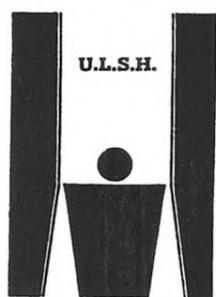


cahiers de l'Université



Libre des Sciences de l' Homme

LE PROBLEME DE DIEU EN PHILOSOPHIE (I)*

VOIES D'ACCES ET MANIERES D'ETRE

SOMMAIRE

* Deuxième partie publiée dans les Cahiers de l'ULSH n° 12, juillet 1992

- **Editorial**
Bruno MORFIN..... p. 5
- **L'homme d'aujourd'hui recherche-t-il Dieu et comment ?**
Père Marie-Dominique PHILIPPE..... p. 7
- **Découverte métaphysique de l'existence de Dieu**
Père Marie-Dominique PHILIPPE..... p. 15
- **Y a-t-il d'autres voies d'accès
à la découverte de l'existence de Dieu ?**
Père Marie-Dominique PHILIPPE..... p. 25
- **Que pouvons-nous dire de Dieu au niveau philosophique ?
Le Dieu des philosophes est-il le Dieu des croyants ?**
Père Marie-Dominique PHILIPPE..... p. 35

Siège et secrétariat de l'U.L.S.H.
169, rue du Faubourg-Saint-Antoine
75011 PARIS
Tél. : 42.42.42.38

BULLETIN PERIODIQUE N° 9

JUIN 1991

EDITORIAL

Nous sommes très heureux, dans ce nouveau numéro des *Cahiers de l'ULSH* de vous présenter un ensemble de réflexions du père Philippe (dont l'exposition initiale se fit à l'occasion d'un enseignement donné à l'ULSH en 1977), toutes centrées sur «le problème de Dieu en philosophie». La suite de ces analyses porte en particulier sur les questions de la création et de la Providence. Celles-ci paraîtront dans les *Cahiers de l'ULSH* du mois de juin 1992.

La recherche philosophique concernant Dieu ou plus précisément l'Être premier ou absolu — que les traditions religieuses appellent Dieu — s'inscrit dans la recherche métaphysique dont le point de départ (le questionnement originaire) est «qu'est-ce que l'être ?»

Nous renvoyons ici à *Lettre à un ami* du père Philippe où nous est présentée l'économie générale de la pensée philosophique et en particulier le statut propre de la *philosophie première* (aussi dénommée *métaphysique*).

Cette discipline philosophique a ceci d'original que tout en ayant un objet unique (l'être), sans quoi elle ne pourrait pas prétendre constituer une discipline autonome et crédible, elle culmine dans une considération portant sur la modalité parfaite de l'être, à savoir l'Être premier.

Nous savons aussi que cette considération ultime (qui justifie pour la *philosophie première* l'appellation de *théologie*) requiert une considération sur l'être le plus parfait qu'il nous est donné de rencontrer dans l'expérience à savoir la personne humaine. On peut rappeler l'appellation d'*onto-théologie* forgée par Heidegger, admissible jusqu'à un certain point (indépendamment de l'interprétation heideggerienne de la métaphysique).

Ceci veut dire que tout en étant fondamentalement une *ontologie*, la philosophie première est aussi une *anthropologie* et ultimement une *théologie*. La partie théologique constitue donc comme le déploiement dernier de la métaphysique ainsi que de la philosophie tout entière. Elle ne remet pas en cause l'unité du savoir métaphysique, parce qu'elle ne procède pas d'une expérience nouvelle (on le sait chaque discipline philosophique se différencie en fonction d'une expérience *originale* dont elle procède).

Ce que l'on a appelé la *théologie naturelle* — pour la distinguer de la *théologie surnaturelle* ou *révélée*, c'est-à-dire la *théologie chrétienne* — ne constitue donc pas une discipline *autre* que la métaphysique. En particulier il ne faudrait pas tomber dans l'erreur qui consiste à croire que la théologie naturelle procède d'une expérience *sui generis*, une expérience naturelle du divin qui correspondrait en fait à l'expérience du sacré ou l'expérience religieuse (la pensée platonicienne va largement dans ce sens). On pourrait être tenté de le croire car, après tout, l'expérience religieuse est distincte de la foi chrétienne proprement dite.

Il est difficile de cerner ce que l'on appelle l'expérience du sacré : celle-ci constitue-t-elle vraiment une expérience du *divin* ? Nous ne le pensons pas, car elle procède davantage des aspirations et des nostalgies de l'homme qui, cherchant à accomplir son destin, sacralise telle ou telle réalité de son environnement (il est frappant de constater que dans les religions anciennes le polythéisme a toujours prévalu). Qu'il y ait dans cette attitude sacralisatrice une origine divine, on ne peut en douter car l'homme est fait à l'image de Dieu (l'homme est «*capax Dei*» disait saint Thomas). Mais cela, le philosophe ne pourra le dire qu'après avoir effectivement accédé à l'être divin. Tout au plus y a-t-il dans l'expérience du sacré un pressentiment de l'origine et de la destination transhistorique du monde et de l'homme. Mais celui-ci ne recouvre pas une rencontre, ne permet pas à l'homme d'éprouver une présence, la présence d'un Être transcendant et parfait.

Ou tout au plus cette présence est-elle affectivement pressentie mais non identifiée, non reconnue. Notre Cosmos ainsi que nos sociétés humaines sont saturés de la présence du divin (car le Créateur ne peut qu'être intimement présent à ses créatures) mais Dieu dans son Être propre nous échappe et demeure un Dieu caché. L'expérience du sacré ne constitue donc pas une expérience au sens philosophique, c'est-à-dire une expérience incluant un jugement d'existence et capable de fonder une discipline philosophique autonome.

L'accès à Dieu ne pourra donc être qu'indirect ou médiat en philosophie. Seule la *foi* (à laquelle l'humanité peut parvenir depuis l'alliance de Dieu avec Abraham et surtout depuis l'incarnation du Christ) permet un accès direct au divin. Il est essentiel de faire ces distinctions

souvent ignorées aujourd'hui. Ceci nous permet de comprendre que le philosophe écartera — momentanément — le nom de Dieu pour s'attacher à la recherche d'un *Etre premier* ne partageant aucune des limites affectant les réalités de notre monde.

Mais une nouvelle question se pose encore : comment l'interrogation concernant l'Etre premier est-elle possible si nous n'en avons pas l'expérience (l'interrogation ne naît-elle pas de l'expérience ?). Notons qu'il s'agit ici d'un questionnement unique en philosophie (seule la question de l'immortalité de l'âme se rapproche d'une telle originalité) car nous ne disons pas «Qu'est-ce que Dieu ?» mais «Un Etre premier existe-t-il ?» Cette question, il est vrai, ne naîtrait pas dans notre esprit si nous ne prenions pas en compte le fait des croyances et des traditions religieuses (ainsi que de la religiosité qui est en nous-mêmes). Notons cependant que les voies d'accès philosophiques à Dieu ne s'appuieront pas sur ce fait : celui-ci n'intervient que dans la naissance du questionnement et dans l'hypothèse qui l'explicitera. Le nexus de la démonstration de l'existence d'un Etre premier ne se trouve que dans les découvertes acquises par les analyses métaphysiques qui précèdent cette recherche ultime, ce qui explique que le philosophe interrogera ainsi : «Au-delà de la personne humaine existe-t-il une réalité parfaite comme le suggèrent les traditions religieuses ?»

Mais il est bien évident que cet Etre premier, une fois reconnu et identifié (autant que cela est humainement possible), ne peut qu'être adoré et contemplé «religieusement». Au terme de chacune de ses voies d'accès à l'Etre premier, saint Thomas précise : cet Etre «nous l'appelons Dieu» (*Somme théologique*, Ia, qu.2, ar.2). Par là il exprime cet enveloppement religieux de la démarche philosophique, cette sorte de fécondation mutuelle entre la quête de l'intelligence et le désir religieux du cœur. Un esprit religieux authentique aspire à cultiver l'intelligence de ce à quoi il croit ; le philosophe qui fait grandir en lui la connaissance de l'Etre premier ne peut que s'éveiller à une vie religieuse et contemplative.

La connaissance surmontant son mode abstrait doit déboucher sur une intensification de la vie comme Nietzsche le pressentait si fortement. La théologie naturelle doit donc nous faire prier et servir Dieu d'une façon plus pure et plus noble. Cela ne peut qu'être sa visée ultime. Mais alors pourquoi tant de philosophes s'en sont-ils défiés (pensons à la dénonciation de l'illusion métaphysique chez Kant, à la critique systématique de l'onto-théologie chez Heidegger etc.) ? Pourquoi tant de chrétiens, philosophes, préconisent-ils une théologie exclusivement négative, dont on ne voit pas très bien quel pourrait en être le contenu si la théologie naturelle elle-même n'avait pas été préalablement instituée (nous pensons aux thèses de Jean-Luc Marion développées, entre autres, dans *L'Idole et la distance* et dans *Dieu sans l'être.*) ?

Il est essentiel de revenir au grand élan de la théologie naturelle (et donc de la métaphysique) dont on s'apercevra de plus en plus que l'athéisme n'a été qu'un avatar. Nous avons la chance de bénéficier du travail considérable du père Philippe dans son effort de renouvellement d'une tradition ancienne mais que successivement le rationalisme, l'ontologisme et le criticisme avaient mis à mal (et à laquelle, pensait-on, l'athéisme avait donné le coup de grâce). Ces épreuves et ses luttes sont un appel au dépassement et au renouveau. Avec le père Philippe, chacun à sa manière, sachons y participer.

Bruno MORFIN.

*
* *

AVERTISSEMENT

Nous publions ici le texte de conférences données à l'ULSH durant l'année 1977-1978. Le Père Marie-Dominique Philippe n'a pu, faute de temps, les revoir en détail. Il a autorisé leur publication mais il s'exprimerait aujourd'hui d'une manière plus précise et plus approfondie.

L'HOMME D'AUJOURD'HUI RECHERCHE-T-IL DIEU ET COMMENT ?

Lorsque nous cherchons Dieu, lorsque l'homme est en quête de Dieu, le Dieu qu'il découvre est celui qui est la source de tout son être, celui qui est avant lui et qui le porte, celui dont il dépend dans la lumière et l'amour, celui pour qui il est fait, tout en dépendant radicalement de lui. Celui que l'homme découvre comme son Dieu est le sens même de toute sa vie ; autrement, ce n'est pas une véritable découverte de Dieu. C'est peut-être la découverte d'une *idée* de Dieu, mais d'une idée fautive, parce qu'il n'y a pas d'idée de Dieu — si on a une *idée* de Dieu, ce n'est pas Dieu qu'on atteint.

Il faut bien comprendre que cette enquête philosophique (je souligne que nous nous plaçons ici à un point de vue philosophique et non à celui de la foi), c'est vraiment l'enquête de *l'homme*, croyant ou non (puisque la foi ne détruit pas notre intelligence, mais lui permet au contraire d'être plus parfaitement elle-même). C'est l'enquête de l'homme philosophe, ou tout simplement de l'homme intelligent, de l'homme qui essaie d'être intelligent, qui se sert de son intelligence sous toutes ses formes pour essayer de remonter à la source. Il y a en nous un désir. On peut l'appeler une nostalgie, mais c'est beaucoup plus qu'une nostalgie, parce que la nostalgie est mêlée de quantité de choses imaginaires. On peut parler d'une nostalgie de Dieu, parce que c'est beaucoup plus profond ; on peut parler d'une recherche avide du mystère de Dieu. Cette recherche peut prendre chez certains la forme d'une nostalgie, mais tant qu'elle reste uniquement une forme de nostalgie, ce n'est pas suffisant : Dieu n'est pas un paradis perdu, heureusement pour l'homme ! Dieu est une Réalité vivante, dont nous dépendons radicalement, même si nous ne le reconnaissons pas — c'est là la grandeur de Dieu, de permettre aux hommes de ne pas le reconnaître et de les laisser libres par rapport à leur source. Cela peut nous scandaliser, parce que nous sommes trop petits, et que nous ne sommes pas à la dimension de Dieu. Mais si nous réfléchissons bien, nous comprenons que c'est normal, de la part de Dieu, d'être celui qu'on ne peut découvrir que lentement, progressivement, dans une recherche de l'intelligence et du cœur ; nous verrons en effet que, dans cette recherche, l'intelligence et le cœur doivent être très unis. On peut dire que cette recherche est avant tout

intellectuelle, puisqu'il s'agit d'une recherche philosophique. Mais c'est une recherche philosophique tellement radicale, tellement profonde et tellement ultime, que notre volonté et notre cœur ne peuvent pas en être absents ; et c'est peut-être ce qui fait le caractère unique de cette recherche.

Quand il s'agit de la philosophie du vivant, de l'éthique, ou de la politique, on peut dire, à la rigueur, que l'enquête doit être de plus en plus objective. Quand il s'agit de Dieu, l'objectivité prend une modalité très nouvelle, une modalité tout autre. Dieu, en effet, est bien l'objet ultime de notre intelligence. Mais nous donnons alors au terme «objet» une signification tout autre, parce que Dieu est avant tout celui qui nous attire, qui attire notre cœur, celui qui polarise ce qu'il y a de plus profond, de plus fondamental en nous, celui qui nous prend dans ce qui est le plus «nous-mêmes», dans ce que nous sommes nous-mêmes au sens le plus radical. Cette enquête philosophique demeure cependant objective, parce que celui que nous découvrons, c'est la Réalité, et une Réalité qui est antérieure à nous. Or c'est bien cela, l'objectivité : découvrir une réalité antérieure à nous, qui n'est pas modifiée par nous. Il est très important, aujourd'hui, de rappeler ce sens tout à fait premier de l'objectivité. Ce n'est pas le sens que lui donnent les philosophes d'aujourd'hui, parce qu'ils ont subi l'idéalisme sous de multiples formes. C'est très important, parce que cela influence même les théologiens. Il y a quelques années est paru aux éditions du Cerf, un ouvrage collectif résultant d'une «table ronde» de théologiens qui se posaient la question de *l'objectivité de Dieu* ! Il arrive en effet que les théologiens ne sachent plus très bien où ils vont. Ceux-là affirmaient qu'on ne peut pas parler de l'objectivité de Dieu, que Dieu n'est pas «objectif». Pourquoi disent-ils cela ? Parce qu'ils ont donné à «objectif» un sens extrêmement restreint : est «objectif» ce que vous êtes capables de mesurer. Alors, quand vous êtes en face d'un ami, dites-vous que ce n'est pas objectif ? Quand je suis en face d'un homme qui me parle, j'essaie de le comprendre, et j'essaie d'être véritablement en face de lui ; être face-à-face, n'est-ce pas «objectif» ? On a réduit l'objectivité à la connaissance scientifique. Or il est bien évident que Dieu ne peut pas être saisi comme nous

saisissons les réalités inférieures à nous, en les mesurant. L'objectivité, ce n'est pas cela, parce que l'intelligence n'est pas seulement une intelligence scientifique ; elle est bien plus riche que cela, elle va bien plus loin, elle désire toujours dépasser le point de vue de la science. Elle ne rejette pas la science, qui est son «benjamin» — c'est pourquoi elle l'aime tendrement. C'est un benjamin qui n'est pas toujours commode, et qui pose toutes sortes de problèmes au philosophe, à l'intelligence, mais c'est tout de même le dernier fruit de l'intelligence : avant la science, il y avait la philosophie, et avant la science et la philosophie, il y avait l'art, et avant l'art, il y avait les relations humaines (on les a bien oubliées !), le fait de pouvoir «converser». Converser n'est-il pas objectif ? Appeler quelqu'un son ami, n'est-il pas objectif ? Alors qu'est-ce que l'objectivité ?

Ce problème est à mettre en lumière, parce que c'est une grande équivoque dans le monde d'aujourd'hui ; il faut la dénoncer dès le point de départ et faire tomber ce sophisme ou ce mythe de l'objectivité. Il faut reconnaître l'objectivité du savant, c'est bien évident. L'objectivité du savant, qui relève de la mesure, doit toujours se préciser, en fonction, par exemple, du microscope électronique. Je vois ceci ou cela grâce à tel instrument : si l'instrument n'était pas là, je serais myope, et je ne verrais rien du tout. Il y a donc là une objectivité très curieuse, puisqu'elle est dépendante de l'instrument, d'une certaine condition, d'une certaine manière de regarder les choses. Toute objectivité implique une subjectivité, y compris celle de la science, puisqu'il y a le savant qui regarde, à travers ses lunettes extrêmement perfectionnées ! Il ne faut jamais opposer objectivité et subjectivité : c'est une erreur complète. Il faut comprendre que, de fait, dans telle situation, on voit telle chose, et que dans telle autre situation, on voit telle autre chose. Quand vous regardez une petite église romane, vous la regardez dans des perspectives différentes, sous des angles différents, et vous acceptez tout à fait que chacune de ces perspectives soit objective. Vous n'allez pas dire à la personne qui est avec vous : «Tu l'as regardée de telle manière, ce n'est plus objectif ! Tu l'as mal vue : c'est moi qui l'ai bien vue ; je l'ai regardée uniquement dans la perspective qui convenait !»... Nous acceptons ainsi qu'il y ait des perspectives différentes, qu'il y ait même des regards très multiples, par exemple celui de la vision aérienne, par-dessus les toits, qui fait apparaître des détails qu'on n'aurait pas vus autrement. La même réalité, en effet, peut être regardée selon des points de vue tout à fait différents ; et si on la regarde à contre-jour, on ne

comprendra rien du tout. L'art fait très bien comprendre cela. Parce qu'il garde un esprit de finesse, l'art nous fait comprendre que nous pouvons avoir sur la même réalité des points de vue très différents.

