dont se présente la vérité sur les choses"⁴². Cela n'empêche pas la nécessité de l'étude de la pensée authentique de Thomas, ne diminue en rien la valeur de l'enquête sur son développement historique, mais ne permet pas de traiter le thomisme comme un système fermé et fini.

Dans sa structure la plus profonde, la philosophie de l'être est une philosophie vivante, dynamique et ouverte, parce qu'elle est l'explication du monde actuellement existant, dont la compréhension suppose non seulement l'utilisation de l'expérience des prédécesseurs, mais exige le contact avec le monde par une rencontre personnelle, expérimentale, exige un travail et un effort pénibles de recherches personnelles. Ce qui est le plus important dans la philosophie de l'être inspirée par Thomas, c'est l'expérience et la perception personnelles des problèmes dans la réalité, dans la vie. Le recours à la *Somme* est l'étape suivante, mais non la dernière. En réalité, notre connaissance même en philosophie ne peut s'arrêter aux conquêtes du XIII^e s., surtout en ce qui concerne la réflexion méthodologique⁴³.

Les métaphysiciens du XX^e s. semblent bien le comprendre, eux qui, à partir des besoins actuels, recherchent leur solution dans l'histoire, ont remarqué la justesse des solutions essentielles de Thomas, ne se sentent pas cependant dispensés des recherches dont le but n'est pas seulement de lire sa pensée avec la plus grande fidélité, mais avant tout de la pousser en avant, de rechercher les

⁴² Commentaire de Thomas au *De Coelo*, I, 22.

⁴³ La plus grande conquête des recherches connues dans ce domaine, c'est la prise de conscience ou plutôt le processus de la prise de conscience de la nature méthodologique de la philosophie de l'être. Il faudrait citer bien des noms de thomistes contemporains qui travaillent avec succès, comme Gilson, Maritain, Mascall.

formes qui conviennent à son expression au temps présent, de préciser sa nature méthodologique et épistémologique.

Il s'agit du thomisme qu'on nomme existentiel, sur lequel on a déjà dit chez nous pas mal de choses, mais toujours pas assez, pour résoudre tous les malentendus qui s'accumulent autour de cette philosophie et pour saisir la valeur de la découverte et de la continuation de „l'existentialisme" de Thomas, qui change totalement la manière de comprendre le thomisme qui était celle du XIX^e s.; celle-ci était en grande partie l'héritage du rationalisme radical des XVII^e—XVIII^e s.

Il faut encore expliquer ici que la source de l'existentialisme de la philosophie de l'être inspirée par Thomas est au coeur de ses fondements les plus profonds et les plus authentiques: il n'est pas surajouté ou accroché artificiellement sous l'influence de la mode pour lui donner un aspect renouvelé. C'est ce qu'explique l'un des principaux „découvreurs" de la pensée existentielle de Thomas, Gilson, qui explique la raison pour laquelle on n'a découvert l'existentialisme de la pensée de Thomas qu'au XX^e s. La philosophie de Thomas, comme d'ailleurs toutes les grandes philosophies, développe différents aspects et chaque époque concentre son attention sur celui qui répond à ses besoins. Avec son désir d'entrer en contact avec la „réalité vivante", avec son désir de contacter les choses, de pénétrer dans le secret du concret, de comprendre l'existence, alors que cette compréhension était défigurée par l'idéalisme comme aucune autre auparavant, notre époque était préparée à remarquer dans la pensée de Thomas son immense effort à saisir la racine de la réalité, d'assurer le lien avec son élément essentiel qu'est l'existence. Le réalisme de notre génération, la révolte contre les hallucinations de l'idéalisme ont orienté les recherches dont le résultat a été la découverte de „Thomas l'existentialiste"; on a remarqué que sa philosophie était construite autour de l'élément le plus important de la réalité, autour de l'acte d'exister des choses qui est comme le noeud de toute la construction du monde, et ceci au point que, de l'avis de Gilson, „en tant que métaphysique de l'existence, le thomisme n'est pas l'une des philosophies existentielles, elle est la seule"⁴⁴.

La découverte de l'élément essentiel de la réalité et de l'aspect sous lequel il faut le saisir, indiqué grâce à la perspicacité géniale de Thomas, c'est une chose. La deuxième concerne l'examen, la continuation de cette vision et son expression dans une forme saisissable par l'homme contemporain. Et en ceci Thomas ne peut pas nous remplacer. Il peut être seulement l'exemple de la solidarité avec son propre temps.

⁴⁴ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, trad. J. Rybałt, Warszawa 1960, 505—506.

Il faut donc actuellement préciser la méthode de la connaissance rationnelle et de l'explication de l'existence; mais l'existence de l'être et la structure interne de ce qui existe n'est pas un objet de connaissance charmant. Le problème est d'autant plus difficile que la philosophie ne peut pas bénéficier de modèles tout faits d'aucune science. Seule en effet la philosophie s'occupe de ces problèmes. Dans les opérations cognitives l'existence échappe continuellement, aucune notion ne la „saisit", et le processus de sa connaissance n'est jamais terminé. Malgré une opinion très répandue, le métaphysicien doit être avant tout l'homme de l'expérience authentique, large et „de première main". Il devrait, comme dit Maritain, „être jeté dans l'existence, entrer toujours plus à fond dans l'existence par une perception sensitive (et esthétique) aussi acérée que possible, par l'expérience aussi de la souffrance et des conflits existentiels"⁴⁵. Le thomisme existentiel remplit donc, mais d'une autre manière, c'est évident, la tendance au retour à la chose, au contact avec la richesse du concret qu'ont exprimé si fortement Bergson et Husserl.

L'existence est un acte, donc quelque chose de dynamique. La philosophie qui l'a pour objet, doit continuellement lutter avec elle, doit avoir conscience de ses propres limites, doit avoir conscience de la difficulté de la saisir, ce qui ne lui permet pas de s'arrêter à l'état de conviction bienheureuse d'avoir atteint son but. Elle ne doit jamais se reposer, car il existe toujours une possibilité d'approfondir la connaissance de l'être, la vision de la réalité, bien que celle-ci reste en quelque sorte intacte dans sa charpente essentielle.

En plus de tout ce que nous avons dit sur le climat philosophique de notre époque, sur la nature de la philosophie et sur l'interprétation du thomisme, s'impose à la fin la question: „Si et comment tout ceci peut avoir un lien avec le problème de la connaissance de l'existence de Dieu qui nous intéresse?". C'est le problème essentiel, semble-t-il. Il faut dire beaucoup de choses sur le compte de la philosophie en général pour montrer d'une manière suffisamment claire, le contexte dans lequel apparaît le problème philosophique de Dieu, et suffisamment accentuer que le problème de Dieu, du „Dieu vivant" bien que saisi rationnellement, se dresse alors avec toute son acuité et toute sa nécessité dans une philosophie de l'être ainsi comprise. L'interprétation existentielle ou plutôt la continuation du thomisme dresse le problème de l'existence de Dieu dans une lumière totalement nouvelle, et la solution qu'elle propose semble la seule valable et pleinement fondée⁴⁶.

⁴⁵ J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison*, Paris 1932, 30.

