



CORVEZ, Maurice, *Dieu, cause universelle*

Jean Richard

Volume 33, Number 1, 1977

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705595ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705595ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Richard, J. (1977). Review of [CORVEZ, Maurice, *Dieu, cause universelle*]. *Laval théologique et philosophique*, 33(1), 93–94. <https://doi.org/10.7202/705595ar>

□ comptes rendus

Maurice CORVEZ, O.P., **Dieu, cause universelle**, Paris, Téqui, 1973, (13,5 × 21), 70 pp.

Cette dissertation sur la preuve de Dieu par la causalité efficiente se propose de remettre à l'ordre du jour, ou du moins de préparer l'avènement pressenti d'un renouveau d'intérêt pour les preuves classiques de l'existence de Dieu. Aussi, l'auteur s'attaque-t-il directement aux difficultés qui ont jeté le discrédit sur ce type de preuve. Et ce sont manifestement les objections kantienne qui prennent ici la vedette, en fonction desquelles s'ordonne tout le reste.

Les deux premiers chapitres, préliminaires à l'exposé de la preuve, entendent précisément rétablir un double fondement ébranlé par la critique kantienne. La question la plus fondamentale est sans doute celle de la possibilité d'une connaissance ontologique, d'une connaissance de l'être même des choses, au-delà des phénomènes qui font l'objet des sciences expérimentales. Le premier chapitre s'efforcera donc de « rappeler les lieux particuliers où l'homme moderne a chance de rencontrer, dans le silence attentif de l'intelligence, le visage de l'être lui-même, surgi des choses reçues en lui par l'intermédiaire des sens et de l'imagination » (p. 7). Par la suite, il sera souvent question de cet « être en tant qu'être » et de « l'Être même » qu'est Dieu. A ce propos, Corvez écrit cette phrase pour le moins pas très heureuse : « Il (l'être en tant qu'être) englobe tout être concevable, y compris celui qui, détenant la plénitude de l'existence, serait l'Être même subsistant par soi » (pp. 42-43). On aurait pu croire un tel langage définitivement exorcisé par la critique heideggerienne de l'ontothéologie !

Le second chapitre aborde une autre question qui se situe au cœur même de la critique kantienne et qui constitue le présupposé immédiat de la preuve. C'est la question du sens, de la valeur et de l'application transcendantale ou ontologique du principe de causalité. Corvez défend contre Kant cette application transcendantale :

« si on entend par 'cause' le principe efficient de l'être, quelle difficulté y a-t-il à étendre son champ d'application aussi loin que celui de l'être lui-même ? » (p. 15) On peut observer cependant une certaine fluctuation chez l'auteur sur le sens précis de cette application transcendantale. Il s'agit parfois d'une application *ontologique*, Dieu étant conçu comme cause de chaque être particulier en tant qu'être : « un effet ontologique constaté dans le monde permet, requiert plutôt, de remonter à une cause première de l'être, qui est l'Être même » (p. 17). Parfois, l'application se fait plutôt dans un sens *cosmologique*, la cause première étant vue comme cause du tout de l'être, de l'univers proprement dit : « Ce que tel effet particulier est à sa cause, le monde en sa totalité, ou l'être comme tel, doivent l'être à l'égard d'une réalité inconnue, qui mérite proportionnellement le nom de cause » (p. 18).

On regrettera ici que l'auteur n'ait pas mis plus de soin à formuler précisément ce fameux principe de causalité. Ce n'est qu'en passant qu'on peut noter une telle formulation. Et encore, dans l'espace de deux phrases consécutives, passe-t-on, sans plus d'explication, du principe de raison suffisante au principe de causalité : « Ce qui existe sans avoir en soi toute la raison de son intelligibilité doit s'expliquer par autre chose. Or la réalisation de ce qui ne saurait venir par soi-même à l'existence exige une cause » (p. 17). Il faudrait sûrement discuter ici les différentes formules du principe de causalité : certaines, on le sait, se discréditent elles-mêmes en étant de pures tautologies. Il faudrait surtout trouver une formulation ontologique du principe, comme celle procédant par la distinction de la puissance et de l'acte et énonçant la priorité absolue de l'acte sur la puissance. Il est vraiment étonnant que notre auteur, pourtant si fervent thomiste, n'ait pas trouvé, au cours de sa dissertation, l'occasion de rappeler cette distinction élémentaire de l'être en puissance et de l'être en acte.