Appliquons cela au mystère de Dieu. Si Dieu existe (posons l'hypothèse), il est nécessairement une Réalité qui nous dépasse infiniment, et une Réalité dont nous dépendons radicalement ; autrement, il ne serait pas Dieu. Il est celui que les traditions religieuses appellent le Créateur. Si donc il est le Créateur et si nous sommes la créature, nous ne pouvons le regarder que d'en-bas, «sous le toit», et c'est lui qui est au-dessus de nous, infiniment au-dessus de nous. Par conséquent, pour pouvoir le regarder, et le regarder vraiment, notre pauvre intelligence humaine doit faire un effort étonnant pour tendre vers lui et essayer, dans la mesure du possible, de le rejoindre. Nous découvrons alors que notre cœur, notre volonté affective, va beaucoup plus vite que notre intelligence. Quand il s'agit de la science, notre intelligence devance notre cœur. Quand il s'agit de Dieu, notre cœur devance notre intelligence. Certains disent alors que ce n'est plus objectif ! Attention ! Il s'agit de découvrir la Réalité qui nous dépasse infiniment. Cette Réalité qui nous dépasse infiniment a, nécessairement, une objectivité tout autre que celle des autres réalités. Autrement, ce ne serait pas Dieu. Nous sommes donc bien obligés de reconnaître que, lorsqu'il s'agit de Dieu, notre connaissance intellectuelle a une nouvelle dimension. Les anciens disaient que l'on entre dans la *sagesse*. Dieu ne peut être découvert que dans un regard de sagesse : il est au delà de la science. La science *analyse*. Nous pouvons analyser toutes les réalités qui sont inférieures à nous. Quand il s'agit de l'homme, c'est déjà plus délicat, parce qu'il y a dans l'homme quelque chose qui échappera toujours à l'analyse : c'est l'esprit. Nous n'arriverons jamais, par l'analyse, à le capter totalement, à le saisir entièrement. Quelque chose nous échappera toujours. Quand on aime quelqu'un, on refuse toujours ce que peuvent dire de lui les analyses psychologiques ; on dit : «Il n'a pas été compris ; je sais bien, moi, ce qu'il est». L'amour nous donne un autre regard. Direz-vous que ce n'est pas objectif ? C'est une autre objectivité. Il y a l'objectivité du psychanalyste, il y a l'objectivité du psychologue, et il y a l'objectivité de l'ami, qui est d'un autre ordre. C'est toute la question de la connaissance affective.

Le mot «objectif» doit donc prendre des sens différents, si nous voulons rester humains,

et si nous voulons respecter la diversité de nos connaissances et de nos approches de la réalité. Quand il s'agit de Dieu, nécessairement, notre manière de regarder doit être toute différente de la manière dont nous regardons les autres réalités : il s'agit en effet d'atteindre, si Dieu existe, une Réalité qui est totalement différente des autres, infiniment plus grande, une Réalité qui m'a devancé, une Réalité qui n'est pas dans le temps. Quand je dis totalement différente de moi, c'est vrai : elle l'est dans son existence ; et cependant, c'est la réalité qui, d'une autre manière, est la plus proche de moi. Il faut donc tout de suite corriger : «totalement différente» et, en même temps, «celle qui est la plus proche de moi». On est obligé d'affirmer en même temps deux choses toutes différentes. On balbutie toujours un peu quand on parle du mystère de Dieu. Disons bien : du *mystère* de Dieu ; parce que ce n'est pas un problème, c'est un mystère, en ce sens que c'est une Réalité que nous découvrons progressivement, en nous posant la question : la Réalité que les traditions religieuses, que la foi chrétienne ou judéo-chrétienne, que la foi de l'Islam appellent «Dieu», cette réalité existe-t-elle ? Mon intelligence se pose la question. Elle a le droit, et non seulement le droit, mais le devoir, de se poser la question. Ce «Dieu», dont les traditions religieuses me parlent comme étant le Créateur, existe-t-il ? Mon intelligence est-elle capable, par elle-même, de découvrir cette Réalité et de dire : «oui, je peux affirmer en toute vérité qu'elle existe» ? Une telle recherche implique un effort de tout l'esprit humain, intelligence et volonté. Plus nous sommes en face d'une réalité difficile à découvrir, parce qu'elle nous dépasse, plus il faut que nous soyons attentifs, accueillants, plus il faut que notre cœur s'ouvre à cette recherche de la vérité dans ce qu'elle a d'ultime, dans ce qu'elle a de plus grand.

La question qui nous est posée en premier lieu est formulée de cette manière : «L'homme d'aujourd'hui recherche-t-il Dieu, et comment ?» Nous pourrions traiter ce sujet de diverses manières : au niveau de l'art, au niveau de la littérature, au niveau du cinéma, au niveau de la culture d'aujourd'hui, au niveau de la science, au niveau politique... Chaque fois, nous aurions des réponses différentes. Au niveau politique, par exemple : combien d'états d'aujourd'hui, dans leur constitution, parlent-ils de Dieu ? Je me rappelle que quand le général Vanier avait été nommé gouverneur du Canada, il avait proclamé dès le point de départ sa croyance en Dieu. A certains qui lui disaient : «C'est beau, ce que vous avez fait !», il avait répondu : «C'est une tradition au Canada, on le fait toujours.» Non pas du tout parce que c'est une coutume, mais parce que

chaque chef d'état comprend qu'il doit reconnaître cette dépendance à l'égard de celui qui est son Dieu. C'est une grande coutume de l'Angleterre, qui a continué au Canada. Peu de pays, aujourd'hui, proclament l'existence et la souveraineté de Dieu dans leur Constitution ! Et il y en a moins encore qui, dans leurs lois, tiennent compte de Dieu. Quand on regarde aujourd'hui la mappemonde, et qu'on voit tous les états qui actuellement rejettent Dieu, c'est très impressionnant ! C'est un phénomène très nouveau. Et non seulement ces Etats rejettent Dieu, mais ils persécutent ceux qui ont encore un sens de Dieu et qui le proclament.

Au niveau de l'art, c'est déjà beaucoup plus varié, beaucoup plus difficile à préciser, et nous n'allons pas nous y aventurer. Il serait pourtant intéressant d'interroger l'art pour savoir si, de fait, dans l'art d'aujourd'hui, on est plus proche de Dieu qu'auparavant. On trouverait là des «nostalgies» de Dieu. A un moment, on a dit : «Le cinéma ne parle que des curés !» Mais ce n'est pas encore Dieu ! Ce n'est pas du tout la même chose. On peut très bien parler de l'attitude religieuse et ne pas parler de Dieu. Cela a été en effet un «art» philosophique étonnant, d'arriver à séparer la religion de Dieu. C'est un sophisme effrayant, mais cela existe : on maintient une attitude religieuse et on nie Dieu. Cela fait toujours penser à ces échelles qui s'élèvent très haut, mais qui, en haut, ne s'appuient sur rien du tout : quand on s'élève jusqu'au bout, tout à coup on dégringole ! Il ne peut pas en être autrement, parce que l'attitude religieuse qui ne s'appuie pas sur Dieu ne s'appuie plus sur rien.

Il y aurait donc un problème à étudier au niveau de l'art ; mais je ne veux pas le traiter, puisque nous voulons nous situer au niveau philosophique. Ici, nous sommes bien obligés de reconnaître qu'il y a dans la philosophie contemporaine un phénomène tout à fait nouveau qui n'a jamais existé auparavant dans l'histoire de l'humanité : les philosophes, tout en gardant le même nom, nient l'existence de Dieu. Or que veut dire «philosophe» ? *Ami de la sagesse*. Tout à fait au début, les philosophes se disaient des *sages*. Mais à un moment donné, ils ont fait un acte d'humilité, en disant : «Nous ne sommes pas des sages, nous sommes des amis de la sagesse». C'est surtout avec Platon que le mot «philosophe» est apparu. Avant, il y avait des «sages». Les sages, ce sont ceux qui contemplent Dieu, ce sont ceux qui sont en relation avec Dieu, ceux qui reconnaissent la grandeur de Dieu et qui, dans cette intimité avec Dieu, ont un regard sur toutes

les autres réalités, en premier lieu sur l'homme — un regard de sagesse.

A un moment donné, on a donc reconnu qu'il valait mieux les appeler «amis de la sagesse», c'est-à-dire ceux qui sont en quête de l'absolu. Un philosophe est celui qui est en quête de l'absolu (c'est la définition la plus universelle de la philosophie), celui qui veut aller le plus loin possible, atteindre les connaissances les plus exhaustives et vraiment remonter à la source. A travers tous les temps, le philosophe a toujours été celui qui voulait aller le plus loin, pour avoir la connaissance la plus plénière, la plus profonde, la connaissance qui lui permettrait de tout regarder dans un regard plus profond que le regard habituel. C'est pour cela, du reste, que le philosophe ne peut pas se spécialiser. C'est à la fois sa force et sa faiblesse. Dans un monde où chacun se spécialise, le philosophe *ne peut pas* se spécialiser. En effet, comme ami de la sagesse, il est l'ami de l'homme, et il est celui qui recherche ce qu'est l'homme. Il ne peut donc pas se spécialiser, parce qu'il recherche toutes les dimensions de l'homme, il cherche à comprendre l'homme dans toute sa plénitude et toute sa grandeur. Il ne peut pas dire : «Je ne vais regarder l'homme que d'un seul point de vue» ; il doit regarder l'homme dans sa totalité. De plus, un vrai philosophe ne devrait avoir aucun *a priori*, pour rechercher l'absolu de la manière la plus profonde qu'il soit.

Certes il y a eu des sophistes dans l'Antiquité ; mais ils ne se sont pas dits philosophes. Aristote n'a pas hésité à dire que les sophistes, ce sont ceux «qui se revêtent du manteau du philosophe». Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire : «Vous prenez un langage philosophique, mais vous en supprimez la signification ; et donc vous falsifiez le langage philosophique». Le langage philosophique doit être un langage qui conduit à la sagesse, qui conduit à la contemplation. Les sophistes ont pris ce langage non pas pour chercher la vérité, mais pour dominer, pour détenir le pouvoir politique, pour, du point de vue politique, arriver à dominer. Les sophistes étaient des hommes qui, au lieu de chercher la vérité, cherchaient l'argent. Ils se faisaient «professeurs» de philosophie, et cela coûtait très cher ! Autant que possible, il s'adressaient donc aux gens qui avaient de l'argent et qui pouvaient les payer. Voilà ce qui animait les sophistes : non pas l'amour de la vérité, mais uniquement un désir de dominer, et, derrière ce désir de dominer, un désir de posséder de l'argent.

Parmi les sophistes, dont l'ère se situe juste avant Socrate, certains rejettent Dieu. Ils sont cohérents avec eux-mêmes : s'ils ne

cherchent que l'argent et le pouvoir, ils ne peuvent évidemment pas affirmer que Dieu existe. Il considèrent donc que les traditions religieuses sont inventées par les hommes et expriment simplement les nostalgies ou les craintes qui sont dans le cœur de l'homme. Ce sont les premiers qui, rejetant les traditions religieuses, ont essayé de comprendre comment le nom de «Dieu» a été inventé par les hommes. Le nom de «Dieu» a été inventé par les législateurs et ceux qui détiennent le pouvoir afin de maintenir l'ordre dans la Cité... Dire cela n'est donc pas nouveau ! Dès qu'il y a une crise de la recherche proprement philosophique, on retombe dans les mêmes ornières et on retrouve les mêmes sophismes. Mais de leur temps, même s'ils avaient une certaine influence, les sophistes n'étaient pas considérés comme des philosophes ; et très peu de temps après eux, la tradition philosophique a repris, essayant de comprendre qu'il y a un Absolu, que l'on reconnaît comme Dieu. Sans doute, y a-t-il eu l'épicurisme. Mais Epicure lui-même ne nie pas l'existence de Dieu. C'est après lui qu'on l'a rejeté. Et l'épicurisme s'est posé comme une tradition religieuse.

Après la philosophie grecque, dont on peut dire qu'elle s'achève avec Plotin, nous entrons dans l'ère des Pères de l'Eglise et des théologiens. A ce moment là, la philosophie a été comme absorbée par la foi. Dans notre monde occidental, il faut reconnaître cela ; les Grecs ont cherché la vérité en premier lieu, et se sont dits philosophes, amis de la sagesse. Puis, à partir de Philon, c'est l'ère des théologiens, qui mettent la philosophie au service de la foi. Ils n'inventent pas de nouvelle philosophie : ils la puisent dans le grand «réservoir» occidental de la philosophie, qui est la philosophie grecque. Les premiers essais théologiques, chez les Pères de l'Eglise, se servent de la philosophie stoïcienne, du néo-platonisme et de Platon ; c'est bien plus tard que des théologiens, surtout saint Thomas, se servent de la philosophie d'Aristote. Avant saint Thomas, les Arabes se servent d'un Aristote, certes lié au néo-platonisme, mais ils avaient eu cette audace. Saint Thomas a continué cette très grande audace, et il a, à cause de cela, été condamné par la Sorbonne ! Saint Thomas a utilisé la philosophie d'Aristote parce qu'il considérait qu'Aristote avait mieux saisi la vérité et pouvait mieux être servant de la foi. En tout cas, il est important de comprendre que l'ère des grands théologiens contemplatifs n'a pas inventé de nouvelle philosophie. Ce n'était pas le rôle des croyants. Le rôle du croyant n'est pas en premier lieu de rechercher une nouvelle philosophie. Il a à être intelligent, à se servir des plus grands

philosophes pour aiguïser son intelligence, mais il n'a pas à inventer. Si on se place d'un point de vue purement extérieur, on dira : «C'est terrible, cette période : il n'y a plus eu de créativité !» Il y a eu quelque chose de plus grand peut-être : cette humilité de l'intelligence au service de la foi. C'est ce qu'on voit à travers les Pères de l'Eglise et les théologiens.

Il ne faut cependant pas croire que tous les théologiens aient été comme saint Thomas : à partir du quatorzième siècle, avec Ockham, les théologiens sont partis dans tous les sens, et très particulièrement en ce qui concerne le problème de l'existence de Dieu. Il y a eu chez eux comme une démangeaison d'inventer de nouvelles théologies, à partir de nouvelles philosophies. A tel point que l'on peut dire que tout ce qui a été dit de Descartes jusqu'à nos jours avait déjà été dit chez les théologiens ! C'est très étonnant, et il serait très intéressant de «creuser» cela. Ce serait sans doute très mal reçu, mais cela n'a pas d'importance : la vérité avant tout ! Ce serait très mal reçu, parce que ce serait dire à nos contemporains qu'ils n'ont rien inventé, que tout avait été dit avant eux. Par rapport à la recherche de Dieu, c'est d'une évidence étonnante¹.

A partir du quatorzième et du quinzième siècles, les théologiens sont donc partis dans des sens divers, avec de nouvelles philosophies, liées à la science, liées aux mathématiques. Il y a même une dialectique, proche de celle de Hegel. Tout cela au service de la foi. Ces théologiens, gardaient la foi, mais ils avaient inventé quelque chose d'admirable : le *protervus*, c'est-à-dire le contradicteur obstiné, irréductible. Le *protervus*, au quatorzième siècle est comme un «malin génie» qui exprime la mauvaise conscience du théologien et qui permet à celui-ci d'absorber, dans son intelligence de la foi, toutes les objections qu'il a à faire, toutes les objections qu'il ressent mais qu'il n'ose pas exprimer en les prenant à son compte ouvertement. Objectivant dans le *protervus* sa mauvaise conscience, le théologien, devant tout ce qu'il n'accepte pas, dit : «Mais ici le *protervus* pourrait objecter, etc». En fait, c'est tout simplement le théologien qui exprime ses tentations, et qui relativise toute la tradition, parce qu'il a inventé une nouvelle théologie. C'est très curieux de voir comment, à l'intérieur même de la recherche théologique, on couvait des vipères... Car c'était vraiment cela : le théologien couvait toutes les vipères possibles et imaginables ; mais il les couvait en les prenant dans sa foi.

¹ Cf. *De l'être à Dieu*, de la philosophie première à la sagesse ; 1 tome accompagné de trois volumes de topique historique, Téqui, Paris 1977, 1978, 1979. Le troisième volume de topique historique (philosophie moderne et contemporaine) reste à paraître et devrait être prochainement publié.

En fait, la foi de ces théologiens du quatorzième et du quinzième siècles, qui font preuve d'une «créativité» prodigieuse (ce sont d'abord des franciscains, disciples d'Ockham, et des dominicains, puis plus tard des jésuites) n'était plus assez forte, et les théologiens redevenaient des philosophes. Le *protervus*, c'était le petit philosophe qui naissait en eux et qui avait envie de passer devant la foi, de se libérer de la tutelle de la foi et de pouvoir dire ce qu'il pensait. Mais à cette époque le théologien n'osait pas dire ouvertement ce qu'il pensait, surtout quand il était cardinal, comme Pierre d'Ailly. Un cardinal ne peut pas dire n'importe quoi ! Mais il a le droit d'avoir un *protervus*, un contradicteur qui exprime, en réalité, ce que le théologien lui-même ressent : par exemple, les preuves de l'existence de Dieu, les «voies» de saint Thomas, cela ne va pas du tout, c'est impossible ; l'intelligence humaine ne peut pas atteindre l'existence de Dieu, etc. Ils savaient très bien que l'Eglise leur demandait d'affirmer et d'enseigner le contraire : c'est pourquoi ils ne le disaient pas en leur propre nom ; mais ils le disaient par en-dessous, grâce au *protervus*. Tout cela nous paraît très loin, mais c'est un phénomène curieux et très intéressant.