⁴⁶ Gilson soutient que le résultat le plus important de la conception contemporaine du thomisme consiste dans le renouvellement total du problème de

Il faut le bien comprendre. Personne ne peut interdire à qui que ce soit de „philosopher“ de la manière qui lui répond le mieux, personne ne peut interdire à qui que ce soit de développer sa réflexion et de parvenir à la connaissance de l'existence de Dieu „par ses propres voies“. Pour beaucoup, elles sont les plus efficaces et leur conviennent à perfection. Mais ces affaires „privées“ n'épuisent pas le problème. A aucun homme qui pense ne peut être indifférent de savoir si l'on peut chercher la genèse du problème sur le terrain de la connaissance qui garde la rigueur d'une scientificité même comprise au sens large et s'il peut être résolu au moyen de méthodes reconnues légitimes par l'épistémologie rationnelle, sans être extrémiste.

Voulant montrer de la manière la plus claire que le thomisme existentialiste est le terrain le plus adéquat pour la problématique de la connaissance de l'Absolu, jetons encore un regard sur les voies thomistes. Souvent on les considère comme un code intangible; ce sont cependant des formulations conditionnées par le cours de l'histoire de la philosophie et d'autres circonstances qui ont accompagné la formation du texte. Mais le plus important doit être le fait que les voies thomistes ne doivent pas être traitées comme un ensemble séparé, dégagé, mais qu'elles doivent toujours être considérées dans l'ensemble de la philosophie de l'être. On ne peut donc pas analyser les différentes notions et les principes (p.ex. la notion de mouvement ou le principe de causalité) et leur attribuer une signification „contemporaine“; il faut les prendre dans le contexte de toute la philosophie de l'être et leur attribuer la signification que celle-ci leur accorde. Il faut reconnaître que Thomass n'a pas fourni ses voies dans la version purement métaphysique et toujours adaptée à la conception de la métaphysique qu'il avait acceptée⁴⁷ (p.ex. certaines notions ou exemples sont tirés de la physique d'alors). Ceci ne nous autorise pas à rejeter après lui les faits provoqués par l'état où se trouvait alors la réflexion méthodologique ou l'état de la science en général (bien que cet état de choses permette de comprendre les tentatives d'interprétation métaphysique ou scientifique du texte de Thomass).

la connaissance de Dieu. Il en parle à plusieurs reprises, surtout aux chap. I, II, IV et VI de son *Thomisme* et dans tout son livre *Dieu et la philosophie*.

⁴⁷ Plus conforme sous cet aspect est le texte du chap. IV du *De ente et essentia*: Tout ce à quoi a droit une chose a une raison soit dans les principes de sa nature comme p.ex. dans l'homme la capacité de rire, soit provient d'une source extérieure comme la lumière vient du soleil. Or il est impossible que la forme seule ou l'essence de la chose (*quidditas*) soit la cause de l'existence (*ipsum esse*) de cette chose, car elle serait la cause d'elle-même, elle s'appellerait elle-même à l'existence, ce qui est impossible. Et donc chaque chose, dont l'existence est différente de sa nature, doit tirer son existence d'un autre être. Et comme tout ce qui existe grâce à un autre, se ramène comme à sa première cause à ce qui est par soi-même, il doit y avoir une chose qui est la cause de ce que toutes les choses existent, car elle seule est l'existence même.

Conformément à cette conception de l'existence de Dieu, il faudrait une formulation strictement métaphysique de cette preuve. Elle devrait prendre appui sur la relation métaphysique la plus fondamentale: être — existence. Il est inutile d'ajouter que c'est clairement que doit apparaître ici le contexte de la métaphysique générale⁴⁸. Il faut commencer par constater l'existence de l'être qui n'explique pas son existence ou dans lequel l'existence n'est pas son être, et terminer par l'affirmation de l'existence de l'être qui explique son existence, c.à.d. dans lequel l'existence s'identifie à l'être. Toutes les voies traditionnelles seraient des variantes interprétatives de ce raisonnement. L'être n'expliquant pas son existence peut être traité comme efficence d'existence qui se manifesterait ensuite: comme le fait métaphysique du mouvement, le fait de devenir être (*in fieri*); comme le fait métaphysique de persister dans l'être (*in esse*); comme le fait métaphysique de la manière d'être accidentel (*in modo essendi*); comme le fait métaphysique de l'apparition de perfections pures; comme le fait métaphysique de l'action.

Dans les trois premiers faits nous recherchons la cause efficace, pour le quatrième la cause exemplaire et efficace, et pour le dernier la cause finale et efficace. Il est possible ici d'appliquer non seulement l'interprétation métaphysique générale des termes de causalité. A partir de l'analogie on pourrait sans doute appliquer à la relation: l'être n'expliquant pas son existence; l'être expliquant son existence, les relations telles que p.ex. la finitude ontique, l'infinitude ontique; ce qui est conditionné ontiquement, ce qui est absolu; ce qui est composé ontiquement, ce qui n'est pas composé ontiquement, etc...

Il n'y a aucune difficulté à ce que ce genre d'interprétation soit fait non seulement dans le domaine de la métaphysique générale, mais aussi en cosmologie et en anthropologie philosophique⁴⁹. Il faut seulement se rappeler que le déroulement essentiel de la preuve est métaphysique, basé sur la composition de l'être: essence — existence, et que toutes les autres preuves possèdent une pleine puissance probative pour autant qu'elles reposent sur ce qui est essentiel, c.à.d. pour autant qu'est garantie l'analogie suffisante de l'interprétation par rapport à l'interprétation strictement métaphysique.

Une telle conception du déroulement de la connaissance de

⁴⁸ M. A. Krąpiec dans son livre *Filozofia i Bóg* est un exemple de cette interprétation.

⁴⁹ Cette dernière est importante dans la mesure qu'est de mode le point de départ anthropologique dans la preuve de l'existence de Dieu. Cf. p.ex. De la glande, *Le problème de Dieu*, Paris 1960; J. D. Robert, *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu*, Paris 1962; A. Dondeyne, *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, dans *L'existence de Dieu*, 147—166. Ceci est confirmé par plusieurs auteurs que cite Mgr B. Bejze, *W poszukiwaniu współczesnego systemu filozofii Boga*.

l'existence de Dieu est en harmonie avec la conception proposée plus haut de la philosophie de Dieu et de sa localisation. Elle ne s'oppose non plus à la tradition philosophique. Elle expose en outre la pensée, qui toujours était sous-jacente, que le déroulement métaphysique était supposé par toute preuve de l'existence de Dieu. Mais voulant rendre abordables les preuves, nous accordons seulement trop d'importance à ce que nous nommons interprétation, comme si nous ne nous rappelions pas ce qui est essentiel et fondamental dans cette preuve. D'ailleurs, certainement, la possibilité d'interpréter permet d'enrichir les preuves d'un contenu plus assimilable par les contemporains. Mais il ne faut pas oublier que ces différentes interprétations ne sont que des interprétations dérivées.

Les postulats avancés actuellement à l'égard des preuves de l'existence de Dieu en général, et surtout des cinq voies, concernent avant tout la prise en considération des expériences de l'homme, de ses inquiétudes, de ses désirs, de ses besoins, de son orientation vers l'Absolu. Ce qui est lié à l'intérêt porté à l'anthropologie par la pensée contemporaine et à la situation de l'homme dans le monde en général.

Ces postulats peuvent être réalisés de différentes manières.

On peut le faire avant tout par l'enrichissement anthropologique de la genèse métaphysique de la preuve que Dieu existe, et donc en soulignant la place et le rôle de ce qu'on appelle théologie naturelle, c.à.d. du jugement spontané, du pressentiment ou du soupçon de l'existence de Dieu. Il faut donc souligner qu'en tout homme surgit la question de l'existence de Dieu, bien plus, que l'homme éprouve le besoin de l'Absolu; il faut prendre en considération les problèmes qui résultent de la situation existentielle de l'homme qui montrent l'orientation vers l'Absolu de l'esprit humain limité.