Le troisième chapitre est consacré à l'exposé même de la preuve. Il s'agit très précisément de la seconde voie thomiste, à partir de la série ordonnée des causes efficientes qui postule une cause première. Il me semble regrettable d'avoir ainsi limité la preuve par la causalité à la seconde voie thomiste. La première voie procède tout autant par le principe de causalité, et la dimension métaphysique y est beaucoup plus développée : le principe de causalité s'y trouve longuement commenté avec la distinction de la puissance et de l'acte. On sait d'ailleurs qu'au *Contra Gentiles* (I, 13) la seconde voie est présentée comme un simple corollaire à la première, pour illustrer le principe de non-régression à l'infini. Dans la *Somme théologique*, ce corollaire devient une preuve autonome, grâce à l'incise qui s'y trouve introduite : « *nec tamen invenitur nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile.* » Effectivement, c'est bien cette incise que commente Corvez dans la suite de son chapitre : « Ce qui commence d'exister n'a pas en soi sa raison d'être. . . Non intelligible par soi, il doit l'être par autre chose, qui est justement sa cause » (p. 24). Nous croyons néanmoins que cette partie du travail aurait dû être développée bien davantage. L'auteur semble prendre pour acquis le sens de la preuve, de sorte qu'il ne resterait plus qu'à la défendre contre les objections qu'on lui a faites au cours de l'histoire. Pourtant, la promotion des preuves classiques serait beaucoup mieux servie par un approfondissement et une mise à jour de la tradition thomiste. Il faudrait ici plus particulièrement creuser les fondements ontologiques de cette preuve par la causalité dans l'œuvre même de saint Thomas. Or le plus étonnant est de constater qu'aucune référence n'est donnée à saint Thomas au cours de ce travail. Sans doute, il va sans dire. . . Par ailleurs, on se demande à quoi réfère l'auteur quand il parle de cette preuve par la causalité comme « de la troisième preuve de l'existence de Dieu » (p. 65).

Les chapitres qui suivent portent sur les objections des différents systèmes philosophiques modernes. Il s'agit tout d'abord évidemment de Kant lui-même, à qui est consacré tout le quatrième chapitre, le plus développé de l'ouvrage : « Les principales objections à l'argument que nous venons de présenter ont leur source dans la philosophie de Kant et dans sa conception de la causalité » (p. 35). Les trois chapitres suivants traitent des idéalistes (ch. V), des phénoméno-

logues (ch. VI) et des marxistes (ch. VII). La courbe se trouve ainsi tracée à partir d'un point où tout se passe à l'intérieur du dynamisme de l'Esprit, jusqu'à un autre où tout se passe à l'intérieur du dynamisme de la Matière. D'un point à l'autre cependant se trouve exclue toute cause transcendante par rapport à l'esprit et à la matière. Le contenu de ces chapitres est extrêmement vaste. C'est comme un panorama de toute la philosophie moderne, et par conséquent un simple survol des systèmes et des auteurs, se limitant souvent à quelques vues générales. On ne peut donc pas s'attendre ici à un approfondissement du problème de la causalité dans chaque système philosophique. On y trouvera cependant des interrogations et des idées intéressantes pour stimuler la réflexion.

Il faudrait mentionner encore deux autres difficultés contre cette preuve par la causalité efficiente. Elles sont passées inaperçues ici parce que tout l'exposé est polarisé par le problème kantien. Mais il y a aussi l'objection d'Auguste Comte : la recherche et la détermination des causes efficientes, caractéristiques de l'état théologique, serait pur anthropomorphisme pour autant qu'elle comporte la transposition à l'échelle de la nature du mode de production typiquement humain. Aux antipodes de Comte, on en arrive à des conclusions semblables avec des philosophes existentialistes ou personnalistes, pourtant bien croyants, mais à qui répugne tout autant la notion du Dieu-cause, du Dieu-de-l'explication : « il faudrait en finir avec l'idée d'un Dieu-cause, écrivait Gabriel Marcel, d'un Dieu concentrant en soi toute causalité, ou encore, dans un langage plus rigoureux, avec tout usage théologique de la notion de causalité. C'est dire que cette notion de causalité ne pourra s'appliquer à Dieu que dans un sens très analogique. Corvez l'a déjà signalé ici à plusieurs reprises. Il faudrait poursuivre la réflexion en prenant cette fois comme interlocuteurs des philosophes existentialistes.

L'édition de l'opuscule est excellente. On ne voit pas très bien cependant pourquoi on a fait l'économie d'une table des matières. On aimerait aussi une introduction un peu plus élaborée, qui nous indiquerait entre autres les circonstances de cette rédaction. Cela nous permettrait peut-être de savoir plus précisément à qui elle s'adresse.