Troisième période : les philosophes reprennent leur indépendance. Autrement dit, le *protervus* laisse la foi, et dit ouvertement : «Je veux être philosophe». Nous voyons cela en premier lieu chez Descartes. Descartes est le premier à vouloir redonner à la philosophie son indépendance. Par rapport au problème de l'existence de Dieu (puisque c'est ce qui nous intéresse ici), Descartes est extrêmement dépendant de ses maîtres. Descartes ne rejette absolument pas Dieu ! Il veut même donner une démonstration de l'existence de Dieu telle qu'à partir de lui, il n'y aura plus d'athées. Ce qui est curieux, c'est de voir la manière dont Sartre interprète ce jugement de Descartes ! Car Sartre, évidemment, en bon français, doit reconnaître que Descartes est un génie. Mais ce génie, dit-il, était gêné par son époque. Si Descartes vivait de notre temps, il serait le premier athée ! On comprend que Sartre dise cela, parce que Descartes veut prouver l'existence de Dieu à partir de l'*idée* d'infini, à partir de l'*idée* de perfection. C'est le premier *philosophe* qui prétende prouver l'existence de Dieu à partir d'une idée. Mais si on veut prouver l'existence de Dieu à partir d'une idée, le Dieu qu'on découvre n'est pas le véritable Dieu. On entend alors la parole de Pascal : «Le Dieu des philosophes n'est pas le Dieu des chrétiens»². Le Dieu que Descartes découvre n'est

² Cf. Texte du *Mémorial* ; voir aussi *Pensées* (Lafuma), n° 149 et n° 449

pas le Dieu des chrétiens ; parce que ce Dieu est tout simplement celui qui garantira à Descartes qu'il atteint la vérité. Dieu devient celui qui est le garant de la vérité : est-ce cela, Dieu ? Avec Descartes, Dieu est là pour chasser le *protérvus*, qui est tout le temps là pour dire : «Tu n'es pas dans la vérité». Dieu est là pour permettre d'avoir des idées «claires et distinctes», le grand souci de Descartes ; je m'appuie sur Dieu, donc je suis dans la vérité. Voyez le vieux reste de dogmatisme ! Un dogmatisme terrible, parce que ce n'est plus l'autorité de Dieu, mais celle de Descartes. C'est l'autorité de Descartes qui, fondant toute sa réflexion sur le *cogito*, entend prouver l'existence de Dieu par la seule idée de perfection ou d'infini : ce fameux argument que Kant a appelé l'argument «ontologique», et dont nous aurons l'occasion de reparler.

Avec Kant va s'ouvrir une nouvelle période. Mais revenons un instant en arrière, pour mieux situer ces grands mouvements de pensée. Nous avons vu une **première période**, la période grecque, qui est la recherche de l'absolu. Dans cette recherche, le *logos* grec, le *logos* du philosophe, rejoint le Dieu des traditions religieuses. Le mot «Dieu» vient des traditions religieuses ; ce n'est pas le philosophe qui l'a inventé. Le philosophe cherche l'*absolu*, et il reconnaît que cet absolu est bien le Dieu dont parlent les traditions religieuses. On peut donc dire que la philosophie rejoint ici les traditions religieuses et les purifie.

Deuxième période : celle des croyants. La foi chrétienne (et aussi celle de l'islam) va se servir de la philosophie pour s'explicitier. C'est la naissance de la théologie, c'est-à-dire la philosophie au service de la foi. Elle connaît une grande montée jusqu'à saint Thomas : on exploite toute la philosophie grecque. Mais il est toujours très difficile de vivre à l'ombre d'un génie... Après saint Thomas, très vite, on trouve une sorte de «créativité» philosophique, chez tous ces théologiens que nous avons évoqués ; et la philosophie va l'emporter sur la foi. Chez Ockham, c'est très net et c'est très nouveau ; aucun Grec n'aurait accepté Ockham — sauf les sophistes. Certes Ockham est croyant ; mais la logique passe avant la foi : il faut que votre foi soit logique, autrement cela ne va pas. Au début de son traité de logique, Ockham annonce qu'il écrit ce traité pour les théologiens, pour qu'ils disent moins de bêtises ; la logique passe avant tout, et doit purifier la recherche des théologiens. Avec ce primat de la logique, on voit naître l'indépendance de la philosophie ; c'est par la

logique que la philosophie a repris son indépendance par rapport à la foi.

Troisième partie : Descartes. Descartes est un philosophe qui veut retrouver l'indépendance de la raison. Son grand souci est d'affirmer l'existence de Dieu, mais en réalité ce n'est plus Dieu, c'est une *idée*. Dieu est «mis en boîte» dans l'idée. Même si cette idée est infinie, ce n'est pas Dieu, puisque c'est une idée. L'idée vient de nous. Même si on dit, comme le fait Descartes, que l'idée est innée, elle n'en provient pas moins de notre esprit. Et donc, nécessairement, l'affirmation de l'existence de Dieu, à partir de cette idée d'infini, restera quelque chose d'extrêmement limité. Ce n'est plus le véritable Dieu.

Quatrième moment : Kant. Kant a fait une critique décisive de Descartes ; il faut lui reconnaître ce mérite. Mais il considère que la philosophie a commencé avec Descartes. Il ne comprend pas qu'il y a eu la philosophie grecque. Il est assez obtus de ce point de vue-là... La philosophie commence avec Descartes, si bien qu'en supprimant l'argumentation de Descartes, on aura exclu toute possibilité pour la raison humaine d'atteindre l'existence de Dieu. En même temps, Kant propose une nouvelle preuve, une preuve pratique : la loi morale (l'impératif catégorique : «Tu dois faire ceci») conduit à postuler l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un Être qui puisse réaliser l'harmonie de la vertu et du bonheur (entre lesquels il n'y a aucune connexion nécessaire). *Là encore*, c'est dans l'immanence (celle de la loi morale, qui est immanente à la raison pratique de l'homme) qu'on pose un Transcendant, en postulant que Dieu existe. Depuis Descartes (préparé par les théologiens du quatorzième), c'est dans l'immanence qu'on veut découvrir Dieu. Mais alors on ne découvre plus le véritable Dieu, celui qui nous dépasse infiniment, celui qui est Source de notre être, de notre lumière, de notre intelligence, de notre cœur.

Hegel relève le défi de Descartes, et dit que toute sa philosophie — qui est en réalité une théologie — consiste à affirmer Dieu. Cette affirmation est si forte et si rationnelle qu'on est logiquement tenté de dire que pour Hegel son esprit est l'Esprit, Dieu. Il ne faut pas oublier que Hegel s'est insurgé à la fin de sa vie contre cette interprétation... Il reste vrai cependant que toute la dialectique hégélienne demeure dans l'immanence du processus de la vie rationnelle. Cette immanence peut-elle, comme elle le prétend, véritablement atteindre la transcendance de Dieu ? Hegel montre l'intention profonde de sa foi

luthérienne : il «voudrait» et «ne voudrait pas» demeurer au delà de sa rationalisation dialectique... Son intention profonde de théologien luthérien est de réaliser cette identification, cette «réconciliation» du fini et de l'infini. Mais en la réalisant, peut-il encore sauver la transcendance de Dieu, et la non identification de l'homme avec Dieu ? En définitive, peut-on affirmer simultanément la distinction de l'homme fini et de Dieu infini, et son dépassement dans l'identification de l'esprit absolu — ce qui ne peut être réalisé que si l'être est relatif à l'esprit et non l'esprit à l'être ?

A partir de Hegel, nous entrons dans une nouvelle phase (du point de vue du problème de Dieu) : celle des athéismes contemporains. Les sept ou huit formes de l'athéisme contemporain. Dans ces athéismes contemporains, il y a des choses qui sont excellentes ; par exemple, quand on dit que «l'idée de Dieu est contradictoire», c'est parfaitement vrai, puisqu'on ne peut avoir une idée de Dieu. En fait, tous les athéismes luttent contre une idée de Dieu, une idée de Dieu intolérable. Ainsi Nietzsche lutte contre Kant, en disant qu'il est intolérable de lier la morale, l'impératif catégorique, et Dieu, parce que c'est s'enfermer dans une prison sacrée.

Nous ne traiterons pas ici la question de l'athéisme, mais il faut souligner une chose importante : les athéismes contemporains rejettent toute idée de Dieu, tout immanentisme par rapport au mystère de Dieu. Cela est juste. Mais la plupart du temps, ils rejettent du même coup la possibilité d'un Absolu : à travers l'idée qu'on rejette, on rejette la possibilité d'un Absolu. C'est là que le problème se pose pour nous : nous assistons, dans le monde d'aujourd'hui, au niveau philosophique, à ce phénomène tout à fait nouveau de sept grandes formes d'athéisme. Elles sont toutes une exaltation de l'homme, parce qu'on a considéré que Dieu était rival de l'homme. Mais saisir Dieu comme rival de l'homme n'est pas saisir Dieu ! Certains disent cela d'une façon très naïve : «Si Dieu existe, il est libre ; or je suis libre, et il ne peut pas y avoir deux libertés ; donc Dieu n'existe pas». Grosse naïveté, qui suppose que Dieu et l'homme sont au même niveau ! Je pourrais dire : «Vous êtes libre, je suis libre ; mais nous ne pouvons pas être deux à être libres en même temps, donc vous n'existez pas : j'aime mieux vous faire disparaître !...» Il y a un individualisme poussé à l'extrême qui fait qu'on devient soi-même prisonnier de sa propre liberté, en n'acceptant pas l'autre qui est à côté de nous, que nous ne comprenons peut-être pas nécessairement... Mais n'est-ce pas la grandeur

de l'homme, d'accepter l'autre ? N'est-ce pas la grandeur de l'homme, d'accepter d'être dépassé par un autre ? N'est-ce pas la grandeur de l'homme, de comprendre qu'il y a, dans un autre que lui, quelque chose qu'il peut ne pas comprendre ? Si on ne reconnaît plus cela, c'est parce qu'on s'est enfermé dans l'idéalisme, dans l'idée. L'idéalisme poussé à l'extrême, nécessairement, refuse l'autre ; on *ne peut plus* accepter l'autre. Toutes les formes de l'athéisme contemporain sont des rejets de l'autre ; et évidemment, avant tout, de l'Autre par excellence, qui est Dieu.

Enumérons rapidement ces sept formes d'athéisme, parce qu'il est important de toujours les voir ensemble. Il y a d'abord le positivisme, qui est l'exaltation de la science, de la connaissance scientifique : en dehors de ce qu'atteint la connaissance scientifique, il n'y a rien. Puis il y a un athéisme dialectique (en réaction contre Hegel), celui de Feuerbach, à la suite duquel viendra le marxisme, qui implique un renversement de la dialectique hégélienne. Il y a aussi un athéisme volontariste, (celui de Nietzsche), qui proclame l'absolu de la créativité : si le Créateur existe, je ne puis plus être le créateur, et c'est insupportable, c'est impossible à accepter. Il y a un athéisme au niveau de l'évolution (la vie étant identifiée à l'évolution). Julian Huxley dit cela d'une façon très nette : Dieu ne peut pas exister, parce que s'il existait, il serait au delà de l'évolution, fixerait donc une limite à l'évolution. Parce qu'elle n'admet pas de limites, l'évolution ne peut pas accepter Dieu. Il y a encore l'athéisme qui est sous-jacent à Freud, et qui est d'ordre psychologique. Le moi, dans son absolu, rejette Dieu ; toute attitude religieuse est pour l'homme un infantilisme, une aliénation. Il y a également l'athéisme d'un Sartre, qui consiste essentiellement dans l'exaltation de la liberté. On pourrait enfin relever une huitième forme d'athéisme, celle d'un Nicolaï Harmann, qui est juste à l'opposé de Kant : parce que je suis responsable de mes actes, Dieu n'existe pas. Si Dieu existait, je ne serais pas entièrement responsable de mes actes.

Ce qui est important, du point de vue philosophique — il faut y insister — c'est que tous ces athéismes se font une fausse idée de Dieu. Cela prouve qu'ils sont nés dans un climat où Dieu n'était plus représenté comme Dieu. Il ne faut pas accuser uniquement les athées ; il faut se dire qu'il n'y avait peut-être plus personne autour d'eux pour leur dire qui est vraiment Dieu.

Considérant Dieu comme un rival, l'athéisme replie l'homme sur lui-même et veut l'exalter dans toutes ses dimensions (les sept grandes dimensions de l'homme). Aujourd'hui, nous commençons à voir le fruit de cette exaltation : séparé de Dieu et voulant s'exalter lui-même, l'homme ne trouve plus le sens de sa vie, il ne sait plus où il va : il est errant et désespéré. L'homme d'aujourd'hui est désespéré. Il se réfugie parfois dans un matérialisme momentané. Le matérialisme, en effet, peut momentanément lui éviter le désespoir : tant qu'on peut travailler, cela va... mais le jour où on ne peut plus travailler, et où on est rejeté, cela ne va plus... Le fruit de l'athéisme, c'est que l'homme coupé de Dieu, l'homme qui refuse Dieu, est nécessairement dans l'angoisse et le désespoir et, de ce fait, peut agir avec insolence et violence. C'est logique : si Dieu n'existe pas, pourquoi obéir à un homme, et pourquoi respecter l'homme ? Cela n'a pas de signification. Nous voyons bien monter cette insolence dans le monde d'aujourd'hui, en même temps que le désespoir : souvent les deux choses vont ensemble. Quand on est désespéré, on devient insolent, tyrannique, et la mort — celle de l'autre ou la sienne — ne signifie plus rien.

Mais quand la philosophie descend très bas (or, dans la pensée contemporaine, elle va jusqu'au rejet de Dieu, jusqu'à proclamer la «mort» de Dieu dans l'intelligence et le cœur de l'homme), c'est le moment de tout reprendre. Heidegger le dit en citant Hölderlin, et là il a tout à fait raison. Quand la philosophie descend très bas, il y a comme un appel vers quelque chose de

nouveau. Nous sentons cela très fort aujourd'hui. Il y a comme un appel vers le mystère de Dieu, du Dieu qui libère l'homme parce qu'il est son Créateur. Dieu ne peut aliéner l'homme ; s'il aliène l'homme, c'est qu'il n'est pas Dieu. Dieu ne peut que donner à l'homme sa véritable signification et sa véritable liberté intérieure. Cette liberté intérieure, l'homme la découvre dans l'adoration ; l'adoration, où l'homme reconnaît Dieu comme son Créateur, est vraiment la grande libération de l'homme.

Pour que l'adoration soit vraie, il faut que l'intelligence comprenne un peu, dans la mesure où elle le peut, ce qu'est Dieu, même si c'est très confus (le cœur devance l'intelligence, quand il s'agit de Dieu), l'adoration prend sa signification véritable, qui est de retourner à la source ; et l'homme, retournant à sa source, retrouve une nouvelle liberté, une nouvelle dimension de lui-même. Pour les anciens, l'adoration est comme une nouvelle jeunesse ; elle nous fait redécouvrir ce qu'il y a de plus profond et de plus intime en nous. Et c'est vrai : si nous sommes proches de Dieu dans l'adoration, nous découvrons une nouvelle jeunesse, une nouvelle liberté, une nouvelle possibilité d'aimer. C'est dans l'adoration qu'on découvre la vérité pratique et la vérité de l'intelligence. C'est cette vérité de l'intelligence dans sa recherche de Dieu que nous essaierons de découvrir, à la fois de façon historique (en voyant comment, historiquement, s'est posé le problème de Dieu), et dans une recherche proprement philosophique et métaphysique, en voyant comment l'intelligence humaine peut découvrir Dieu.

Marie-Dominique PILIPPE, o.p.

*
* *

DECOUVERTE METAPHYSIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU

Il est impossible de traiter rapidement tous les aspects d'un sujet aussi important et aussi difficile... On aimerait pourtant le traiter dans toute son ampleur, précisément à cause de son importance. La question : *existe-t-il un Etre premier, que les traditions religieuses appellent «Dieu» ?* n'est-elle pas la question par excellence de notre vie humaine ? Il faut souligner que ce sont les *traditions religieuses* et non pas le philosophe, qui donnent à cet Etre le nom de «Dieu». Le philosophe, comme tel, ne peut pas nommer Dieu, parce que, pour nommer Dieu, il faut avoir une expérience de sa présence à travers ses gestes de miséricorde et de justice. Dans la Révélation judéo-chrétienne, Dieu se nomme lui-même (il se révèle à Moïse en disant «Je suis celui qui suis»¹, et à partir de là on l'appelle Yahvé) ; et dans toutes les traditions religieuses, il y a un rattachement plus ou moins précis, plus ou moins net, à cette action de Dieu sur nous, le philosophe, lui, essaie de voir si l'intelligence humaine, livrée à elle-même — que l'on soit croyant ou incroyant —, peut découvrir l'existence d'un Etre premier. Disons bien : *que l'on soit croyant ou non*. Un vrai croyant fait toujours la distinction entre l'intelligence et la foi ; ceux qui ne font pas la distinction, ce sont ceux qui vivent sans réfléchir. Mais la foi demande une réflexion intellectuelle. Loin de s'opposer à l'intelligence — elle ne *peut pas* s'y opposer —, la foi demande au contraire à l'intelligence d'aller le plus loin possible dans ses recherches. On peut dire que la foi chrétienne libère l'intelligence, en lui laissant toutes ses initiatives. C'est là une chose merveilleuse, qu'il faut essayer de comprendre².

¹ Ex 3, 14.