Ceci ne constitue cependant que la première étape, préliminaire, préscientifique; à cette étape effectivement sont réunis les éléments subjectifs et objectifs de la „science sur Dieu”. Sans aucun doute, c'est une étape génétiquement très importante et fondamentale pour formuler la question sur l'existence de l'Absolu. Mais elle ne peut pas fournir de matériaux suffisants pour la preuve. La réponse rationnelle aux questions qui se posent à l'homme ne peut être fournie que dans le système métaphysique, ce qui entraîne la nécessité d'éliminer les éléments subjectifs et émotifs, les expériences personnelles et le fait de s'appuyer sur la connaissance de l'être. A l'heure actuelle, précisément en philosophie, on ne pratique pas suffisamment la nette séparation de deux étapes de „philosopher”: de la philosophie spontanée, propre à tout homme qui pense, et de la philosophie de la connaissance ordonnée, justifiée. La problématique philosophique elle-même, familière à tout homme, contribue au fait que chacun a une réponse, mais voudrait avoir une réponse adéqua-

te; tous ne sont pas cependant convenablement préparés à la justifier pleinement.

La deuxième manière de tenir compte de l'expérience de l'homme dans la solution de la problématique de la connaissance de Dieu peut consister dans une large exemplification du point de départ métaphysique de la preuve de l'existence de Dieu. Parlant p. ex. de la preuve par le caractère accidentel, on peut en appeler à des expériences de l'homme, comme l'expérience de sa propre limitation, du caractère éphémère, de la fragilité, de la mutabilité de son existence, de la conscience de la fin de la vie... On peut rappeler en même temps le besoin de l'infini, de la durée, que ressent l'homme. Sans aucun doute, de telles expériences sont une forte motivation pour affirmer l'existence de Dieu comme la raison dernière de ce qui est accidentel, et en même temps comme la Personne qui satisfait tous les désirs humains.

On peut également donner une interprétation anthropologique au déroulement de la preuve de l'existence de Dieu en montrant que l'action spécifiquement humaine, et donc la connaissance intellectuelle et les actes volitifs sont orientés en dernière analyse vers l'Être Transcendant, ce qui suppose la subordination de la personne tout entière à l'Absolu. Comme le démontre précisément l'analyse de l'action humaine, l'homme, par ses désirs et par ses tendances, est finalement orienté vers Dieu, vers un deuxième „Toi" transcendant. Une telle analyse de l'être humain est l'objet de recherches anthropologiques. Si on reconnaît précisément sur le terrain de l'anthropologie que l'homme est une personne autonome et que la nature qu'il transcende n'est pas pour lui un „partenaire" adéquat, spontanément surgit le postulat de l'existence d'une Personne Transcendante comme le partenaire et la raison qui fonde la personnalité potentialisée, fragile et changeante. Il est vrai que ce postulat est justifié, mais dans le cadre de l'anthropologie. Ces analyses de l'être humain ne sont pas les fondements permettant de formuler d'une manière indépendante l'argument de l'existence de Dieu; elles supposent la perspective générale de l'être et la connaissance de l'existence de l'Absolu comme la raison dernière de l'existence de tout être, de l'être humain également (dans la mesure où l'homme prend les sources de son existence comme objet d'analyses philosophiques).

L'homme est capable de la connaissance de l'être et c'est pour quoi sa conscience transcende. Il n'y a pas de conscience qui transcende sans connaissance de l'être. Les réflexions du domaine de l'anthropologie ou les réflexions que suggère Marcel, qui mettent l'homme et Dieu dans la relation „Je — Toi" est un excellent complément de la connaissance de Dieu basée sur l'analyse de l'être, et donc de la connaissance fournie par la métaphysique; pourtant elles ne peuvent pas la remplacer. Il faut donc montrer l'existence de Dieu en liaison avec la vie personnelle de l'homme. Dieu est réellement le

fondement de la valeur de la personne humaine, de son action, de ses relations aux autres personnes. Mais cette connaissance n'entre pas en concurrence avec la preuve strictement métaphysique qui dispose de la perspective de l'être en général. Elle est en effet une explication ou une interprétation du déroulement de la pensée métaphysique basée sur l'analogie de l'être.

III. Forme de la preuve de l'existence de Dieu

Nous nous sommes habitués à regarder le problème de l'existence de Dieu dans le thomisme à travers le prisme de schémas et de formules dans lesquels la tradition a habillé les preuves thomistes. Chacune d'entre elles a été l'objet de nombreuses analyses, discussions, même sous la forme d'argumentations nouvelles. On a même créé une discipline philosophique indépendante, nommée théodicée, théologie naturelle ou philosophie de Dieu, qui formule, analyse, présente ces preuves et les défend contre les reproches.

Tout cela peut cependant faire aujourd'hui l'impression de quelque chose qui n'emporte pas la conviction, qui manque de fraîcheur, d'énergie, de dynamisme, quelque chose d'ennuyeux et de creux. L'opinion est assez répandue qu'on répète depuis des siècles différentes versions des mêmes preuves qui en réalité et finalement „ne prouvent rien”⁵⁰. L'homme actuel ne s'attend pas à y trouver quelque chose qui pourrait vraiment intéresser, fasciner, surprendre et convaincre d'une manière absolue.

On pourrait prendre la défense des preuves, en disant que l'attitude négative de l'homme contemporain est dictée par des oppositions très fortes qu'il ressent devant des voies anciennes et battues par la crainte de toute formule qui découle de la conviction que tout est méthodiquement trop simple et systématique dans l'expression, artificiel et vide de contenu. Il semble pourtant que la véritable source de partis — pris contre les preuves est plus profonde; elle se trouve dans la fonction mal comprise qu'on leur accorde dans le système thomiste et dans une mauvaise compréhension de la structure méthodologique de ces preuves.

La distinction de la théodicée comme une discipline philosophique indépendante fournit l'occasion de l'incompréhension quant à la nature et à la fonction des preuves⁵¹. Il y a en effet le danger de

⁵⁰ Cf. p.ex. L. Kołakowski, *Głos w dyskusji o filozofii katolickiej*, Znak 12 (1960) 1405, et R. Vancourt, *Myśl współczesna a filozofia chrześcijańska*, trad. W. Sukiennicka, Warszawa 1966.

⁵¹ Il faut consacrer quelques remarques au caractère de la théodicée. En tant que métaphysique particulière, elle suppose déjà toute la problématique métaphysique de l'Absolu. En effet, du moment que la métaphysique générale s'occupe de l'être en tant qu'être, elle doit résoudre le problème de l'Être Absolu. La philosophie de Dieu ne peut donc pas être séparée de la philosophie de l'être. Elle n'en constitue non plus une superstructure. C'est seulement dans le strict contexte

traiter le problème de Dieu séparément de la philosophie de l'être et les différentes preuves indépendamment de l'ensemble, et d'après le sens établi une fois pour toutes, des preuves immuables formellement, non liées organiquement à la conception de l'être⁵². Même les apparences d'une telle situation touchent le fond du problème car, comme l'ont démontré les réflexions du point précédent, la genèse du problème philosophique de Dieu remonte aux fondements eux-mêmes de la compréhension réelle, concrète de l'être. Le problème de Dieu est donc un problème interne de la métaphysique. L'étude des preuves en dehors de leur contexte naturel qu'est le système métaphysique thomiste coupe les racines et prive du véritable cours.