² La recherche que nous avons de l'existence de Dieu peut donc se rattacher ou aux traditions religieuses (plus ou moins encombrées d'opinions humaines) — Jean dit dans le Prologue de son Evangile que «le Verbe éclaire tout homme venant en ce monde» (Jn 1, 9) ; ou à la grande tradition religieuse judéo-chrétienne (relevant de la foi surnaturelle), qui apparaît comme la plus parfaite et la plus précise ; ou enfin à notre recherche proprement philosophique, relevant de notre intelligence dans ce qu'elle a de plus pénétrant, à partir de nos expériences externes et internes (l'être et l'amour). Pouvons-nous établir un ordre entre ces diverses voies d'accès à l'existence de Dieu ? Il est sûr que les traditions religieuses (aussi bien la tradition judéo-chrétienne) apparaissent comme premières dans l'ordre de l'éducation (ordre génétique), tandis que la voie proprement philosophique, qui est la plus précise et la plus noble du point de vue de l'intelligence, est première dans l'ordre de perfection. Quant à la foi, elle

Le véritable croyant doit donc se poser la question : *L'intelligence humaine peut-elle, par elle-même, découvrir l'existence de Celui auquel il adhère par sa foi ?* Cette question, le croyant chrétien se la pose depuis longtemps : ce n'est pas du tout une question nouvelle. Les grands théologiens du Moyen Age l'ont posée, et avant eux les Pères de l'Eglise ; on peut dire qu'elle a été posée dès le début de la tradition chrétienne. C'est très impressionnant, et très beau, parce que cela montre bien que le croyant ne peut pas abandonner le domaine philosophique, de même qu'il ne doit pas abandonner le domaine scientifique. Il ne doit pas en avoir peur. Il peut et il doit comprendre qu'il y a des domaines différents. C'est peut-être cela, être intelligent : reconnaître que l'on peut saisir une même réalité sous des points de vue très différents. Nous faisons cela spontanément quand il s'agit d'œuvres d'art ; mais — c'est très curieux — quand il s'agit d'autre chose, nous avons beaucoup de peine à le comprendre. Quand il s'agit d'œuvres d'art, nous saisissons spontanément les aspects différents sous lesquels nous pouvons les regarder. Quand il s'agit de l'intelligence dans sa recherche la plus profonde, nous devons comprendre qu'il y a aussi des points de vue différents. C'est ce qu'il faut comprendre devant le problème que nous posons et qui est celui de l'homme. Que nous soyons croyants ou non, c'est le problème de l'homme que nous regardons.

Le croyant, comme tel, a déjà sa «solution» : il sait que Dieu existe. C'est le privilège du croyant, et c'est une grâce ; ce n'est pas parce qu'il est plus intelligent, ni parce qu'il est plus vertueux, c'est par pure grâce qu'il sait que Dieu existe. Et parce qu'il sait que Dieu existe, il a une orientation dans sa vie. Il sait que notre univers n'est pas tout ; il sait qu'il est très important d'avoir les deux pieds sur terre, de faire quelque chose d'intéressant dans sa vie, d'essayer de comprendre un peu ce qui se passe autour de nous ; mais il sait surtout que la chose essentielle, c'est notre destinée, notre destinée personnelle. Chez celui qui ne croit pas ou qui ne croit plus, chez celui qui a mis entre parenthèses sa foi pour essayer de voir si, uniquement par

suscitera non pas une recherche de l'existence de Dieu, mais une réflexion critique.

l'intelligence, il peut découvrir quelque chose, nous trouvons le problème humain posé dans toute sa force. Car il est bien évident que notre vie humaine prend une signification tout autre selon que, pour nous, Dieu existe ou n'existe pas. Si nous sommes uniquement un phénomène très remarquable de l'évolution, à la fine pointe de l'évolution, sans savoir pourquoi (comme disait très bien Jean Rostand, l'évolution ne donne par le «pourquoi»), c'est très bien... mais qu'est-ce que cela veut dire si tout se termine à notre mort ? Si nous considérons que nous sommes un moment de l'évolution, en prendre conscience et aider ceux qui sont autour de nous à être plus parfaitement eux-mêmes est déjà très grand ; cela pourrait être un but dans la vie, de se dire : je suis au sommet de l'évolution, j'aide les autres à comprendre cela et je désire être le plus possible un homme qui vit dans l'amitié avec les autres hommes (une philanthropie bien comprise). Mais si Dieu existe, s'il y a un Créateur une possibilité de rencontre, si faible soit-elle, cela change tout. Car cela me permet de me poser le problème (et cela m'oblige à le poser) : ce Dieu qui existe avant moi, dont je dépends dans mon être et qui m'a créé par amour, ce Dieu, puis-je le rejoindre ? S'intéresse-t-il à moi ? Ou suis-je uniquement quelqu'un qui crie dans le désert sans que personne ne l'écoute ? Cette question est capitale pour notre vie humaine, parce que la réponse que nous lui donnons en change l'axe profond. Or, que Dieu existe ou que Dieu n'existe pas, nous sommes tous responsables de l'orientation de notre vie, même si, de fait, nous sommes très conditionnés. Le conditionnement diminue notre liberté, nous le savons bien, mais nous avons tout de même une petite frange de liberté, et si faible qu'elle soit elle nous permet de nous orienter, de prendre en main notre vie humaine, autant que nous le pouvons, en acceptant tous nos conditionnements : le conditionnement biologique que l'on connaît bien aujourd'hui et qui est très lourd à porter, l'atavisme, le conditionnement de notre première enfance, de notre première éducation, le conditionnement de notre milieu social, celui de nos amitiés, le fait d'appartenir à tel pays, à tel culture...

Nous allons donc essayer de comprendre que notre intelligence peut par elle-même découvrir l'existence d'un Etre premier, absolu — si du moins elle est loyale, ce qui est très important. Les Grecs insistaient beaucoup, dans la recherche philosophique, sur le *thumos* c'est-à-dire le désir de la vérité ; c'est sans doute ce qu'il y a de plus profond dans le cœur de l'homme. Le désir de découvrir la vérité est bien

ce qui est le plus important, et quand on a ce désir, on veut toujours aller plus loin, on ne peut jamais s'arrêter ; parce que si nous avons découvert quelque chose aujourd'hui, demain — c'est-à-dire l'année prochaine, dans cinq ans si nous continuons à vivre — nous irons plus loin. C'est cela, le désir, c'est cela le *thumos* intérieur, le désir d'aller toujours plus loin : ne jamais s'arrêter, ne jamais dire : «je possède la vérité» ; dès qu'on dit cela, cela prouve que notre intelligence ne cherche plus. il s'agit ici de l'intelligence, et non de la foi. La recherche philosophique doit toujours chercher à aller plus loin. C'est du reste pour cela que, de temps en temps, le chrétien scandalise le philosophe. Merleau-Ponty disait très fortement : «Je n'aime pas parler à un chrétien, parce qu'il sait». On voit ce qu'il veut dire ; il arrive que le chrétien ne soit pas assez intelligent pour distinguer sa foi et l'exercice de son intelligence, et pour dire : «dans la foi j'adhère au mystère de Dieu, mais le vrai chrétien cherche toujours». Nous ne serons dans la vérité plénière que dans la vision béatifique ; tant que nous sommes ici-bas, notre foi implique une recherche. C'est pourquoi le philosophe peut parler à un chrétien, parce qu'il cherche. Si le chrétien ne cherche plus, cela prouve qu'il est fatigué et donc qu'il est un mauvais chrétien. Le chrétien ne doit pas être fatigué, mais constamment chercher à aller plus loin, dans le sens d'une contemplation toujours plus grande. Le croyant cherche, tout en adhérant à une vérité. Le philosophe aussi adhère à ses vérités, à des vérités plus partielles ; il n'osera pas dire qu'il adhère à la Vérité, parce que la Vérité ne peut être que Dieu ; si Dieu existe, il est la Vérité. Du point de vue philosophique, nous atteignons des paliers de vérité, des moments de vérité, mais nous n'avons pas la Vérité plénière. Pensons à la recherche de celui qui gravit une montagne et qui cherche à monter toujours plus haut : il y a des paliers, des moments où il s'arrête, où il découvre quelque chose ; il regarde l'horizon, mais il sait qu'il doit repartir... C'est cela qui est merveilleux dans la recherche de l'intelligence, et de l'intelligence philosophique : on peut toujours aller plus loin.

Posons-nous donc cette question : Pouvons-nous, avec notre intelligence humaine, découvrir l'existence d'un Etre premier, d'un Etre absolu, d'un Etre qui soit au-dessus de tout ce que nous voyons (les hommes et l'univers) ? Pouvons-nous, avec notre intelligence, découvrir cet Etre, affirmer qu'il existe ? Non pas le connaître, non pas le concevoir, non pas avoir une *idée* de lui, mais affirmer simplement qu'il existe, pour ensuite essayer de comprendre ce qu'il doit être, dans la mesure où nous le

pouvons ? Nous nous posons la première question ; nous ouvrons donc une porte : l'intelligence humaine peut-elle, livrée à elle-même, découvrir l'existence de Dieu ?

Il faut tout de suite, dès que nous nous posons cette question, comprendre la situation très difficile devant laquelle nous nous trouvons du point de vue de la philosophie occidentale (ce serait en effet très différent si nous abordions le problème de Dieu du point de vue de la philosophie de l'Inde, par exemple). En effet, il y a d'abord la position de Kant, qui joue un rôle très important. Kant a affirmé avec force, dans la Critique de la raison pure, que l'intelligence humaine est incapable par elle-même d'atteindre l'existence de Dieu, que nous ne pouvons découvrir l'existence de Dieu que d'un point de vue pratique. Nous reviendrons plus tard sur ce point de vue pratique ; ce qui m'intéresse ici c'est la négation de la possibilité, pour l'intelligence humaine, d'atteindre l'existence de Dieu. Nous n'allons pas faire un cours sur Kant. Kant est très difficile à lire... On sait ce qu'a dit Clavel ; il avait fait un tel effort pour comprendre Kant qu'après cela il n'en était plus sorti. Cela se comprend : quand on fait un effort énorme pour entrer dans Kant, on a épuisé toutes ses forces... et c'est fini, car Kant est une voie sans issue. Il faut avoir le courage de la dire, parce qu'aujourd'hui beaucoup de catholiques et de théologiens sont pris par Kant. Les Allemands le dépassent. Mais les Français sont toujours un peu en retard sur la philosophie allemande, si bien qu'aujourd'hui, en France, on est très impressionné par Kant. Si on regarde attentivement Kant, on voit qu'il n'a pas dépassé Descartes. C'est dommage, pour un philosophe ! Les Allemands d'aujourd'hui sont beaucoup plus intelligents : ils reviennent aux Grecs. Kant est resté limité à Descartes, et toute sa critique s'oppose à Descartes ; cela ne va pas plus loin. Dans la grosse artillerie, il faut toujours savoir jusqu'où va le tir et connaître exactement la visée, autrement cela n'a pas d'intérêt. Or Kant vise l'argument de Descartes qu'on appelle (depuis Kant, précisément) l'argument «ontologique», et qui consiste chez Descartes à prouver l'existence de Dieu par l'idée d'infini : nous avons en nous une idée d'infini, donc Dieu existe. Kant a parfaitement raison de dire qu'il est idiot de prouver l'existence de Dieu à partir d'une *idée*. Du reste, nous n'avons pas d'idée d'infini ; nous ne pouvons parler de l'infini que dans un jugement négatif. Nous avons des *nostalgies* d'infini. Nous étudierons nos nostalgies : ce sera beaucoup plus facile. Mais ce sera aussi beaucoup moins philosophique ; ce sera

beaucoup plus de l'ordre du sentiment. C'est intéressant parce que nous portons tout cela en nous. Le philosophe ne peut pas négliger les nostalgies, parce qu'il doit être attentif à tout l'homme ; mais s'il est vraiment philosophe, il doit regarder la démarche de l'intelligence dans sa *profondeur* d'intelligence. Kant dit donc, contre Descartes, que nous ne pouvons pas, par l'*idée*, affirmer l'existence d'une réalité, et en cela il a raison. Ce n'est pas parce que j'aurais une *idée* que la *réalité* existe nécessairement. Même s'il s'agit de l'idée d'infini, pour la bonne raison que nous n'avons pas, au sens rigoureux, d'idée d'infini. De plus nous n'avons pas d'idée de Dieu. A supposer que j'aie effectivement une idée d'infini, elle ne me prouverait pas que Dieu existe. Kant a donc raison ici. Mais il soutient que tous les arguments, toutes les voies d'accès à la découverte de l'existence de Dieu, se ramènent à cet argument ontologique. La philosophie de Kant est donc très limitée : elle n'atteint que Descartes (en ce sens elle est bien une voie sans issue). Or avant Descartes, il y a eu beaucoup de choses ! La philosophie est née bien avant Descartes. Il y a eu un Platon, il y a eu un Aristote, il y a eu un Parménide, il y a eu toute cette grande culture grecque jusqu'aux stoïciens, jusqu'aux néoplatoniciens, qui sont des gens d'une intelligence extraordinaire. Descartes, c'est assez limité. Kant vise Descartes. C'est une trajectoire assez impressionnante, mais cela ne va pas plus loin.

Descartes — c'est très curieux — était persuadé d'avoir donné une démonstration de l'existence de Dieu tellement «certaine» qu'après lui il ne pourrait plus y avoir d'athées ! La naïveté de Descartes est extraordinaire. Il a voulu être critique, mais il était très naïf (d'une façon générale, les gens qui veulent être trop critiques sont terriblement naïfs, et se mettent en contradiction avec eux-mêmes). Descartes était donc persuadé qu'après ses preuves de l'existence de Dieu il n'y aurait plus d'athées. Mais il faut entendre Sartre dire que si Descartes était de notre temps, il serait athée ! C'est une fameuse réponse à Descartes. Car Sartre dépend de Descartes, c'est évident : il ne l'a pas beaucoup dépassé, il est resté enfermé dans l'*idée* de Dieu, et il affirme qu'une telle idée est contradictoire. Il est bien évident qu'on ne peut pas avoir d'idée de Dieu ; si vous prétendez en avoir une, elle est contradictoire, parce que vous prétendez alors mesurer Dieu. Si Dieu existe, il n'est pas dans une idée, il est au delà, il *est* (il y a là toute la différence entre l'*être* et les *idées*).

Voilà pour le premier obstacle (dans la philosophie occidentale) à la découverte de

l'existence de l'Être premier. Une fois qu'on a compris les limites de Kant, on voit que sa critique a ceci d'intéressant, qu'elle démolit un argument très enraciné qu'on appelle l'argument «ontologique». L'argument ontologique consiste à partir d'une idée, idée de perfection ou idée d'infini, et prétendre conclure de là, a priori, que Dieu existe.

Un autre problème, très important dans le monde d'aujourd'hui, est celui de l'athéisme. De fait, aujourd'hui, le problème des voies d'accès à l'existence de l'Être premier prend une force nouvelle parce qu'on est en face, depuis une centaine d'années, d'une grande montée d'athéismes (sept grandes formes d'athéisme). Si on est attentif à ce que représentent ces athéismes du point de vue philosophique, si on a sur eux un regard critique philosophique, on constate qu'ils s'opposent à une *idée* de Dieu : ils sont tous des «anti-ontologismes». C'est cela qui me semble la chose la plus importante à saisir. Ils sont tous, sous des formes diverses, en opposition à l'égard de l'argument ontologique ; ils sont dans la ligne de Kant, ils n'ont pas dépassé Kant au niveau philosophique. Kant, lui, est «agnostique» ; cependant, parce qu'il est croyant, il affirme que Dieu existe, par le point de vue pratique. Mais à sa suite sont venues toutes les formes d'athéisme qui restent fixées sur ce problème de l'*idée* de Dieu, et disent que l'idée de Dieu est tout simplement une projection d'ordre imaginaire. On peut dire cela de *toutes* les formes d'athéisme.

Il est très important, du point de vue philosophique, d'étudier toutes les formes d'athéisme qui depuis cent ans sont montées autour de nous ; c'est impressionnant, du reste, parce que c'est quelque chose de tout à fait nouveau dans l'histoire de la philosophie. Dans toute l'histoire de la philosophie on n'a *jamais* vu cela ; c'est donc un fait auquel nous devons être très attentifs. On n'a pas le droit de dire : «cela ne signifie rien du tout». Certains athéismes sont liés à des points de vue politique, d'autres n'ont aucune dimension politique ; mais le plus important, du point de vue de la pensée, est que tous les athéismes sont des «anti-ontologismes» : tous considèrent Dieu comme un rival de l'homme, et tous veulent être des libérations de l'homme, on veut libérer l'homme du carcan que représente l'*idée* de Dieu ; autrement dit, on considère que l'homme et Dieu sont face-à-face comme des contraires, l'un limité, l'autre illimité. Il est évident qu'il serait insupportable pour nous d'être limités en face d'un être illimité qui serait dans le même genre : Dieu serait alors un rival. Or c'est cela qui est au cœur de tous les athéismes, cette conception d'un Dieu rival de

l'homme. Et s'il en est ainsi, c'est tout simplement parce que tous ces athéismes sont dépendants d'une vision fautive de Dieu, qui provient de l'argument ontologique, du fait que l'on a pensé qu'il y avait une *idée* de Dieu. N'ayant pas regardé Dieu en lui-même en tant qu'il est source de vie, d'être, d'amour et d'intelligence, on a alors considéré Dieu comme le rival de l'homme, et on a voulu (ce qui se comprend) libérer l'homme. Tous les athéismes sont des mystiques de *libération* de l'homme ; Dieu étant considéré comme quelqu'un qui limite l'homme, il faut libérer l'homme de ce carcan pour qu'il puisse être parfaitement lui-même.

Puisque nous sommes présents à tous ces athéismes, nous devons, dans le monde d'aujourd'hui, respecter *l'homme* athée et l'aimer. C'est *l'homme* en effet que le philosophe cherche à connaître avant tout ; il cherche à le connaître dans toutes ses dimensions, et avant tout il doit chercher s'il y a pour l'homme une possibilité de rejoindre Dieu. Nous devons donc avoir beaucoup de respect pour tous ces errements philosophiques, ou plus exactement pour ceux qui les soutiennent, car ils n'en sont pas toujours responsables : ils ont respiré un air où Dieu était présenté tel qu'ils le rejettent. Peut-être que nous n'avons pas su montrer avec suffisamment de netteté que Dieu n'est pas une *idée*, que Dieu n'est pas un rival, que Dieu, s'il est Dieu, ne peut être que la source de tout amour. Il faut bien souligner cela, parce qu'il faut reposer le problème aujourd'hui d'une manière beaucoup plus radicale qu'auparavant.

Après avoir écarté le problème de Kant, après avoir situé très rapidement le problème de l'athéisme, posons-nous cette question, que nous *devons* nous poser : si Dieu existe (je n'ai pas le droit d'écarter cette hypothèse, étant donné qu'il y a des traditions religieuses, étant donné qu'il y a des hommes qui croient en Dieu ; si je respecte l'homme, je dois me poser la question), si Dieu existe, mon intelligence peut-elle l'atteindre ? Je pars de l'hypothèse «si Dieu existe». Selon les traditions religieuses ce Dieu est l'Être premier, il est l'Être nécessaire, il est le Créateur. Selon toutes les traditions religieuses, Dieu est toujours le Créateur. Donc, si «Dieu» existe, il est le Créateur de ce que je suis, de ce que je suis tel que je suis actuellement, avec mes sensations, mon corps et ce que j'appelle mon intelligence : cette possibilité que j'ai de comprendre, de réfléchir, de méditer, de faire de la philosophie. La philosophie a toujours existé ; sous des formes diverses, certes, mais elle a toujours existé. Il y a toujours eu des hommes qui ont

désiré aller toujours plus loin dans leur recherche de la vérité.

Si Dieu existe, mon intelligence peut-elle l'atteindre ? Voilà le premier problème que je dois me poser. C'est déjà bien de faire cette hypothèse. Scientifiquement, faire une hypothèse prouve que l'intelligence est éveillée et est en recherche.

Il est sûr — et je peux le dire tout de suite — que, si Dieu existe, je ne peux pas l'atteindre par une méthode d'immanence. En effet, si Dieu existe, il est nécessairement «l'Autre», puisqu'il est la source de mon être, de mon esprit, de mon intelligence, de mes capacités d'aimer. Il est même source de ma liberté, parce qu'il est avant moi. Il n'est donc pas mon rival. En effet, s'il existe et s'il est mon Créateur, j'ai tout reçu de lui (cela fait partie de l'hypothèse) ; et si j'ai tout reçu de lui, il ne peut pas être mon rival. Le rival, c'est celui qui est contemporain, c'est celui qui est dans le même genre et qui est le contraire ; mais celui qui est avant, celui qui est totalement avant, celui qui ne peut pas être dans le temps (s'il est Dieu, il est éternel : les traditions religieuses parlent toujours de l'Éternel), il est la source de mon être et il est Autre. Je ne peux donc pas l'atteindre dans une perspective purement immanente... Par conséquent, les philosophies qui sont des philosophies du «Même», des philosophies dialectiques qui partent toujours uniquement de l'intériorité et de la réflexion sur l'intelligence elle-même, ne peuvent pas l'atteindre. Ce n'est pas en scrutant le plus profondément possible toutes mes pensées que je découvrirai Dieu. Si Dieu existe, il est au delà de mon vécu intellectuel. peut-être pourrai-je déceler dans mon vécu affectif, le vécu de mon amour, une nostalgie profonde de l'absolu, une sorte d'appel profond vers l'absolu (le cri de l'enfant dans le désert), peut-être. Si Dieu existe, et si je suis sa créature, il faut bien qu'il y ait une marque de Dieu sur moi : cette marque ne peut être que l'exister, comme nous le verrons. Cependant, mon vécu affectif est bien comme un appel vers un absolu qui m'attire. Je ne pourrai pas l'atteindre selon le mode intentionnel de mon vécu, mais cet intentionnel, dans la lumière de l'exister, est bien comme une attente.

Si Dieu existe, mon intelligence ne peut donc l'atteindre qu'en se dépassant. Je ne peux saisir Dieu que comme je saisis une source, que comme je saisis une cause qui est complètement antérieure à moi, une réalité qui est avant moi ; je dois donc me dépasser. Je ne peux pas saisir Dieu dans l'immanence de la réflexion : les

philosophies de l'immanence, ou les recherches scientifiques, qui restent uniquement au niveau de l'immanence, ne peuvent pas me permettre de saisir Dieu. Je ne peux pas saisir Dieu dans la pure immanence de la *vie*. Je le voudrais bien : ce serait tellement plus facile ! Mais ce ne serait plus Dieu que je découvrirais ; ce serait seulement les effets de Dieu, les reflets et les passages de Dieu que je saisis en moi, mais non pas Dieu lui-même.

Si je ne peux saisir Dieu que dans un dépassement, une question se pose : mon intelligence peut-elle se dépasser ? C'est là la question capitale et première. Si je ne saisis pas cela, ce n'est pas la peine d'aller plus loin. Mon intelligence est-elle capable de se dépasser ? Si je suis dans une perspective kantienne, je réponds : non ; mon intelligence ne peut pas se dépasser, je reste enfermé en moi et je ne peux même pas vous connaître, vous qui êtes devant moi. Vous êtes des «noumènes» que je ne connais pas. Certes je peux vous serrer la main, connaître vos apparences et, par le fait même, affirmer que vous «existez-là», face à moi ; mais je ne vous connais pas dans ce qui est le plus «vous-même». Si je ne peux atteindre un autre que moi-même en son être intime et fondamental, je suis dans la même situation par rapport à moi-même : j'ignore ce que je suis en mon être intime, dans ma propre subsistance. Je suis enfermé dans mes formes a priori et dans mes expériences immédiates des apparences. Chacun de nous est donc, au delà des apparences, enfermé dans ses propres formes a priori ; nous sommes tous, à ce niveau, des monolithes. La communion ne se fait qu'au niveau des apparences : on se voit, on se touche, on agit les uns sur les autres et on pâtit, mais on ignore complètement ce qu'est l'autre, et on est soi-même enfermé dans sa propre subjectivité transcendantale, qui n'a pas de contenu, mais qui assure la synthèse de nos représentations a priori.

Il y a, de fait, des êtres qui sont comme cela : toute leur vie commune se passe au niveau des apparences et eux-mêmes, en leur profondeur, s'ignorent, ne se regardant qu'à travers un système de formes. Dans la mesure où cette manière de se voir soi-même et de considérer les autres s'impose à nous, on comprend combien il est difficile de découvrir que notre intelligence est capable de rencontrer l'autre, de le rencontrer vraiment en *ce qu'il est*.

Mais si j'essaie de comprendre la vie de l'intelligence en ce qu'elle a de plus fondamental, je reconnais que l'intelligence est capable de poser un jugement d'existence : quand je dis «ceci est», je reconnais qu'il y a une réalité autre

que moi qui existe, que je ne suis pas seul à avoir le privilège d'exister. En reconnaissant que l'autre existe, je me dépasse, parce que je reconnais qu'il y a dans l'autre quelque chose que je connais et quelque chose que je ne connais pas. Le jugement d'existence me donne le contact premier avec une réalité qui me dépasse — appelons cela «le transcendant». Le transcendant, c'est l'autre qui me dépasse. Tout repose là-dessus. Si je considère qu'il n'y a pas de jugement d'existence, je suis enfermé dans ma conscience, je suis enfermé dans mes idées ; s'il y a un jugement d'existence, je peux reconnaître qu'il existe une réalité. Dans l'ordre pratique, je reconnais constamment que l'autre existe. Quand je vais acheter un chou, je sais bien qu'il existe ; vous n'allez pas me parler d'un chou idéal ! Non, il existe, c'est telle réalité que vous regardez. Le savant également sait bien que les réalités qu'il regarde existent, mais il ne s'en occupe pas : cela regarde le philosophe ; le savant s'intéresse aux lois, mais il sait bien que ce dont il étudie les lois *existe*. Dans l'amour d'amitié, vous savez bien que l'autre existe ; vous n'allez pas dire : «Je t'aime, mais je ne sais pas si tu existes» ! De même un artiste, quand il fait quelque chose, sait bien que ce qu'il fait existe. Il est important de comprendre cela : c'est fondamental dans notre vie.

A partir de ce jugement d'existence s'élabore ce qu'on appelle la «philosophie première», qui permet de découvrir l'*acte*, c'est-à-dire la finalité dans l'ordre de l'être. Ce sont ces deux aspects qui me permettent de dire que mon intelligence, si Dieu existe, est capable de remonter jusqu'à lui. S'il n'y a pas ces deux affirmations (qui sont antérieures au problème de l'existence de Dieu, qui relèvent tout simplement de ma réflexion sur les réalités qui sont autour de moi), si je ne saisis pas le point de vue du *jugement d'existence* et que je n'arrive pas à saisir l'*acte*, je ne peux pas dire que mon intelligence est capable de découvrir Dieu. Ce sont les deux aspects essentiels. Si mon intelligence peut se dépasser, elle peut essayer de comprendre l'autre dans ce qu'il a de plus profond, dans son être, et donc elle peut comprendre ce que c'est que l'*être*. C'est seulement en atteignant l'être que l'intelligence se dépasse. La connaissance de la vie ne permet jamais à l'intelligence de se dépasser vraiment, tandis que le jugement d'existence me permet de connaître l'autre en ce qu'il est ; et l'être en acte me permet de connaître la finalité dans son sens le plus fort. Qu'est-ce que la finalité dans la découverte de l'être en acte ? C'est comprendre que tout ce qui est limité dépend d'un autre qui est antérieur à lui : l'*acte*. Découvrir, en

philosophie première, ce qu'est l'*acte*, c'est découvrir qu'un être en puissance n'est jamais premier, parce qu'un être en puissance est imparfait et que, dans l'ordre de l'être, le parfait est toujours avant l'imparfait. Ce n'est pas facile, pour nous, de saisir cela, parce que, marqués par le schème de l'évolution, nous disons que nous passons de l'imparfait au parfait. C'est juste au niveau de l'évolution, c'est-à-dire au niveau de la vie, et de la vie biologique, mais au niveau de l'être c'est tout à fait différent ; c'est pour cela que, si je confonds être et vie et si je ramène l'être à la vie, je retourne dans l'immanence et je n'arriverai jamais à découvrir l'autre. La distinction de l'être et de la vie est simple à saisir sous son aspect élémentaire. Nous sommes obligés de faire cette distinction parce que nous savons que si nous sommes des êtres vivants, et qu'en ce sens notre vie est notre être, cependant un jour nous mourrons, et la mort il faut bien l'expliquer. Si nous n'étions que vie, la mort serait incompréhensible. La mort s'explique par la différence qui existe entre l'être et la vie. De plus aujourd'hui nous savons (à la différence des anciens) que le soleil ne vit pas, que sur la lune il n'y a pas de vie. La vie est donc autre chose que la réalité matérielle ; il faut donc distinguer être et vie et reconnaître qu'au plus intime de nous-mêmes il y a quelque chose qui est au delà de la vie.

La recherche de la philosophie première (nous sommes obligés ici de présupposer cette recherche métaphysique) nous fait découvrir ce qu'est la finalité de l'être, c'est-à-dire ce qu'est la perfection de l'être. L'être parfait, c'est l'être en acte. Nous comprenons cela assez bien, du reste, parce que l'être imparfait est ordonné à l'être parfait, et que c'est dans l'être parfait que l'être est pleinement lui-même. Nous pouvons donc, à partir de la découverte de l'être en acte, affirmer que *tout ce qui est en puissance est ordonné à l'être en acte*. C'est là le principe de causalité finale saisi au niveau métaphysique.

Ayant saisi cela, nous pouvons comprendre que notre intelligence, revenant à la réalité la plus parfaite que nous puissions expérimenter, c'est-à-dire à l'homme³, voit qu'il

³ L'homme est en effet la réalité la plus parfaite que nous puissions expérimenter. Nous n'avons jamais expérimenté d'autres réalités plus parfaites, nous n'avons pas l'expérience de Martiens qui soient plus parfaits que l'homme. C'est du reste magnifique, de voir que la réalité la plus parfaite dont nous ayons l'expérience est l'homme. Nous pouvons voir dans les animaux des aspects différents de l'homme, nous pouvons même trouver chez eux des qualités plus parfaites que dans l'homme, mais il y a dans l'homme quelque chose d'unique qui est la capacité de penser, de réfléchir, la capacité de parler, etc.

y a en lui (qu'il s'agisse de moi-même ou de celui qui est proche de moi) quelque chose qui est en acte et quelque chose qui est en puissance. Cela, nous pouvons tous le saisir. Nous saisissons qu'il y a en nous — au niveau de notre être, et non pas au niveau de notre vie⁴ — des limites liées à quelque chose qui est en acte. J'existe — c'est un acte ; mais j'existe avec une capacité de devenir, je suis un être en mouvement, j'évolue dans le bien et dans le mal. Nous montons (nous évoluons dans le bien), puis viennent les «hauts-plateaux», et il arrive un moment où nous descendons... Nous ferons tous, ou nous avons déjà fait, cette expérience. Nous sommes des êtres qui impliquons un *devenir*, des êtres capables de subir des influences étrangères et de pâtir dans leur *être*, puisque notre corps fait partie de notre être, il est notre être. Nous sommes des êtres *capables d'être mus*, en même temps nous *existons* (le partage des eaux entre les deux n'étant du reste pas facile à faire, car les deux s'impliquent mutuellement) ; autrement dit nous sommes *limités* et nous sommes *en acte*.

Cette limite dans l'ordre du devenir n'est pas la seule qui nous affecte. Il y en a une autre, dans l'ordre de la *vie*. Nous sommes en effet des êtres vivants. Or, dans une lumière métaphysique, le propre du vivant est d'avoir une *autonomie*, d'être capable de profiter de tout le milieu en lequel il se trouve ; mais en même temps, le vivant *dépend* de ce milieu et c'est une dépendance assez terrible (quand le milieu commence à se corrompre, par exemple, le vivant ne peut plus respirer...). Nous sommes donc des êtres vivants qui, comme tels, ont une autonomie ; mais à l'intérieur même de cette autonomie, il y a une dépendance, donc une limite : nous sommes limités dans notre être vivant. Une autre expérience nous le fait facilement comprendre : à côté de nous il y a d'autres êtres vivants qui ont parfois des capacités beaucoup plus grandes que les nôtres, et en chacun de nous le capital de vie est limité. Notre capital de vie nous donne une certaine autonomie, mais en lui-même il implique une limite.

Troisième limite de notre être dont nous pouvons faire l'expérience : nous sommes des êtres corruptibles ; autrement dit : nous existons, mais nous aurions très bien pu ne pas exister. Il y a en nous une capacité de ne pas être, une aptitude au non-être, qui est source d'angoisse. S'il n'y avait pas en nous cette capacité de non-être, nous n'aurions jamais d'angoisse. Un

⁴ Au niveau de notre vie, nous pourrions faire des argumentations analogues ; mais nous nous plaçons tout de suite au niveau de l'être. En traitant des nostalgies qui sont d'ordre psychologique, nous serons au niveau de la vie.

manche à balai n'a pas d'angoisse, parce qu'il est, comme dit Sartre, de l'«en-soi», il est parfaitement rempli de lui-même. Mais nous ne sommes pas ainsi ; il y a dans notre être des crevasses, des fissures, qui nous donnent à certains moments un vertige très profond, car nous sentons que nous sommes «fêlés» métaphysiquement, que nous existons mais que nous ne *sommes* pas l'être, et que nous pouvons donc ne pas être. C'est une chose terrible de découvrir en nous cette «fêlure métaphysique» qu'est la capacité de ne pas être, cette capacité qui est source en nous d'un «vertige du néant». Saint Thomas disait déjà (il ne faut donc pas trop dire que l'angoisse est un phénomène moderne !) que notre être est *vertibile ad nihilum* : il peut retourner au néant, et cette possibilité nous donne le vertige du néant.

Quatrième limite de notre être : au niveau de la *vérité* et au niveau de la *créativité*. Nous atteignons une certaine vérité, mais nous ne sommes pas la vérité. Notre intelligence a une capacité plus ou moins grande, mais si grande qu'elle puisse être, elle demeure limitée dans sa recherche. D'autre part, si nous sommes artistes, nous sommes capables de réaliser des choses belles, grandes, voire sublimes ; mais en même temps nous savons que nous sommes limités. Dans la créativité qui est en nous il y a une limite. Nietzsche a mis cela en lumière d'une manière très forte, parce qu'il ressentait avec beaucoup de force cette limite. Et il la ressentait, précisément, par rapport à Dieu, au Dieu-Créateur : si Dieu existe, il est le Créateur, et donc je ne suis plus moi-même créateur ; or cela est impossible ; donc Dieu n'existe pas. Il y a là un cri qui est important à saisir. Mais ce n'est pas parce que Dieu est le Créateur que nous ne pouvons pas avoir la capacité de réaliser quelque chose, puisque Dieu n'est pas un rival (sans parler du fait que l'on pose Dieu comme Créateur avant d'avoir affirmé qu'il existe...). Nous sommes donc «créateurs» en ce sens que nous sommes capables de réaliser quelque chose ; et à chaque génération apparaît une capacité de création nouvelle. Mais en même temps, notre capacité de création est limitée. Nous savons que ce que nous faisons, un autre pourrait le faire beaucoup mieux. Un artiste ne doit pas trop «loucher» sur ce que font les autres, parce que, se disant que l'autre fait quelque chose de beaucoup mieux que lui, il perd confiance en lui-même. Il faut avoir confiance dans ce que l'on fait, mais en même temps il faut comprendre que cela reste limité.