Une autre raison de malentendus et de difficultés se trouve dans le schéma présenté par Thomas et répété par ses successeurs. Il s'agit ici de comprendre que, bien que Thomas se soit réellement servi de la forme aristotélicienne et d'anciens termes universellement connus, il versait dans ces anciens termes un contenu nouveau. Il faut donc se détacher des schémas rencontrés et voir les éléments essentiels de la vision véritablement géniale de Thomas encore aujourd'hui irréprochable dans son esquisse; bien plus, elle est aujourd'hui singulièrement actuelle. Les reproches faits aux preuves concernent deux choses: le lien des preuves avec la physique d'alors et la forme logique des preuves.

Nous avons déjà attiré l'attention sur l'indépendance de l'explication philosophique à l'égard des interprétations physiques. Il y a bien des raisons à croire que Thomas également en avait conscience. En effet, le déroulement essentiel de ses preuves est strictement métaphysique, bien que certains termes ou quelques exemples aient été tirés „littéralement" de la physique aristotélicienne (p. ex. le mouvement, le moteur immobile, l'exemple du feu, etc...) qu'il serait plus judicieux de remplacer par d'autres termes et d'au-

de cette dernière que sont comprises et ont leur valeur ce qu'on appelle les preuves de l'existence de l'Absolu. Evidemment, cela ne signifie pas que dans le cadre de la métaphysique générale on ne puisse pas isoler la problématique de l'Absolu dans une partie spéciale, ou enfin créer une nouvelle discipline qui continue une partie de la métaphysique générale et le domaine de la connaissance auxiliaire pour connaître l'Absolu (peuvent s'y trouver p.ex. l'histoire de la problématique de la connaissance de l'Absolu et la systématique de différents types de l'argumentation sur son existence). Dans ce dernier cas, on suscite cependant une occasion de malentendus. Une telle discipline devient non homogène méthodologiquement et dépendante de la métaphysique générale au point qu'il serait difficile d'en saisir l'autonomie. La nature et la fonction des preuves de l'existence de Dieu est obscurcie et exposée au risque de l'incertitude. En un mot, il n'y a pas de philosophie de Dieu spéciale, il y a seulement la philosophie de l'être.

⁵² Plus d'une fois on y a attiré l'attention, entre autres dans les articles suivants: B. Bejze, *Tomizm mniemany i autentyczny*, *Znak* 12 (1960) 1428—1432, et le même, *O tomistycznej filozofii Boga*, *Znak* 10 (1958) 897—910, et *Wokół tomistycznej filozofii Boga*, dans: *Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, 3—24.

tres exemples pour ne pas provoquer d'associations avec un système périmé de la physique et même avec le système actuel.

Actuellement nous nous occuperons avant tout de la structure logique des preuves. On a consacré beaucoup d'attention à ce problème, surtout à l'époque de l'influence du néopositivisme, soulignant l'importance de la forme de la connaissance et la précision de la langue. En Pologne, où la culture logique a atteint un niveau élevé grâce à l'activité de l'école de Lwów-Varsovie, la forme logique des preuves a été l'objet d'un intérêt particulier. Comme source de malentendus et de difficultés rencontrées dans l'étude de ce problème se trouvaient d'une part la forme des preuves qu'a présentée Thomass, d'autre part la théorie contemporaine de la preuve. La logique formelle et la méthodologie générale des sciences réserve le terme „preuve” à la justification d'affirmations qui peuvent être tirées de prémisses uniquement au moyen de l'application de règles de la logique générale, et donc à partir de la forme elle-même des expressions. Ces types de preuve sont en usage en mathématiques, en logique, en physique théorique, c.à.d. dans les sciences exactes, où les postulats une fois admis, on en tire la conclusion par l'effet d'un calcul logique. Ce type d'argumentation est devenu dans le monde actuel une preuve idéale. Il n'est donc pas surprenant qu'on ait essayé de lui comparer les preuves de l'existence de Dieu.

D'abord il faut constater que depuis toujours on a employé les instruments logiques les plus nouveaux pour présenter avec précision les preuves importantes. Cette tendance a pris un caractère plus limité quand les théoriciens de la déduction ont élaboré la méthode de construction des systèmes formalisés. Alors en effet, l'arrangement d'une connaissance peut atteindre la forme dans laquelle les preuves sont faites d'une manière absolue (les déductions entymématiques sont éliminées) et purement mécanique. Ce qui évite les erreurs d'une fausse évidence et permet de contrôler facilement la correction des opérations. Il n'est donc pas étonnant qu'on s'efforce de donner aux preuves de l'existence de Dieu la forme logique la plus moderne. Une telle tentative a été faite chez nous sur „la preuve à partir du mouvement” par J. Salamucha⁵³. Selon Salamucha, elle est un matériel extrêmement intéressant pour le logicien par suite de sa subtilité et de sa structure compliquée.

Il s'agissait de montrer et de formuler exactement tous les principes de la preuve et de montrer le schéma essentiel de la preuve. En voici la réalisation. La preuve est construite d'après le calcul logique classique, dont certaines thèses ou bien ont été changées en règles de déduction ou bien ont été interprétées ontologiquement et

⁵³ Dowód „ex motu” na istnienie Boga, *Collectanea Theologica* 15 (1934) 53—92. La traduction anglaise de cet article se trouve dans *New Scholasticism* 32 (1958) 327—372.

traitées comme des prémisses. On y a ajouté des axiomes spécifiques écrits symboliquement qui concernent le mouvement (R) conçu métaphysiquement et quelques définitions de ce domaine. On ne garantit pas au système des axiomes une intégrité syntaxique et l'indépendance, mais seulement la suffisance à prouver l'existence d'un être qui lui-même n'est pas mù mais meut tout ce qui est en mouvement. Le schéma principal de la preuve se présente ainsi:

1. $\Lambda_x (fx \supset \forall_t tRx)$
2. $\Lambda_R K(R)$
3. $\forall_y y \in C'R$
4. $\Lambda_u [(u \in C'R \cdot u \neq y) \supset yRu]$

$$\forall_w \left\{ \sim f_w \cdot \Lambda_u [(u \in C'R \cdot u \neq w) \supset wRu] \right\}$$

La ligne horizontale (étant en quelque sorte le signe de l'inférence) sépare la conclusion des prémisses.

En clair cela veut dire:

1. Si quelque chose est en mouvement, il existe alors un moteur qui met en mouvement ce quelque chose.

2. La relation de mouvement est une relation de mise en ordre, c.à.d. cohérente, irréversible et passagère.

3. Il existe au moins un objet en mouvement (il existe un y appartenant à l'ensemble de tous les êtres entre lesquels intervient la relation de mouvement).

4. Pour chaque u: si u n'est pas identique à y et est en mouvement (appartient au même ensemble que y, et donc à l'ensemble de tous les objets entre lesquels intervient la relation de mouvement), alors y met en mouvement u; et donc il existe un moteur w qui lui-même n'est pas mù mais qui meut tout (chaque u), si cet u est distinct de lui (de w) et est en mouvement.

Les quatre prémisses essentielles exigent encore une justification à part, où il faut de nouveau retenir plusieurs axiomes (le nombre exact dépend du projet de démonstration choisi parmi plusieurs projets) et deux définitions „créatrices". L'auteur réalise également cette deuxième étape de la démonstration; il justifie donc les quatre prémisses à partir de plusieurs prémisses⁵⁴.

⁵⁴ A. Salamucha se réfèrent: J. Bendiek, *Zur logischen Struktur der Gottesbeweise*, Franz. Stud. 38 (1956) 1—28 et 296—321; F. R. Barbo, *La*

Incontestablement, la structure formelle de la preuve a été de cette manière rendue plus nette. On a également mis en évidence quels sont les postulats nécessaires pour faire la preuve formelle de l'existence de Dieu. A cette occasion, on a également fait beaucoup de remarques pénétrantes et générales, importantes pour tous ceux qui s'occupent d'analyse philosophique ou de caractérisation de la langue philosophique. Mais s'il s'agit de la valeur cognitive elle-même de la preuve, elle n'en est pas pour autant devenue plus pleine. Avant tout, la conclusion de cette preuve constate uniquement que, dans chaque ordre bien fait d'objets qui se meuvent ou sont mis en mouvement, il existe un moteur non mù. C'est beaucoup et trop peu pour prouver l'existence de l'Absolu. Car il faut en outre démontrer l'unité de ce premier moteur pour tout être, ce qui est fondamental dans la preuve cinétique métaphysique. En outre, le fond de la preuve métaphysique ne consiste pas tellement à montrer le lien entre les prémisses et la conclusion, mais à légitimer la prémisse générale de la nécessité de la dépendance de chaque mouvement d'un seul moteur non mù. Cependant cette prémisse dans la preuve de Salamucha se situe en fin de compte parmi plusieurs prémisses, c'est pourquoi toute l'opération cognitive de l'existence de Dieu a pris, dans le résultat, la forme hypothético-déductive (si on admet telle ou telle thèse sur la dépendance citée, il existe un premier moteur et un seul moteur non mù) et non cathégorico-déductive (puisque le phénomène du mouvement est le résultat de la structure interne de l'être, donc l'Être Absolu existe).

On pourrait également discuter sur la correction de la transposition métaphysique de la preuve cinétique en langage de logique formelle. En effet, vu le caractère analogique des notions métaphysiques, étant donné la difficulté de saisir d'une manière adéquate l'existence métaphysique et la nécessité de prendre en considération les éléments constitutifs internes de l'être (potentialité — acte, être — existence) il ne semble pas possible d'enfermer la totalité de la preuve métaphysique dans des formules qui expriment seulement les liens formels entre les éléments de durée et d'étendue de différents ensembles⁵⁵.

A côté de la tentative de Salamucha on peut retenir la ten-

struttura logica della prima via per provare l'esistenza di Dio, Rivista di Fil. Neo-scol. 52 (1960) 241—318. T. Kwiatkowski, *W sprawie ogólnej struktury formalnej dowodów istnienia Boga*, Zeszyty Naukowe KUL 3 (1960) 25—38.

⁵⁵ Cf. Z. J. Zdybicka, *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, Znak 13 (1961) 1482—1499; I. M. Bocheński dans: *Logico-philosophal Studies*, A. Menne, Dordrecht 1962; St. Kamiński, *Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej?*, Roczniki Filozoficzne 12 (1964) fasc. 1, 107—112; id. *Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej*, *Studia Philosophiae Christianae* 1 (1965) n° 2, 103—116; F. R. Barbo, *Logica simpolica e prove dell'esistenza di Dio*, dans: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, II, 359—363.

tative de formaliser toute la théorie métaphysique de la notion du mouvement donnée intuitivement (dans les textes de Thomas), pour ensuite présenter la preuve formalisée de l'existence de Dieu. C'est ce qu'a réalisé L. L a r o u c h e⁵⁶ dans sa thèse de doctorat.

Les réserves générales que suscite cette dernière tentative sont analogues à celles qui ont été faites pour la preuve de S a l a m u c h a. Spécialement a été mise en question la congruence de l'interprétation ontologique de la théorie du mouvement avec la théorie thomiste du mouvement comme résultat de la structure métaphysique de l'être.

Enfin on a entrepris des efforts pour rapprocher la preuve de l'existence de Dieu de l'opération cognitive formelle mathématique. Il s'avère que la série arrangée de différentes valeurs de l'existence peut être appliquée aux valeurs du rang à partir de zéro (valeur absolue de la non existence) à travers les valeurs intermédiaires (relatives à l'existence) jusqu'à l'infini (existence plénière). La reconnaissance de l'existence relative exige nécessairement la reconnaissance de l'existence absolue⁵⁷. De même la comparaison de l'ensemble M (êtres donnés expérimentalement) et de l'ensemble S (somme de toute existence) doit infailliblement amener à accepter l'existence absolue, *comme différence entre les ensembles M et S*⁵⁸.

Il semble que ces formes non plus ne remplacent pas la preuve métaphysique, mais la supposent, la complètent par une nouvelle forme à une certaine étape de la preuve. En effet, pour accepter l'existence de tout le rang des valeurs des êtres, de même que l'ensemble S, il faut d'abord prouver la réalité de l'existence absolue.

Donc, en étudiant les tentatives de formalisation de la preuve, on peut constater qu'on ne peut la réduire à des opérations purement formelles. La constatation que la preuve de l'existence de Dieu n'est pas une preuve formelle, strictement déductive, ne veut pas dire que ce n'est pas une preuve scientifique et n'ébranle nullement sa rationalité et son caractère apodictique, et ne s'oppose pas à l'assertion que l'existence de Dieu peut être prouvée par les effets⁵⁹.

La constatation que le fondement d'une preuve légitime, ce n'est pas seulement un résultat formel, c.à.d. tel qu'il serait complètement fixé par la forme elle-même des énoncés, c.à.d. qu'il ne devrait pas

⁵⁶ *Untersuchung zur axiomatischen Grundlegung der Bewegungslehre (Ein Beitrag zum thomistischen Gottesbeweis aus der Bewegung)*, Münster 1964. Cf. S. Kamiński, O formalizacji teorii tomistycznej ruchu, compte-rendu des séances de L'Assoc. Scient. du KUL, 15 (1965) 49—52.

⁵⁷ Cf. A. Kisiel, *Istnienie Boga w oświeceniu naukowym*, Przegląd Powszechny 224 (1947) 31—41.

⁵⁸ Cf. A. Kuśmierz, *Różnicowanie istnienia*, Przegląd Powszechny 228 (1949) 290—301.

⁵⁹ Pour plus de renseignements cf. S. Kamiński — Z. J. Zdybicka, *W odpowiedzi na uwagi Jana Fr. Drewnowskiego*, Znak 17 (1965) 355—365.

profiter de la connaissance des objets dont il est question dans les énoncés, n'est pas une dévaluation de la pensée de ce type.

Le fond du raisonnement, en résultat duquel on obtient cette proposition „Dieu existe” ne consiste pas en ce que la conclusion est tirée des prémisses avec une nécessité logique, mais en ce que les différentes prémisses sont vraies et que la proposition sur l'existence de Dieu n'est pas le résultat exclusif du processus logique, mais est également enfermée dans l'acte cognitif qui constate l'efficacité de l'être⁶⁰.

L'affaire n'est cependant pas simple. Cet „acte cognitif” en effet ne nous est pas donné primitivement, mais suppose une connaissance foncière de la réalité saisie sous l'aspect métaphysique. Il implique tout simplement la connaissance de la philosophie de l'être. Entre le premier et le second membre de l'implication: „s'il existe un effet accidentel, il existe une cause nécessaire” se trouve en réalité toute la métaphysique. Quant on parle de l'acte cognitif qui constate la cause, il faut comprendre comme le stade final, résultat de recherches laborieuses, de processus cognitifs qui peuvent aboutir à la compréhension que l'existence des êtres données par l'expérience directe à un caractère „efficace” et qu'elle entraîne la nécessité de reconnaître l'existence de l'Être Absolu. On ne parvient pourtant pas à cette conviction sur la voie des seules opérations logiques⁶¹ même si elles sont les plus précises possibles et, malheureusement, le rêve d'une telle construction de preuves de l'existence de Dieu, dans lesquelles chaque pas pourrait se justifier par la référence à des lois logiques requises, ne peut actuellement être réalisé. Pour approfondir la nature des preuves, il ne suffit pas de la seule connaissance de la logique formelle ni de la compréhension purement verbale du contenu de quelques prémisses tirées de la métaphysique.