Il y a encore dans notre être une autre limite, beaucoup plus profonde et qui est peut-être celle que nous ressentons le plus : c'est la limite dans l'ordre de l'*amour*. Il y a en nous un

«appétit naturel» qui nous fait tendre vers le bien, qui nous porte vers lui. «Le bien, disait Aristote, est ce que tous désirent»⁵. Et en même temps, cet appétit du bien est limité, parce que le bien n'est pas nous. Nous ne *sommes* pas le bien. Notre être, dans sa substance, n'est bon que radicalement, il n'est parfaitement bon que dans ses opérations atteignant sa fin. Cela explique, du reste, quantité de choses dans nos rapports humains. Quand quelqu'un nous aime et qu'il nous croit totalement bon, nous sommes obligé de lui dire qu'il se trompe. Et inversement, quand nous aimons quelqu'un, nous sommes attiré vers lui et nous croyons, par le fait même, qu'il est totalement bon et capable de nous perfectionner pleinement ; et quand nous devenons un peu plus lucide, nous nous apercevons qu'il a des limites...

Nous pouvons saisir assez facilement ces cinq grandes *limites* qui sont en nous, et en même temps ces cinq grandes modalités d'*acte*. Il y a là cinq expériences qui nous font bien comprendre que nous sommes à la fois des êtres en acte et des êtres limités : limite dans l'ordre de l'intelligence (vérité et créativité), limite dans l'ordre du bien.

Cela, nous pouvons le *décrire* de façons multiples et diverses, psychologiquement. C'est ce que fait la philosophie existentielle : elle décrit de multiples manières ces cinq limites, reconnaissant qu'il y a en nous ces cinq possibilités. Mais nous pouvons aussi réfléchir sur ces cinq expériences au niveau *métaphysique*, au niveau de la philosophie première, et constater que ces limites ne s'expliquent pas par elles-mêmes, car on reconnaît qu'elles *sont*. Evidemment on pourra dire que «c'est un fait». C'est la réaction du vieil esprit positiviste qui est en nous, et qui y est bien enraciné, puisque nous sommes fils de positivistes depuis le XIV^e siècle ! (Il ne faut pas oublier, en effet, que ce sont les théologiens, Ockham en tête, qui nous ont rendus positivistes...). Nous pouvons donc réagir en positivistes et regarder la limite comme un fait, nous enfermant par là dans une cage — une cage dorée, sans doute, mais une cage, dont on ne cherche pas à sortir pour aller plus loin. Si vous ne voulez pas aller plus loin, n'allez pas plus loin ! Mais moi je veux aller plus loin, je le peux, j'en ai le droit et même je dois le faire. Je veux donc comprendre ces limites, je ne veux pas admettre qu'elles soient sans signification pour

⁵ *Ethique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 3.

moi. Je suis limité dans mon être, dans ma vie, dans ma recherche intellectuelle, etc. : qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'est-ce que cela signifie ? Ces limites, du reste, je les constate aussi bien dans les êtres qui sont autour de moi qu'en moi-même. Je sais bien que celui qui est à côté de moi est lui aussi limité dans sa vie, dans son être, dans sa vérité, dans sa capacité d'aimer, dans sa recherche du bien ; il est limité, et pourtant il a en lui des choses étonnantes. Plus on découvre l'être humain, plus on voit qu'il y a en lui des choses merveilleuses, et que constamment il essaie de dépasser ses limites... pour finalement reconnaître qu'il ne peut pas aller plus loin. Il le voudrait pourtant, il voudrait toujours aller plus loin dans sa recherche, mais à un moment donné il s'arrête, fatigué — et un autre prend la relève (mais dire qu'un autre prendra la relève, c'est déjà très beau, cela prouve qu'on considère qu'il y a dans l'autre des capacités analogues aux nôtres, et que, comme nous avons lutté, comme nous avons dépassé nos limites, l'autre à son tour luttera et dépassera ses propres limites).

Nous pouvons donc, au niveau métaphysique, essayer de comprendre ces limites. Si dans mon être je suis limité et que pourtant j'existe, si dans ma vie je suis limité et que pourtant je vive, si dans mon esprit je suis limité et que pourtant j'existe comme esprit, si dans ma capacité d'aimer je suis limité et que pourtant il y ait en moi une capacité d'aller toujours plus loin, il y a en moi, en même temps, ces limites et ces modalités d'acte. Or ces limites ne s'expliquent pas par elles-mêmes. Il faut donc appliquer à ces cinq expériences le principe de causalité finale saisi au niveau métaphysique, au niveau de l'être (ce principe que l'on a saisi à partir de la découverte de l'être en acte) : *tout ce qui est en puissance dépend de l'acte, tout ce qui existe en puissance dépend d'un autre qui existe en acte*. Le principe de causalité finale est ainsi comme un grand levier qui me permet de dépasser les limites et de comprendre que ces limites, qui *existent* (ce ne sont pas des limites factices, imaginaires, ce sont des limites dans l'ordre de l'être), sont comme des signes, en moi, d'un appel vers un autre. Or cet autre ne peut pas être un autre homme, car un autre homme est lui-même limité dans son être, et ne peut donc rien expliquer. Il faut donc nécessairement qu'il existe une source de mon être, un Être antérieur à tous ceux dont je puis avoir l'expérience et qui sont tous limités.

Il y a là un effort de l'intelligence — le plus grand effort que l'intelligence humaine puisse faire —, qui repose sur cette vision de la dépendance existante de la limite, laquelle ne peut

exister que comme potentialité relative à un acte, dépendant d'un acte. Saisissant donc ces cinq limites et les éclairant au moyen du principe de causalité saisi selon ses cinq modalités — tout ce qui est en puissance dépend d'un autre, tout ce qui est mû dépend d'un autre, tout vivant qui est limité dépend d'un autre, etc. — mon intelligence, comprenant la nécessité d'un dépassement radical dans l'ordre de l'être, est capable, grâce à ce principe, de faire ce «bond», cette découverte : il existe nécessairement un Etre antérieur à ce que je suis, un Etre antérieur à l'univers dont j'ai l'expérience (les limites que je constate en moi-même et dans les autres, je les constate également, mais diversement, dans l'univers). Il existe nécessairement un Etre qui, lui, est au delà de toutes ces limites. Puisque ces limites *existent*, il faut qu'il existe un Etre antérieur à toutes ces limites.

Cet Etre ne serait-il pas le Dieu dont parlent les traditions religieuses ? Nous reviendrons sur cette question une autre fois puisque, dans une autre conférence, nous nous demanderons si «le Dieu des philosophes est le Dieu des croyants», si l'Absolu que le philosophe découvre est bien le Dieu des traditions religieuses et de la foi. Nous répondrons alors à Pascal.

Ici nous avons atteint le point où l'intelligence va le plus loin dans la connaissance des limites de l'homme, pour comprendre que ces limites peuvent être conçues de deux manières : soit comme des barrières qui arrêtent, soit au contraire comme des tremplins qui exigent d'aller plus loin. Or je n'ai aucune raison de regarder ces limites uniquement comme des barrières, puisque je suis capable de les comprendre et que ces limites existent ; et si je les comprends en tant qu'elles existent, elles sont comme le signe qui me permet d'aller au delà et de découvrir, d'affirmer qu'il existe un Etre Premier qui, lui, est au delà de toutes les limites (toutes les limites dans l'ordre de l'être, dans l'ordre de la vie, dans l'ordre de l'esprit, dans l'ordre du bien) : un être qui *est*. Je ne dis pas tout de suite «qui est ma source», je ne dis pas tout de suite «qui est mon Créateur» ; car je ne découvre pas tout de suite la Créature : je découvre d'abord la nécessité, étant donné la limite qui est en moi, de poser un Etre qui est au delà de tout cela.

Précisions données en réponse à une objection

Je me suis placé ici dans une perspective *philosophique*, et non pas *théologique*. Si le théologien peut remonter de la «créature» à Dieu, le philosophe ne le peut pas. Parler de la «créature», pour le philosophe, relève d'un jugement de sagesse (consécutif à la découverte de l'existence de l'Etre premier). Il faut avoir déjà prouvé que l'Etre premier, Dieu, existe, pour pouvoir parler de la «créature» ; autrement il y a pétition de principe. Prouver l'existence du Créateur à partir de la «créature» est une pétition de principe.

Certes, le théologien fait intervenir l'intelligence, mais il parle en croyant et pour des croyants ; de même lorsque, sachant très bien que Dieu existe et que l'intelligence humaine peut atteindre Dieu. Il ne parle pas en philosophe, il n'est pas philosophe. Je ne demande pas à l'Eglise d'être philosophe, je demande à l'Eglise de savoir que l'intelligence existe et de la respecter ; c'est tout à fait autre chose. Et l'Eglise nous demande d'être intelligents. Soyons donc très attentifs à distinguer langage théologique et langage philosophique. On est très sensible, aujourd'hui, au langage et à la diversité des niveaux d'intelligibilité. Il n'y a pas du tout de contradiction entre ce que dit le théologien et ce que dit le philosophe : ce sont deux points de vue différents. Si le théologien dit qu'on peut, par la créature, démontrer l'existence de Dieu, le philosophe, lui, dit : c'est par l'existence des autres réalités que je peux remonter jusqu'à Dieu ; mais il ne dit pas «créatures», parce que s'il dit «créature», cela prouve déjà que le Créateur est là. Philosophiquement, quand je vous regarde, je ne vais pas dire : «Oh, quelle belle créature !» ; tandis que théologiquement et dans la foi, je peux dire : «Quelle merveilleuse image de Dieu !» Et c'est vrai : chaque fois qu'on regarde quelqu'un : quelle merveilleuse image de Dieu ! Cela, c'est le regard du croyant. En tant que croyant, je vous regarde tout de suite comme créature ; en tant que philosophe, je vous regarde comme une réalité qui existe et j'essaie de comprendre ce qu'est cette réalité, ce qu'il y a de positif en elle, ce qu'il y a de limite en elle. Il n'y a donc aucune opposition : ce sont simplement deux points de vue différents.

Cette question de l'existence de Dieu, et de la manière dont l'intelligence peut la découvrir, je l'ai enseignée pendant des années. Au début, je l'enseignais dans la perspective de la scolastique ; mais très vite, j'ai vu que cela ne

«marchait» pas du tout ; et la perspective de la scolastique décadente, c'est justement d'oublier de distinguer avec netteté le point de vue philosophique (le point de vue «scientifique») de celui de la foi. Or je crois que dans un monde comme le nôtre, il est capital de bien distinguer les niveaux d'intelligibilité. Quant nous sommes en face de quelqu'un qui ne croit pas, n'employons pas un langage de croyant. Disons que nous sommes croyants, mais n'employons pas un langage de croyant. Ne cachons pas nos convictions, certes, mais n'employons pas un langage de croyant. Employons un langage philosophique, humain, celui de la recherche de l'homme. Le philosophe est celui qui recherche l'homme, et toutes les dimensions de l'homme. Le théologien est celui qui regarde l'homme dans la lumière de Dieu, et qui le regarde donc comme image de Dieu. Ainsi le théologien dira : «L'intelligence humaine est capable par elle-

même de remonter jusqu'à l'existence de Dieu». C'est volontairement que, me plaçant au niveau philosophique, je n'ai pas posé le problème comme cela, et que je suis parti d'une *hypothèse*. Cela, c'est très important. Depuis Kant, on est obligé de faire cela. Kant a mûri le problème, par sa critique. Nous sommes obligés, aujourd'hui, après Kant, d'être beaucoup plus attentifs, et puisque nous sommes en face de quelqu'un qui a rejeté toute connaissance spéculative de l'existence de Dieu, de poser la question : si Dieu existe, est-ce que l'intelligence humaine peut l'atteindre ? J'ai le droit de faire cette hypothèse, et cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que toutes les traditions religieuses, dont le philosophe est obligé de tenir compte, parlent de «Dieu». Donc, si Dieu existe, mon intelligence humaine peut-elle l'atteindre ? C'est une manière de poser le problème très différent de la manière dont le théologien le pose.

Marie-Dominique PHILIPPE, o.p.

*
* *

Y A-T-IL D'AUTRES VOIES D'ACCES A LA DECOUVERTE DE L'EXISTENCE DE DIEU ?

Nous avons fait un grand effort, au niveau métaphysique, pour essayer de comprendre comment l'intelligence humaine, dans la mesure où elle a un désir intense d'arriver jusqu'au bout de la vérité, se pose la question de l'existence d'une Réalité au delà de tout ce dont nous pouvons avoir l'expérience. J'insiste beaucoup sur ce désir, parce que sans lui, notre intelligence s'arrête dès qu'elle est en face de certaines difficultés ; elle s'arrête à une certaine hauteur, mais ne va pas jusqu'au bout. Pour vraiment entrer en philosophie première, en métaphysique, il faut un très grand désir de vérité, et ce désir doit animer toute la recherche. Or, au sommet de cette recherche métaphysique, l'intelligence humaine se pose nécessairement cette question — je dis bien : *nécessairement*, si elle a le désir d'aller jusqu'au bout — ; Existe-t-il une Réalité qui dépasse toutes les réalités que nous pouvons atteindre par l'expérience ? Existe-t-il une Réalité au delà de l'homme ? Ce moment de l'interrogation est très important, puisque c'est dans la mesure où nous interrogeons que nous progressons. Quelqu'un qui n'interroge plus ne progresse plus, il plafonne ; et on plafonne *très vite*, dès qu'on n'interroge plus. Un enfant ne cesse d'interroger — c'est extraordinairement frappant de voir cela — et, arrivé à un certain âge, on n'interroge plus, parce qu'on est habitué à certaines connaissances et qu'on reste à leur niveau ; on devrait, si on était vraiment intelligent, interroger tout le temps, parce qu'on ne doit pas cesser de progresser dans l'ordre de l'intelligence. Ce que nous connaissons aujourd'hui, nous espérons le connaître mieux demain, quand il s'agit de choses profondes et surtout quand il s'agit de la connaissance de l'homme et de la connaissance de Celui qui dépasse tout, de Celui qui est au delà de tout ce que nous pouvons atteindre immédiatement, c'est-à-dire de l'Être premier que nous appelons Dieu. Cela demande un effort constant parce que le propre de l'interrogation est d'impliquer une tension (l'intelligence est alors comme un arc tendu). L'interrogation implique nécessairement une tension ; si nous sommes au repos, nous n'interrogeons plus. Alors que nous devrions interroger tout le temps.

Nous avons donc essayé de voir comment, à partir de cette interrogation,

l'intelligence fait appel à ce qu'il y a d'ultime en philosophie première, en métaphysique : la découverte de l'être en acte et en puissance, l'affirmation de la primauté de l'acte sur la puissance, et donc la découverte du principe de finalité au niveau de l'être : *tout ce qui est en puissance dépend de l'acte*. Tout être qui existe et qui implique une limite, donc une potentialité, dépend d'un autre. Me servant de ce principe que j'ai découvert, je peux, à partir de quelques grandes expériences de moi-même (et de l'univers, mais surtout de moi-même), essayer de comprendre que toutes les limites qui sont en moi sont comme des appels à un dépassement, qui me fait découvrir, grâce précisément au principe de causalité finale, l'Être pleinement en acte.

Entrons maintenant dans quelque chose de plus facile, qui, peut-être, nous intéresse plus immédiatement : nous ne sommes pas des êtres qui ont seulement l'intelligence, nous sommes des êtres qui ont un cœur. Or la découverte de l'existence de l'Être premier intéresse en premier lieu notre intelligence. Tant que nous n'avons pas découvert l'existence de l'Être premier, notre intelligence demeure errante, ne sait pas où elle va. On se fatigue alors très vite et on se contente de descendre le fleuve, on ne remonte plus à la source. Pour l'intelligence humaine, donc, la découverte de l'Être premier est capitale. C'est par là que l'intelligence est adulte. Une intelligence n'est adulte que quand elle a découvert vraiment la source d'où elle vient. Tant que l'intelligence ne l'a pas découverte, elle reste une intelligence, non pas infantile (ce n'est pas tout à fait la même chose), mais errante, parce qu'elle ne sait pas où elle doit aller, où doit tendre son effort. Mais il y a aussi en nous le point de vue affectif, et ce point de vue affectif, la plupart du temps, et pour la plupart d'entre nous, est ce qu'il y a de plus immédiat : notre intelligence métaphysique dort souvent ! Les cours sont faits pour la réveiller, pour faire comprendre qu'il existe une véritable intelligence métaphysique et que cette intelligence métaphysique devrait être le bien de tout homme un peu cultivé. Non pas nécessairement au point que tout homme cultivé donne lui-même des cours de métaphysique, parce que si tout le monde donnait des cours de métaphysique, il n'y aurait

plus de personne pour les écouter ! Il faut bien qu'il y en ait qui les donnent et d'autres qui les écoutent ! Mais au fond, on fait plus de métaphysique quand on écoute un cours que quand on le donne. Quand on écoute un cours de métaphysique, si on l'écoute bien, on dépasse le professeur qui le donne, parce que celui-ci, en donnant son cours, est actif, et donc n'est pas uniquement métaphysicien : il transmet, il communique, il donne. Celui qui écoute peut être plus contemplatif. Celui qui parle est nécessairement au service des autres, et celui qui écoute veut aller plus loin. Le vieil Aristote disait cela à propos du spectacle. Il disait : «Il y a les gens qui jouent sur la scène, et il y a ceux qui les écoutent ; et ceux qui écoutent vont plus loin que ceux qui jouent sur la scène, parce qu'ils peuvent profiter davantage du spectacle en vue de la *catharsis*, de la purification du cœur ; ils peuvent donc aller plus loin, ayant une attitude plus contemplative». C'est vrai. L'artiste - et quand on communique quelque chose, on est toujours un peu un artiste (même si on communique la métaphysique on doit être un peu artiste pour la communiquer) - est au service des autres, il communique aux autres ce qu'il possède dans son cœur, dans son intelligence. Il faut évidemment qu'il ait lui-même contemplé pour avoir le désir de communiquer ; autrement il ne pourrait pas communiquer.

Nous vivons donc plus du côté affectif que du côté de l'intelligence. J'allais dire que nous sommes premièrement des êtres qui aiment, au sens très grand de l'amour (je ne parle pas ici de la passion, mais de quelque chose beaucoup plus profond). Nous sommes avant tout des êtres qui ont soif d'aimer, nous sommes avant tout des êtres qui ont une certaine expérience affective. Je voudrais donc vous montrer comment la recherche métaphysique que nous avons faite est comme entouré d'un «halo» affectif. Dans l'Ancien Testament, la nuée est présente chaque fois que Dieu parle ; c'est très significatif. Dieu parle «du sein de la nuée». De même, la communication de l'intelligence, du logos, ne peut se faire qu'entourée d'une attitude affective. Cette attitude affective est d'abord ce qui dispose, ce qui donne soif (le *thumos* grec) : on ne peut communiquer quelque chose qu'à ceux qui ont soif (c'est pour cela que la première des béatitudes, est la béatitude de ceux qui sont pauvres, et qui savent qu'ils sont des pauvres, et qui ont soif par le fait même). L'attitude affective est donc une disposition qui permet à notre intelligence de s'ouvrir à la vérité ; et, d'une certaine manière, l'attitude affective est aussi comme le rayonnement de la recherche

métaphysique. Elle est disposition et elle est rayonnement. Tout s'achève dans notre affectivité, même au niveau métaphysique. La métaphysique doit ennoblir notre cœur ; autrement, elle n'est pas une vraie métaphysique. La métaphysique est au service de l'homme et elle est au service de l'homme parce qu'elle ennoblit notre cœur. Par conséquent, tout l'effort de philosophie que nous faisons en essayant de comprendre comment l'intelligence peut s'approcher de Dieu, doit ennoblir notre volonté d'une manière telle que nous découvrons par là toute la puissance de cette découverte. Considérées en elles-mêmes, nos expériences affectives ne peuvent pas nous permettre de découvrir l'Être nécessaire (il est très important de comprendre cela), puisqu'elles restent uniquement du côté affectif ; elles ne font que disposer, et peuvent même parfois devenir des obstacles, si elles sont considérées comme un absolu. C'est cela qui est très curieux. L'affectivité est la chose la meilleure qui soit et ce peut être la chose la plus terrible. Vous me direz qu'il en est de même de l'intelligence. Oui, dans la mesure où elle s'enorgueillit, l'intelligence peut être la chose la plus terrible. Quand l'intelligence devient rivale de l'amour, c'est effrayant. Cela est vrai, du reste, de toutes les choses qui sont grandes.

Comprenons donc que l'affectivité doit nous permettre de nous approcher du mystère de l'Être premier. Comme disait le Philosophe, nous sommes en face du mystère de l'Être premier, comme des oiseaux de nuit, comme des myopes¹. Et c'est terrible d'être myope, ce n'est pas drôle, on doit mettre de grosses lunettes pour essayer de s'approcher un peu plus de la réalité qu'on désire voir ! Qu'est-ce qui nous permet de nous approcher de l'Être premier ? C'est l'amour. Si nous avons compris que notre intelligence, étant donné sa faiblesse, étant donné sa myopie naturelle à l'égard de l'Être premier, ne peut que progressivement et lentement découvrir ce qu'est l'être et, au terme, poser l'existence d'un Être premier, nous comprenons alors l'immense avantage de ces dispositions affectives, de ces expériences affectives qui nous approchent de la découverte de l'Être premier, qui nous mettent au seuil, sans toutefois pouvoir jamais, par elles-mêmes, remplacer l'intelligence. Quand l'affectivité remplace l'intelligence, c'est effrayant ! Il y a des êtres débordant d'affectivité, mais qui deviennent bêtes : on ne sait plus quoi faire avec eux. Ils sont merveilleux, ils sont généreux, extraordinaires, mais l'affectivité n'est tout de même pas faite pour cela, pour enfermer

¹ Cf. Mét, a, 1, 993 b 9.11.

l'intelligence ! Cela peut arriver quand on a le trac : on se précipite... puis on se reprend en se disant : ayons un peu plus d'intelligence !

Normalement l'affectivité doit nous rapprocher de la découverte de l'Être premier ; elle est comme le verre grossissant qui permet à notre intelligence d'être un peu plus proche. Mais en même temps (je tiens beaucoup à le souligner), nos expériences affectives peuvent devenir un obstacle à la découverte de l'Être premier, parce qu'elles sont toujours ambivalentes. C'est pour cela qu'elles ne peuvent pas *prouver*. Toute expérience affective, si spirituelle qu'elle soit, est ambivalente, du fait qu'elle demeure toujours liée à l'affectivité sensible et imaginative ; n'est-ce pas là le propre de l'affectivité ? Si elle est soutenue par l'intelligence, elle prend alors sa direction, mais si elle est considérée uniquement en elle-même, elle reste ambivalente.

Nous pouvons donc nous servir de nos expériences affectives les plus spirituelles pour montrer que l'existence d'un Être premier est comme inscrite au plus intime de notre cœur. Dieu est plus proche de notre cœur que de notre intelligence. Il serait très important de bien comprendre cela, que Pascal avait senti d'une façon si forte : Dieu est le Dieu de notre cœur avant d'être le Dieu de notre intelligence. Il faut le reconnaître : il y a comme un appel premier, plus profond, plus souterrain à l'égard de notre affectivité profonde, spirituelle, de notre volonté aimante. Il y a un appel plus profond à l'égard du «cœur», (entendu comme la volonté spirituelle) qu'à l'égard de l'intelligence. Cela, on pourrait le prouver presque a priori : Si Dieu existe, il est Amour, il crée par amour, et donc la marque la plus profonde de Dieu sur nous, c'est sa marque sur notre cœur, sur notre volonté aimante. N'est-ce pas cela qui est la marque première la plus radicale de Dieu, en nous ? Nous pouvons d'une certaine manière le sentir, le pressentir en nous.

Nous sommes ici en face d'*approches* ; non plus de *voies*, car les voies sont du côté de l'intelligence. Au niveau de l'affectivité, ce sont des *approches*. Maritain a changé le terme «voie» employé par Saint Thomas en celui d'«*approche*» ; c'est très exact au niveau affectif, mais ce n'est pas vrai au niveau de l'intelligence. L'intelligence a besoin de déterminations, d'un escalier. Un escalier n'est pas une *approche* ; on en précise les paliers et c'est une véritable *voie*. Les cinq voies que nous avons exposées la dernière fois sont chacune une véritable démonstration au sens métaphysique. Chacune est une démonstration qui reste toujours très imparfaite, toujours inchoative, toujours en recherche : c'est une démonstration qui conclut,

mais d'une manière imparfaite, et qui ne satisfait donc pas totalement notre intelligence². C'est une démonstration qui est en recherche perpétuelle : c'est une «*voie*».

L'affectivité, elle, nous met en face d'*approches* qu'on pourrait appeler «*voies d'intériorité*». Car ce sont bien des *voies d'intériorité*, ou ce sont comme des appels métapsychologiques, en ce sens qu'elles sont au delà de la psychologie ordinaire, relevant de ce qu'il y a de plus profond, de plus radical dans notre psychologie. Il s'agit de choses dont on ne pourrait pas faire de «*tests*» : elles sont beaucoup plus profondes et nous ne les livrons que rarement, quand nous sommes en face de quelqu'un qui nous aime beaucoup, ou quand nous sommes devant une «*situation-limite*», quand nous sommes sous le poids, soit de très grandes joies, soit de très grandes souffrances. Et cela, ce n'est pas le lot habituel de notre psychologie, c'est quelque chose de plus profond. C'est pour cela, encore une fois que je parle de «*méta-psychologie*». Ces *approches métapsychologiques* nous disposent aux *voies* proprement métaphysiques (elles sont comme un tremplin), et en même temps elles peuvent en être comme le rayonnement, parce qu'à partir des *approches métapsychologiques* nous voyons tout de suite le rayonnement des *voies* proprement métaphysiques. C'est en ce sens qu'on ne doit pas les négliger. On doit au contraire, surtout dans le monde d'aujourd'hui où la métaphysique demeure quelque chose de si difficile (parce qu'il faut vraiment remonter à la source), constamment les reprendre. Elles demandent d'être reprises tout le temps : l'amour n'est-il pas un feu qui exige d'être repris tout le temps ? Il faut donc que ces *approches métapsychologiques* soient vécues constamment en nous ; cela nous maintient, du reste, dans une attitude d'ouverture, en ce sens que cela lutte très profondément contre toute attitude d'égoïsme qui nous referme sur nous-mêmes. L'égoïsme est bien ce qu'il y a de plus terrible du point de vue affectif ; et l'égoïsme nous rend bêtes ; c'est très souvent à cause de cela que notre intelligence ne se développe pas.

Les *approches métapsychologiques* permettent ainsi à notre intelligence de demeurer en «*appétit*». Mais prises en elles-mêmes, ces *approches* n'ont aucune valeur rigoureusement probante : elles sont trop subjectives. Il faut être très attentif à cela, parce qu'autrement on tombe dans une mauvaise apologétique, qui est pire que

2 C'est ce qu'Aristote (et Saint Thomas à sa suite) appelle démonstration à partir des effets (démonstration quia). Elle est première pour nous en raison de sa proximité et de sa modalité, et non pas en raison de sa nature propre de démonstration.

tout. Quand vous êtes devant quelqu'un qui vous dit qu'il ne croit pas, qui ne sait plus du tout ce qu'est le sens de Dieu, qui a été élevé entièrement dans un sens différent, si vous arrivez avec vos preuves méta-psychologiques en disant que ce sont des preuves, il vous répond : «Non, c'est de l'autosuggestion ; un point, c'est tout». Vous faites alors plus de mal que de bien, parce que vous faites croire que votre adhésion à l'existence de Dieu repose uniquement sur des sentiments. C'est la suprême injure à faire à un intellectuel, que de lui dire : «Dieu, pour moi ? mais c'est évident !» Non, ce n'est pas évident. Vous avez bien de la chance que ce soit évident ! Vous avez bien de la chance de pouvoir dire : «Mais c'est évident, quand j'aime, que Dieu existe !» Non, ce n'est pas évident, vous ne pouvez pas en avoir l'évidence ; et à quelqu'un qui a un peu le sens de l'intelligence, ces choses-là font plus de mal que de bien. L'apologétique est une arme très difficile à manier ; c'est une manœuvre très délicate, qui change selon les époques et les siècles. L'apologétique, dans le monde d'aujourd'hui, est totalement différente de l'apologétique du début du siècle. Il faut lire de temps en temps, quand on en a le temps, les apologétiques du début du siècle : on rit, en se demandant comment on a pu écrire cela ! Oui, des gens intelligents ont écrit cela au début du siècle, et maintenant c'est impossible. L'apologétique vieillit très vite, parce qu'elle est une adaptation, et que toute adaptation vieillit très vite. N'oublions pas que l'intelligence n'est pas premièrement une faculté d'adaptation. C'est quand on est très fatigué qu'on s'adapte, qu'on s'appuie ; on s'appuie sur des vieilles cannes, en croyant que ce sont des pousses nouvelles... Toute adaptation est un phénomène de fatigue de l'intelligence. Il faut être farouche sur ce point et bien comprendre que l'intelligence, par elle-même, ne s'adapte pas. C'est le cœur qui s'adapte, c'est la miséricorde qui s'adapte. L'intelligence, elle, cherche à aller toujours plus loin. Il ne faut donc surtout pas considérer ces approches comme des preuves, comme ce «halo», cette «nuée» affective qui nous enveloppe : de ce point de vue-là, c'est quelque chose de très beau.

Nous allons donc regarder ces approches parallèlement aux cinq voies puisque, de fait, elles sont comme des dispositions aux cinq voies que nous avions vues la dernière fois.

La première approche, la plus facile à saisir, la plus connaturelle à notre vie humaine, et peut-être aussi la plus profonde, c'est la soif d'épanouissement que nous sentons profondément en nous : cette soif d'être parfaitement soi-même, de l'être pleinement — on pourrait dire : la soif du bonheur, en comprenant

bien ce qu'est le bonheur. Le bonheur, c'est précisément la possession parfaite de tout ce qui peut provoquer en nous une soif, et cela à tous les niveaux de notre vie³. Ne portons-nous pas en nous une nostalgie profonde d'une vie toujours plus épanouie ? Nous avons un certain bonheur actuel, mais nous voulons aller plus loin, il y a en nous une nostalgie d'un bonheur parfait. Cette nostalgie, il faut la comprendre comme un appel. Nous avons en effet soif d'aimer et d'être aimé. On ne peut le nier. Sans doute peut-il arriver que des êtres soient complètement retournés sur eux-mêmes et n'aient plus du tout cette soif, mais ils sont alors dans l'amertume. A moins d'être ainsi complètement repliés sur nous-mêmes, nous avons soif d'aimer et d'être aimés, nous avons soif de nous donner gratuitement. Nous éprouvons le besoin de nous donner gratuitement, généreusement, et de trouver un accueil gratuit et généreux auprès des autres. Nous avons soif de découvrir chez les autres la gratuité. On peut être gratuit, en effet, qu'à l'égard d'êtres qui sont capables de recevoir la gratuité... et ce n'est pas si souvent qu'on en rencontre !

Cette soif que nous sentons en nous, cette nostalgie qui est comme un appel, n'a pas de limite. On ne peut pas mettre de limite à l'amour, on ne peut pas mettre de limite à la soif de l'amour : il y a là quelque chose d'infini. On ne peut jamais dire : «j'ai aimé assez». Quand vous dites cela, cela prouve que vous ne savez pas ce que c'est qu'aimer, et que vous n'êtes donc pas allé jusqu'au bout de cette soif d'aimer et de cet appel. L'amour réclame d'aller toujours plus loin ; l'amour désire toujours être repris dans l'amour. Cependant nous nous heurtons constamment à des limites terribles, en nous et chez ceux que nous aimons. Nous découvrons, dans la mesure même où nous avons cette soif, un égoïsme radical qui nous empêche et qui empêche les autres d'être totalement donnés. Il y a quelque chose qui freine cet appel à l'amour, ce désir, cette nostalgie. Par le fait même, tous nos actes d'amour humain, toute notre soif d'aimer, n'aboutissent pas au don plénier, sont comme larvés et faux, car le réalisme de l'amour exige tout. Et tant que tout n'est pas donné, rien n'est donné. Celui qui prétend aimer en limitant son amour, aime-t-il vraiment ? Son amour n'est-il pas trompeur et n'y a-t-il pas en lui un ver rongeur (c'est Lavelle qui prend cette image, très évocatrice, de la pomme dans laquelle il y a un ver rongeur) ? Cet égoïsme arrête l'amour que nous sentons en nous plus profond que l'égoïsme — autrement nous ne ressentirions pas l'égoïsme

³ C'est ce qui explique que, pour Saint Thomas, la béatitude parfaite de l'homme réclame la résurrection de son corps.

comme quelque chose qui nous arrête. Si nous sentons que l'égoïsme est quelque chose qui nous arrête, c'est bien parce que cette nostalgie d'aimer va beaucoup plus loin que l'égoïsme. On ne sentirait pas son égoïsme s'il n'y avait pas cet appel d'amour. Il y a des gens qui n'ont jamais senti leur égoïsme et qui vous disent froidement : «Moi, j'aime tout le monde !» Derrière cette générosité absolue, ils ne voient pas leur terrible égoïsme qui ramène tout à eux, parce qu'ils n'ont pas encore découvert cette nostalgie profonde.

Il y a donc ces deux aspects : la soif d'amour qui est sans limite, et l'égoïsme qui y fait obstacle. Cette nostalgie d'amour, d'épanouissement de notre vie, si enracinée dans notre cœur humain, est comme un signe — je dis bien ; un *signe*, pas plus - qu'il existe nécessairement un Etre qui n'est qu'Amour, en qui l'égoïsme métaphysique, qui brise constamment nos élans d'amour les plus vrais, n'existe plus. Car l'amour, en nous, du fait même qu'il coexiste avec l'égoïsme (cet égoïsme foncier, moins foncier que l'amour, mais tout de même très enraciné en nous), ne peut être l'Amour absolu, puisqu'il implique une limite. L'amour par lui-même n'implique pas de limite ; il y a quelque chose d'infini dans l'amour. Or nous sentons en nous cette limite. Nous ressentons donc en nous cette sorte de contradiction, au niveau affectif, entre cette soif d'un amour absolu, d'un amour infini, et cette limite. Je crois que saisir cela profondément nous permet de voir là comme un signe d'une présence qui nous dépasse infiniment. Cet amour qui existe en nous ne s'explique pas par nous. Là nous pouvons prendre le raisonnement de Descartes : il est juste à ce niveau-là, à ce niveau psychologique. Cet amour que je sens en moi, qui a une valeur infinie et qui est limité, ne s'explique pas par lui-même. Il exige donc un autre amour dont il dépend, dont il est le reflet vivant, un amour totalement autre et pourtant présent au plus intime de ce que je vis dans cette soif d'aimer. Un amour qui n'est qu'amour, un amour dans lequel l'être et l'amour ne font qu'un.