Du moment que la métaphysique, comme nous l'avons indiqué à plusieurs reprises, est une connaissance du côté existentiel de la

⁶⁰ Cf. E. L. Mascall, *Existence et analogie*, trad. J. W. Zielinska, Warszawa 1961, 101 et 116—117. La compréhension et l'appréhension de la nature efficace de l'être conditionne le passage: „s'il existe un effet, il existe donc une cause”. Ce passage peut se faire rationnellement. c.à.d. conformément aux lois nécessaires de l'être et de la pensée, mais non par la voie purement discursive. On pourrait parler ici d'une intuition, d'un passage direct, bien que ce soit une intuition et un passage direct „préparé”, qui suppose de nombreux actes cognitifs de toute nature. Mascall a donc pu dire que „l'existence de Dieu se manifeste dans l'acte mental contemplatif” et que „les cinq voies, ce ne sont pas tellement cinq différentes preuves de l'existence de Dieu que plutôt cinq différentes méthodes consistant à montrer la dépendance de l'être fini par rapport à Dieu, la démonstration que l'existence de l'être fini consiste en ce qu'il est un effet impliquant une cause” (*ibid.*, 106—107).

⁶¹ A plus forte raison non pas sur la voie purement logique du jeu de mots „nécessaire” et „accidentel” ou „cause” et „effet”, mais grâce à la compréhension intérieure, métaphysique de ce qu'est pour nous réellement l'accidentalité et l'efficacité comme nous le démontrent notre expérience et la théorie de l'être.

réalité, et on sait qu'on ne peut cognitivement „appréhender" l'existence par d'autres moyens que la constatation directe de la chose existante, en conséquence, dans l'étude des affirmations métaphysiques doit être appliquée la méthode qui tient compte avant tout des contacts cognitifs directs avec la réalité, non seulement au point de départ (ce qu'on appelle jugements existentiels directs), mais aussi au cours des raisonnements effectués (ce qu'on appelle „retours" à la réalité). En métaphysique on n'aboutit pas à de nouvelles affirmations uniquement en les tirant d'affirmations connues antérieurement, mais aussi par l'analyse intellectuelle de situations d'existence rencontrées, analyse dirigée par la notion de l'être élaborée avec précision. Le processus d'une telle analyse est compliqué. Y concourent toute sorte d'actes cognitifs qui tiennent compte des opérations discursives et intuitives (ce qu'on appelle intuition intellectuelle)⁶². Ce processus d'approche, de „découverte" de l'évidence d'une affirmation métaphysique est en même temps le fondement de son acceptation et d'inclusion dans le système. En effet, en métaphysique, on ne peut pas parler de la justification des affirmations, de leur démonstration au sens reçu dans les sciences formelles. Justifier, démontrer la thèse, consiste à „montrer" la nécessité d'une composition des qualités de la chose de la relation entre différents êtres, mais sur la base des relations internes de l'être (analogiques et transcendentales). On n'a pas le choix libre de la voie qui y conduit. Son passage devrait être déterminé par des règles qui garantissent la rationalité (intersubjectivité et non-contradiction avec la logique) du processus. Mais ce n'est pas justifier la voie qu'on emprunte pour la première fois, comme spontanément, mais celle qu'on réalise après réflexion à l'aide de démarches requises de type déictique.

Il est peut-être utile de remarquer que *Thomas*, pour définir le processus d'accès à l'affirmation que Dieu existe, emploie précisément le mot *via* — voie. L'expression méthodologique de ce terme est très heureuse et apparaît comme très appropriée au fond de la théorie actuellement connue de la justification des affirmations en métaphysique.

Certains tronçons de cette voie peuvent être saisis dans le raisonnement qui se développe d'après les modèles formels, p. ex. en syllogismes, mais ce ne sera toujours qu'une partie du processus. Certains passages, certains actes en contact direct avec la réalité, du processus de l'intuition intellectuelle, ne sont pas caractérisés jusqu'au bout, et dans ce cas, ils constituent l'élément indispensable des processus cognitifs. C'est pourquoi il est préférable de parler de leur

⁶² Il vaut la peine de remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'une opération qui ne se laisse pas communiquer. Le langage pour l'exprimer se crée par le développement de règles dites empiriques qui déterminent les démarches de type déictique.

justification par le fait de „montrer" plutôt que de démontrer les thèses métaphysiques. Il faut regarder dans la réalité et non dans le système syntaxique des signes. Le système de signes est sans doute une expression sémiotique de l'état de choses aperçu, une expression toujours inadéquate par rapport à la réalité et aux processus qui ont lieu dans le connaissant.

Pourquoi les règles de la logique ne peuvent-elles pas sans plus, déterminer l'opération de l'argumentation? Les raisonnements formels-déductifs n'épuisent pas en métaphysique les opérations qui systématisent l'argumentation, parce que dans la dernière phase de l'argumentation des activités comme p. ex. l'analyse de la structure interne de l'être et la présentation de l'évidence de la thèse à partir de la structure interne de l'être ne se laissent pas actuellement formaliser jusqu'au bout. Les lois de la logique concernent les liaisons interindividuelles, éventuellement de parties spatio-temporelles des éléments de l'ensemble.

Dans le raisonnement qui établit l'existence de Dieu, nous devons facilement nous appuyer sur les relations qui existent entre les éléments métaphysiques de l'être. En effet, ceci seulement garantit aux thèses l'universalité (elles concernent tout ce qui est être et en tant qu'être) et la nécessité (ces éléments constituent l'être même au point que la négation des thèses qui y prennent appui serait la négation de l'être sous l'aspect donné).

Il s'agit de l'universalité absolue, transcendentale, du principe de causalité. Le principe métaphysique de causalité concerne en effet non seulement les relations entre les existences dans le monde qui nous est immédiatement accessible, mais „oblige" également le monde par rapport à une cause transcendante. On considère le monde et sa cause comme des êtres, et les lois obtenues directement par l'analyse de la structure interne de l'être constituent l'élément constitutif de l'être en tant qu'être; elles sont donc les lois de tout être⁶³. La transcendance du monde donné est non seulement possible, mais elle est nécessaire, si quelque chose existe ou doit exister en dehors du type d'être saisi a posteriori.

La nécessité des énoncés métaphysiques n'est pas en opposition avec leur objectivité, c'est précisément la nécessité réelle,

⁶³ Il faut remarquer ici que l'idée de causalité dont nous parlons est différente de ce qu'on comprend par le mot „cause" au sens employé en physique contemporaine. La causalité y indique uniquement la régularité dans la succession des phénomènes et se limite au domaine du monde phénoménal. Cette conception est singulièrement répandue depuis H u m e. Tout autres sont la nature et la genèse de la causalité au sens métaphysique. Nous l'atteignons quand nous ne nous limitons pas à la question comment quelque chose se fait, mais posons la question pourquoi. Seule cette question est le fondement de sortie hors du monde empirique.

c.à.d. l'authenticité, ce qui signifie que les énoncés sont obtenus en résultat de l'analyse et de l'observation d'états de chose nécessaires et non en résultat exclusif du calcul logique ou de relations simplement nécessaires entre les notions créées *a priori*⁶⁴. Ce qui n'empêche pas de considérer ces énoncés comme *analytiques*, ce qui veut dire que la preuve de l'existence de Dieu montre en langue métaphysique l'analysabilité de l'énoncé „Dieu existe”.

Cependant il faut fortement souligner que cette analysabilité a un autre caractère que l'analysabilité purement linguistique. Là, l'analysabilité est déterminée par les seules règles linguistiques axiomatiques et déductives; en métaphysique par contre, il s'agit de l'analysabilité objective que nous constatons à partir de directives empiriques également, à partir de la classification des qualités et des relations de choses (notion déictiquement dirigée dans l'être même de ce qui est nécessaire, dont la négation serait la négation de l'existence des choses, et donc la négation de la différence entre l'être et le non-être ou négation des conditions fondamentales de l'existence de tel être et non d'un autre). C'est pourquoi aussi les thèses métaphysiques ont le caractère d'énoncés non seulement généraux, mais aussi réels, pendant que l'analyse uniquement linguistique garantit seulement la généralité et la nécessité. L'analysabilité de ce genre n'est pas en conflit avec le cours essentiel de l'argumentation qui se réalise *per ea, quae facta sunt*. Précisément elle suppose ce déroulement. C'est en effet une analysabilité par rapport à la langue métaphysique, formée à l'aide de démarches spéciales, de montrer les états de chose nécessaires. L'analysabilité réelle ne s'oppose donc pas à l'analyse linguistique, elle l'implique. Il ne faut pourtant pas oublier que c'est en même temps une analysabilité systématique, où la vérité cohérente, c.à.d. les termes et les principes exprimés dans la langue de la métaphysique thomiste sont évidents pour celui qui connaît tout le système. Toute „voie” à la thèse implique la connaissance de presque tout le „terrain”, du système de la métaphysique.

Peut-on, en conséquence, employer le terme „preuve” pour définir le processus du passage de la connaissance des êtres finis à l'acceptation de l'existence de l'Absolu? La réponse peut être positive ou négative selon le sens qu'on donne au terme „preuve”. Mais il faut toujours se rappeler que le cours de l'opération démonstrative est ici exceptionnel. ne se laissant pas identifier sans plus aux processus démonstratifs appliqués d'ordinaire. Il consiste à saisir les relations entre l'être accidentel et l'être nécessaire à partir de relations nécessaires et universelles qui existent à l'intérieur de l'être.

⁶⁴ Il faut le souligner étant donné qu'est développé en logique „le dogme” de l'empirisme qui dit qu'il n'y a pas d'énoncés généraux nécessaires concernant la réalité.

L'analysabilité, la réalité et l'universabilité (au sens expliqué plus haut) garantissent aux preuves de l'existence de Dieu un caractère exceptionnel qui réunit en lui-même toutes les valeurs épistémologiques les plus précieuses.

Nous en arrivons enfin à préciser la véritable fonction des preuves de l'existence de Dieu. Comme il découle des réflexions antérieures, ce ne sont pas des preuves au sens qu'attribue à ce terme la logique contemporaine, ce ne sont pas des unités autonomes qu'on pourrait examiner indépendamment du contexte de toute la philosophie de l'être, ce sont plutôt des flèches qui indiquent la direction et la manière d'analyser la réalité saisie sous l'aspect de l'existence. Le but de cette analyse et de l'interprétation métaphysique, c'est la démonstration de la qualité fondamentale des êtres pris dans le monde qui nous entoure, notamment ceci qu'ils ne sont pas capables de justifier par eux-mêmes leur existence, et qu'en conséquence, ils exigent un autre être qui explique le fait de leur existence non nécessaire. Le principe de la raison suffisante qui est à la base de ces recherches ne permet pas de s'arrêter avant d'admettre un être qui est l'Existence Plénière. Ne peut être cause de l'existence qui est l'effet le plus universel et le plus parfait au monde que l'être possédant l'existence par nécessité, et donc l'être qui est par essence son Existence⁶⁵.

⁶⁵ Il vaut la peine d'attirer l'attention sur les conditionnements irrationnels de la connaissance de l'existence de Dieu. Il s'agit de se rendre compte du rôle des éléments émotionnels et volitifs, du rôle de l'attitude morale en face de l'acceptation ou la non acceptation de l'existence de Dieu. L'homme n'est pas un pur intellect, et les affaires auxquelles touche la métaphysique ne sont pas pure théorie. Elles sont théorie avec des applications pratiques qui obligent. Le problème de Dieu a un caractère théorique et un caractère pratique, vital. La participation de la liberté de l'homme est ici décisive. On peut vouloir ou pas vouloir „voir". Si tout acte d'acceptation de quelque affirmation intellectuelle a pour conséquence l'action de la volonté et l'inverse, la participation de la volonté est nécessaire au cours de la démarche d'approche de l'énoncé; dans la question de l'approche de la connaissance de l'existence de Dieu, elle est encore plus importante et décisive. A la fin de la preuve, Dieu ne reste pas sur le même plan que les autres affirmations, mais apparaît comme le but absolu de l'existence humaine et n'est pas seulement un axiome, une loi, un principe.

C'est pourquoi il faut faire la différence entre l'argumentation et la conviction. L'argumentation est la démonstration logico-épistémologique de la valeur de la thèse, et la conviction celle de la certitude psychologique de la thèse. Dans la question de la connaissance de Dieu on a l'habitude de confondre ces deux notions. Et en parlant de l'argumentation on pense en général à la conviction. L'argumentation est quelque chose d'intersubjectif, alors que la conviction a un caractère nettement personnel. Peut convaincre un argument qui ne possède pas de valeur objective scientifique. Interviennent ici, en effet, en grande partie des éléments irrationnels, personnels, psychiques, subjectifs. On n'exclut non plus la situation où quelqu'un n'admet pas l'argument le plus juste, parce qu'il ne veut pas l'admettre. L'argument ne le „convainc" pas. C'est pourquoi le fait que la preuve de l'existence de Dieu ne convainc pas quelqu'un ne signifie nullement que la preuve soit faible, non conforme aux règles ou sans valeur.

Nous donnerons des indications plus précises concernant la forme de la preuve de l'existence de Dieu en prenant comme exemple la première voie de Thomas d'Aquin⁶⁶.

Le cours essentiel de la preuve peut être présenté de cette manière:

A. Les prémisses:

1. La constatation de l'existence du mouvement — *certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo;*
2. l'interprétation de ce fait par un principe philosophique — *omne quod movetur ab alio movetur;*
3. la constatation que la succession à l'infini dans l'ordre des êtres mouvants et des êtres mus n'est pas possible — *non est procedere in infinitum.*

B. La conclusion contient la constatation de la nécessité de l'existence d'un moteur premier non mù et la remarque que l'opinion générale y voit Dieu — *necesse est devenire ad aliquid primum movens, quod a nullo movetur et hoc omnes intelligunt Deum.*

La première prémisse, du point de vue génétique, a le caractère d'une proposition d'observation (de perception). Son évidence objective ne suscite aucun doute, parce qu'elle est le résultat d'une activité simple, renouvelable, non sujette à l'illusion, de la connaissance sensitive qui concerne la réalité concrète sous un aspect déterminé d'une manière exceptionnellement claire et nette. Toutefois, dans la preuve cette prémisse prend un sens philosophique. Thomas ne l'exprime pas directement. Mais on peut le deviner à l'occasion de l'examen de la deuxième prémisse. Il y explique que le mouvement n'est rien d'autre que l'actualisation de la puissance — *movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum.* Donc le terme „mouvement" employé dans la première prémisse doit être interprété dans les catégories de puissance et d'acte, et donc en langage métaphysique et conformément à la conception définie de l'être. Par conséquent et pour garantir l'homogénéité du cours du raisonnement, il est difficile de douter que la première prémisse soit une proposition empirique, mais de type spécial. Bien que la référence explicite à l'examen sensitif soit le fondement (quant à la genèse) de son acceptation, cependant le résultat de cet examen est finalement saisi dans le cadre de la philosophie. Intervient ici la théorie de l'être, dont il faut appliquer les règles de la formation des idées, des notions, pour obtenir précisément la notion du mouvement. Ce serait un grand malentendu sur la pensée de Thomas d'Aquin que d'affirmer qu'il avait en vue dans la preuve uniquement le mouvement au sens strict (matériel et accidentel). Tout le

⁶⁶ Cf. S. Theol. I,2,3 c. Cf. Z. J. Zdybicka, *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, *Znak* 13 (1961) 1482—1499.

contexte prouve que dans l'argumentation métaphysique *Thomas* devait comprendre le mouvement au sens large comme tout changement compris métaphysiquement, lié à l'être fini. Ici apparaît le couplage du contenu concret et de l'existence, couplage caractéristique des notions transcendentales (au sens plus large). En effet, dans cette prémisses on constate l'existence du mouvement, l'existence de quelque chose qui est en mouvement. La prémisses a donc le caractère d'implication d'une proposition existentielle. Donc l'affirmation qu'il s'agit ici de l'essence du mouvement et non de son existence ne convient pas à la conception de *Thomas*. Finalement donc, au point de départ, on constate (dans le langage métaphysique) un mouvement conçu comme le fait de devenir existence, le passage de l'existence de la puissance à l'acte; et on constate l'incapacité foncière à expliquer l'existence de l'être sous son aspect de mouvement. Ce dernier point est déjà exprimé par la deuxième prémisses.

La deuxième prémisses est essentielle pour le caractère et la valeur de tout le raisonnement. Evidemment, nous ne la saisissons pas immédiatement. Elle ne possède pas de caractère analytique au sens que la seule analyse du sens des termes employés entraîne la nécessité de son assertion. Son acceptation exige l'explication métaphysique des termes et la référence à l'expérience ou à certains principes métaphysiques. Et surtout, pour légitimer la thèse que tout ce qui se meut est en mouvement par un autre *Thomas* exploite l'analogie entre „être mis en mouvement" et „mouvoir" d'une part et „être en puissance" et „actualiser" d'autre part. En s'appuyant sur la théorie de l'acte et de la puissance, de l'être et de l'existence et sur le principe métaphysique de la raison suffisante qui est ici convenablement appliqué, on peut démontrer l'évidence de la prémisses: *omne quod movetur ab alio movetur*. „En effet, rien ne se meut qu'autant qu'il est en puissance par rapport à ce que le mouvement lui procure. Au contraire, ce qui meut ne le fait qu'autant qu'il est en acte; car mouvoir, c'est faire passer de la puissance à l'acte, et rien ne peut être amené à l'acte autrement que par un être en acte (...). Il n'est pas possible que le même être, envisagé sous le même rapport, soit à la fois en acte et en puissance; il ne le peut que sous des rapports divers (...). Il est donc impossible que sous le même rapport et de la même manière quelque chose soit à la fois mouvant et mù, c'est-à-dire qu'il se meuve lui-même"⁶⁷.

En employant le langage métaphysique strict il s'agit finalement de la constatation qu'apparaît ici l'impossibilité d'expliquer l'existence de l'être en mouvement en tant qu'il est en mouvement, c.à.d. du fait que l'existence passe de la puissance à l'acte.

La troisième prémisses complète cette constatation en rejetant l'hypothèse qu'une série infinie d'êtres mouvants et d'êtres mus

⁶⁷ *S. Theol.* I, 2, 3 c.

soit capable d'expliquer l'existence de l'être en mouvement. En effet, s'il existait une série infinie d'éléments mus et d'éléments mettant en mouvement, il n'y aurait pas de moteur premier et n'existeraient pas les moteurs seconds. Or les moteurs seconds existent. Donc un moteur premier doit exister. En conséquence est exclue l'existence d'une série infinie d'êtres mus et d'êtres en mouvement comme expliquant suffisamment l'existence du passage de la puissance à l'acte.

Plus d'une fois on a voulu voir une faute de pétition de principe dans ce raisonnement. On prouve en effet la proposition en citant son équivalent qui est contreposition de la première proposition. Effectivement, le texte de Thomas d'Aquin ne constitue pas une justification complète de la prémisse qui nous intéresse. Le raisonnement n'atteint sa plénitude qu'après la mise en lumière de la proposition existentielle sur le moteur second et l'adjonction du postulat nommé principe de la raison suffisante. Dans l'application convenable ce dernier constate que la série actuelle et infinie d'êtres en mouvement n'a pas en elle-même une raison d'existence suffisante, pour autant qu'on n'admet pas l'existence d'un moteur premier, c.à.d. de l'être qui met en mouvement les autres sans être mù lui-même. Et en parlant en langue métaphysique, de l'être qui n'a pas de puissance, mais constitue un acte pur, et en revenant à l'ordre existentiel, de l'être dont l'essence est l'existence (qui est acte). Tout ceci devient évident uniquement dans le cadre de la métaphysique. Il faut donc de nouveau rappeler que la proposition *in moventibus et motis non est procedendum in infinitum* ne doit pas être comprise au sens physique (temporel et local), mais au sens purement métaphysique. C'est alors que le terme *series* ne signifie pas une succession temporelle, horizontale, mais la hiérarchie verticale de la dépendance dans l'ordre ontique. Le premier moteur, ce n'est pas le premier d'une série, mais le seul premier pour tout ce qui existe et ne s'explique pas par soi sous le point de vue du mouvement. D'où la différence entre le moteur premier et les autres non seulement quant à la place dans la série, mais aussi quant à la nature ontique.

Dans un tel cas, à la question: „pourquoi l'infinitude dans le mouvement est-elle impossible?“, nous répondons: parce que même une série infinie d'êtres en mouvement ne s'explique pas existentiellement, s'il n'y a pas d'être immobile sous la forme d'un acte pur de l'existence. Alors on ne refusera pas d'accorder un sens à la question „qu'est-ce que la raison suffisante du mouvement qui se trouve dans le cosmos, en métaphysique?“. Du moment que le cosmos en tant qu'être est un être actualisant en soi la puissance, pour celui qui veut expliquer la chose d'une façon définitive, est normale et essentielle la question concernant le moteur de cette actualisation qui n'exigerait plus un autre moteur, c.à.d. qui serait l'acte même de l'existence. Alors aussi l'analyse métaphysique, celle qui concerne la structure métaphysique de n'importe quel être en mouvement,

conduit infailliblement à la conclusion que, sous peine de nier l'existence de n'importe quel mouvement métaphysique, c.à.d. du fait de passer de la puissance d'exister à l'acte d'exister, il faut admettre un moteur non mû, l'acte même, l'être dont l'existence est l'essence, qui par conséquent doit exister⁶⁸.

⁶⁸ Il faut comprendre de la même manière ce que dit Thomas à propos des autres voies. Il faut donc interpréter métaphysiquement et dans le cadre de sa théorie de l'être les termes: cause efficace, accidentalité, perfections transcendentales, action, ordre, etc...