Peut-être y aurait-il là aussi un aspect par où l'on pourrait découvrir cette approche : en saisissant en nous-même la dualité de notre *être* et de notre *capacité d'aimer*. C'est une expérience que nous pouvons tous faire. Quand nous aimons profondément quelqu'un, nous voudrions que tout nous-mêmes soit pris par cet amour, c'est-à-dire, que nous soyons entièrement *don*. Mais nous nous apercevons très vite qu'il y a en nous cette «réserve» fondamentale de notre être, cet aspect substantiel de notre être, qui n'est pas amour. Nous ne sommes pas substantiellement amour. Il y a en nous, une distinction très radicale

entre notre être et notre amour, et cette distinction nous fait comprendre cet égoïsme métaphysique : nous ne sommes pas amour dans notre substance. C'est terrible, et c'est terrible aussi de le découvrir chez ceux que nous aimons... C'est une découverte qui est pénible à faire ! Au premier moment où nous les aimons, nous croyons qu'ils pourront satisfaire pleinement et totalement notre soif d'aimer. Mais il y a des lendemains, et nous découvrons que la personne que nous croyions vraiment être la seule qui puisse satisfaire pleinement notre amour, est elle-même limitée dans son amour. J'allais presque dire : elle se fatigue en aimant ! C'est terrible, de se fatiguer en aimant. Si on se fatigue en aimant, cela prouve qu'il y a en nous autre chose que l'amour, parce que l'amour ne se fatigue pas, il ne *peut pas* se fatiguer. On est obligé de comprendre que nous sommes dans le temps. Si nous ne mesurons pas avec notre montre le moment où nous aimons, nous sommes bien obligés de le mesurer par notre être qui n'est pas amour, ce qui entraîne que nous puissions ne pas aimer tout le temps. Mais ne pas aimer tout le temps, c'est contraire à l'exigence de l'amour, parce que l'amour a en lui quelque chose d'absolu. Sentir cet absolu et sentir cette limite, c'est le signe que nous ne sommes pas premiers ; c'est le signe que nous dépendons d'un Etre qui n'est qu'amour. Encore une fois, ce n'est pas une preuve rigoureuse, c'est une preuve par mode de signe, mais du point de vue du cœur, du point de vue de notre vie, c'est très fort, dans la mesure où nous aimons. C'est en ce sens-là que l'amour conduit à Dieu. C'est en ce sens-là que l'amour doit nous disposer à comprendre qu'il y a nécessairement un Etre qui est source de cet amour, puisque cet amour en nous n'est pas substantiel et qu'il est limité.

La seconde approche métapsychologique s'appuie sur l'estimation que nous avons de certaines qualités très foncières que nous portons en nous. J'allais dire : les «valeurs», pour traduire cela dans un langage moderne. Le «sens des valeurs» c'est, dans un langage plus traditionnel, l'estimation des qualités que nous portons en nous est que nous découvrons dans ceux qui sont proches de nous : l'intelligence, la capacité d'aimer... Ces qualités nous apparaissent comme n'ayant pas de limites. Découvrir la valeur de l'intelligence, c'est très grand, que ce soit du côté de la recherche de la vérité ou du côté artistique (ce sont les deux grandes dimensions de l'intelligence : l'intelligence capable de créer et l'intelligence capable d'atteindre la vérité). C'est admirable de voir les grands artistes : ils ne sont jamais satisfaits de ce qu'ils font. Dès qu'ils ont terminé quelque chose ils recommencent, ils ne

peuvent pas s'arrêter. Pourquoi ne peuvent-ils pas s'arrêter ? Parce que ce qu'ils ont fait a limité ce qu'ils portaient en eux ; ils portaient plus que l'œuvre : leur propre capacité de créativité. Cette capacité de créativité est une question qu'on doit développer beaucoup dans cette recherche méta-psychologique. Nietzsche montre cela d'une manière étonnante et nous sentons très profondément en nous, aujourd'hui, cette capacité que nous avons de pouvoir toujours brûler nos idoles. Chaque fois qu'on réalise quelque chose, c'est un peu une «idole», pas nécessairement pour nous, mais pour celui qui nous aime, et qui considère cela comme merveilleux. Je connais un ménage où celui des deux qui ne réalise pas l'œuvre trouve toujours que ce que l'autre réalise est admirable, merveilleux. La dernière œuvre est toujours la plus belle : «Tu ne pourras jamais faire quelque chose de plus beau que ça !» Mais cela agace terriblement celui qui a réalisé la chose ; lui qui l'a réalisée en connaît bien la limite. Pour les autres, c'est une idole, mais on peut toujours brûler les idoles ! C'est cela, la créativité qui est en nous : on peut toujours aller plus loin. C'est cela, la puissance quasi infinie de l'intelligence.

C'est la même chose pour la recherche scientifique : un vrai savant cherchera constamment à aller plus loin, il aura toujours le désir d'aller plus loin et il ne pourra jamais s'arrêter, même s'il est Prix Nobel. Il devra aller toujours plus loin. Il reconnaîtra que c'est bien d'avoir découvert quelque chose, mais il sait qu'il y a autre chose, et autre chose qui va plus loin. Il faut aller toujours plus loin. En même temps le savant découvre une limite à l'intérieur de cette recherche. Cette limite peut du reste se découvrir de multiples manières. Chez le chercheur, elle consiste à ne pas découvrir quelque chose qu'il cherchait et à découvrir autre chose — ce qui est très humiliant pour l'intelligence. Parfois c'est tout à fait accidentellement qu'on découvre quelque chose ; c'est très bon cela montre que notre intelligence est dépendante de quantité de choses et qu'elle n'arrive pas à lire au delà de l'opacité. Il y a en effet une opacité de la matière, une opacité des réalités qui sont autour de nous. Nous pressentons ce que cache cette opacité, mais cela reste limité. La limite, dans la vie de l'intelligence, peut aussi consister à ne jamais trouver. C'est le mal de ceux qui font des thèses : ils croient avoir trouvé... et puis ce n'est pas cela et ils doivent recommencer ! et quelquefois cela peut durer longtemps. On voit des chercheurs qui ont cherché toute leur vie sans rien avoir trouvé. Ils ont un désir intense de trouver, mais ils ne trouvent jamais. C'est terrible, cette limite dans la recherche de la vérité.

Ce qui est vrai du côté scientifique peut être vrai du côté philosophique. On cherche tout le temps. C'est bien de chercher, mais ce n'est quand même pas le but de l'intelligence. Le but de l'intelligence, c'est de trouver, de trouver une certaine vérité. La vérité est la perfection de l'intelligence ; et quand l'intelligence est uniquement dans la recherche, elle se fatigue, forcément, parce que la recherche est le devenir de l'intelligence, et non pas sa perfection.

Chacun de nous peut prendre conscience à la fois de cette limite de son intelligence et de ce caractère infini qu'elle porte en elle. Nous pouvons tous constater cela à notre niveau, sans être des génies du côté artistique ou du côté scientifique. Nous pouvons tous sentir cette capacité quasi infinie de valeur qui est en nous. Les derniers écrits de Husserl, qui sont conservés à Louvain, ont sur ce sujet des passages très étonnants. Husserl dit, à la fin de sa vie (lui qui a le sens des valeurs, dans sa phénoménologie), qu'il y a nécessairement une première Valeur qui ne peut être que l'Intelligence pure, qui ne peut être que la Création pure, qui ne peut être que Celui qui dépasse toutes les limites. C'est très beau, et c'est vrai ; dans la mesure où nous découvrons en nous une capacité infinie de créativité, une recherche infinie de la vérité, et où en même temps, nous découvrons cette limite en nous, c'est comme un signe (un signe que nous portons en nous, qui est présent en nous) qu'il y a nécessairement une intelligence subsistante, qui est une Intelligence intuitive. Au fond, c'est ce que nous voudrions toujours : nous voudrions que notre intelligence soit de plus en plus intuitive. Les démarches d'analyses, les démarches de raisonnement, c'est fatigant ; nous voudrions que notre intelligence puisse lire directement dans la réalité *ce qu'est* cette réalité, et nous sentons qu'il y a là quelque chose pour quoi nous sommes faits. Notre intelligence est faite pour cela, elle est par nature intuitive, mais, de fait, elle doit abstraire. Pour pouvoir aller plus loin, elle doit abstraire, elle doit «jeter du lest». C'est terrible, de devoir constamment abstraire et en même temps de comprendre qu'on est fait pour un regard contemplatif intuitif. Il y a là un signe qu'il existe une Intelligence première qui ne peut être qu'une intelligence contemplative et intuitive. N'insistons pas davantage sur cette approche, mais elle est très importante, très actuelle. C'est par là que quelquefois on peut introduire à la découverte de l'Être premier quelqu'un qui est dans la recherche et qui, en raison d'un certain positivisme, est enfermé dans une intelligence qui ne veut pas s'élever ; c'est par là que peut-être on lui fera comprendre qu'il y a autre chose.

La troisième approche s'appuie sur l'expérience affective que nous avons de notre âme spirituelle capable d'affronter la mort et la souffrance, capable de s'en servir pour sauver le prochain que nous aimons. Cette approche, que Gabriel Marcel aimait beaucoup, repose donc sur le fait qu'il y a dans notre cœur humain une possibilité de dépassement, de sacrifice, d'oblation, d'offrande. N'y a-t-il pas en nous un appel très profond au sacrifice, au *vrai* sacrifice, c'est-à-dire au dépassement de soi, qui est tout le contraire d'un dolorisme ou d'un masochisme (entendu au sens large) qui nous enferme en nous-mêmes et n'est qu'une caricature du sacrifice ? N'y a-t-il pas en nous une soif de témoigner notre amour de l'autre en considérant la souffrance de la mort comme peu de chose comparativement à ce qu'est l'autre ? Une capacité de dépassement de nous-mêmes par la souffrance, par la blessure de notre cœur ? Nous découvrons là une possibilité de nous dépasser constamment, mais en même temps nous sentons en nous une peur terrible de la mort ; et c'est parfois presque simultané. Nous avons soif de nous dépasser et de pouvoir sauver l'autre en nous offrant, en offrant notre vie. On pourrait reprendre ici les paroles de Jésus (on a tout à fait le droit, au niveau philosophique, de se référer à l'Évangile comme un grand livre qui fait partie du trésor de l'humanité, sans le regarder dans la lumière de la *foi*) : «Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime»⁴. C'est une parole digne des plus grands philosophes. Toute âme bien née, qui a en elle une certaine noblesse, une certaine grandeur, comprend cela et parfois on souhaite de pouvoir le réaliser, et on cherche même des circonstances qui nous permettront de le réaliser, pour pouvoir témoigner à l'autre que nous l'aimons vraiment ; car, en dehors de ce témoignage, il est très difficile de montrer à quelqu'un qu'on l'aime vraiment. Ce n'est pas en disant : «je t'aime», qu'on prouve à l'autre qu'on l'aime ; c'est fatigant, du reste d'entendre tout le temps dire : «je t'aime», sans que rien vienne après cela ! Ce ne sont pas les paroles qui prouvent l'amour, c'est le témoignage de l'offrande de notre vie. Seuls, en définitive, la souffrance et le dépassement de la souffrance montrent le véritable amour. C'est pour cela qu'il est dit dans l'Évangile que «ce n'est pas celui qui dit : "Seigneur, Seigneur...", qui entre dans le royaume de Dieu»⁵. Si l'on en reste à dire : «je t'aime beaucoup, je t'aime beaucoup», sans que rien d'autre suive, l'amour devient très vite un

amour romantique, et n'est donc plus un amour réel. La souffrance purifie l'amour et montre que l'amour est la plus grande force qui est en nous.

Il y a donc en nous, dans l'amour, ce désir d'une offrande de notre âme, de notre vie, et en même temps nous sentons que nous sommes incapables de cela. Nous sentons en nous une lâcheté (je ne dis plus ici, l'égoïsme mais la lâcheté), nous sentons tous que nous avons peur du sacrifice. Personne d'entre nous ne peut dire qu'il n'a pas peur du sacrifice. Nous avons tous peur de la mort, indépendamment du degré d'amour qui est en nous ; nous avons tous peur de cette offrande de notre propre vie. Nous touchons là quelque chose qui va très loin, parce que cette capacité de dépassement, cette capacité de vraiment montrer, dans un témoignage, que nous aimons, est peut-être ce qu'il y a de plus grand en nous ; et en même temps nous avons une «frousse» intense de la mort. Nous sommes peut-être là en face des deux extrêmes de notre psychologie, car ce sont vraiment deux aspects ultimes : l'angoisse en face de la mort et le dépassement «extatique» qui fait qu'on est capable de se donner. N'est-ce pas les deux pôles extrêmes qui sont à la racine de tout le tragique que nous portons en nous ? Le tragique est toujours présent en nous.. Du point de vue psychologique, notre situation est tragique ; cela va plus ou moins loin dans cette tension, mais il y a quelque chose en nous de tragique. N'est-ce pas le signe de la dualité substantielle qui est en nous, celle de l'âme spirituelle et du corps ? Et, plus profondément encore, n'est-ce pas le signe que nous sommes à la fois acte et puissance, être et non-être (la mort étant toujours pour nous le signe de notre non-être, et ce désir de dépassement étant ce en quoi notre vie est le plus parfaite) ? Cette dualité que nous portons en nous, de l'âme spirituelle, qui veut toujours aller plus loin, qui veut se servir de tout le monde physique pour rendre témoignage de notre amour pour l'autre, et du poids de notre corps, de notre individualité qui colle si fortement à nous et que nous avons une telle peine à dépasser, cette dualité, dans notre existence actuelle, montre bien que nous ne pouvons pas être l'Absolu, l'Être premier. Cette dualité qui est en nous (Platon souligne cela et il a parfaitement raison), cette dualité de l'âme et du corps est pour nous comme un signe qui exige de poser un Être premier, un Être qui, lui, n'implique pas cette opacité du corps, et qui soit donc dans un dépassement constant. C'est vrai, c'est en effet un des regards que nous pouvons avoir sur l'Être premier, de voir qu'il est capable d'un dépassement constant.

⁴ Jn 15, 13un

⁵ Mb 7, 21 ; cf. Lc 6, 46.

La quatrième approche part du sentiment de notre dépendance et de notre spontanéité vitale. Là nous rejoignons Bergson, qui exprime ces choses-là avec beaucoup de force. Ce sentiment peut avoir des tonalités psychologiques extrêmement diverses selon les divers niveaux de vie où il s'enracine. Nous pouvons éprouver dans certaines circonstances de notre vie, en raison de certains événements, un sentiment religieux très intime de notre dépendance radicale à l'égard de l'Être souverain. Il y a des âmes religieuses qui, ayant vécu dans des traditions religieuses, ont entretenu un sentiment religieux (je dis bien : sentiment religieux) qui va très loin, un sentiment de dépendance radicale à l'égard de l'Être souverain, comme si tout notre être était relatif à lui et suspendu à sa puissance. Ce sentiment religieux peut se transformer en un sentiment d'effroi, comme lorsque nous sommes en présence de quelqu'un d'infiniment puissant, d'infiniment majestueux, dont nous sommes incapable de saisir les intentions à notre égard. S'il peut s'accompagner d'effroi, ce sentiment peut aussi apparaître comme un sentiment nouveau de spontanéité, de liberté, de reprise plénière de tout. Ce sentiment de dépendance peut donc à la fois entraîner une exigence de remise et d'abandon, et être quelque chose qu'on rejette comme une aliénation. Les deux choses sont inscrites en lui. Cela, nous le voyons de manière très forte aujourd'hui dans certaines formes d'athéisme, pour qui l'aliénation la plus fondamentale consiste à se sentir dépendant du Créateur. Ne disons pas que c'est quelque chose qui est extrinsèque ; non, à l'intérieur même de cette expérience religieuse, il y a les deux pôles. L'expérience de notre dépendance à l'égard de Dieu, ou bien nous fait vivre en dépendance de Dieu, ou bien est ressentie comme quelque chose d'intolérable parce que nous considérons que cette dépendance nous empêche d'être pleinement nous-mêmes.

Dans l'amour profond qui nous lie à un ami, il peut y avoir aussi à la fois cette spontanéité et cette limite, cette relativité. C'est le propre de la vie : toute vie exige l'autonomie et la spontanéité ; une vie demande de s'épanouir de la manière la plus spontanée qui soit. Un vivant, c'est cela : c'est un être qui est capable de s'épanouir pleinement dans une spontanéité. Il y a cela au cœur du freudisme : Pourquoi libérer les instincts ? Parce que la vie demande la spontanéité. Il faut reconnaître en effet qu'il y a là quelque chose de très profond en nous : nous sommes des vivants et, il y a en nous une spontanéité. Mais en même temps nous sentons que le milieu extérieur dans lequel nous sommes entrave cette spontanéité. Il y a des déterminismes

qui viennent de l'extérieur et qui nous arrêtent ; et non seulement des déterminismes extérieurs, mais aussi des déterminismes en nous, puisqu'en nous la vie est complexe. Cette complexité même de notre vie fait qu'une spontanéité pourra en arrêter une autre, car notre capital de vie est limité. Si vous l'exploitez dans un sens, il y aura nécessairement dans un autre sens quelque chose qui arrêtera. Là encore nous avons un signe que la vie qui est en nous, et qui est en nous un certain absolu, est limitée. Cette vie appelle donc un Vivant premier qui, lui, ne dépend pas du milieu vital, qui, lui, n'est que vivant parce qu'il est le premier Vivant, la Vie. Nous-mêmes, ne sommes pas la vie ; il y a des manifestations de vie en nous, mais nous ne sommes pas la vie.

La cinquième et dernière approche part du sentiment de notre temporalité. Vous voyez que nous retrouvons ici tous les grands thèmes de la philosophie contemporaine. Il est curieux de voir que tous ces grands thèmes sont des thèmes méta-psychologiques, qui peuvent nous servir de tremplin pour découvrir l'existence d'un Être absolu.

Notre existence et notre vie ne peuvent se développer que progressivement. Nous sommes des êtres en devenir, des êtres mûrs. C'est le mouvement qui nous donne le sens du temps : s'il n'y avait plus de mouvement, nous serions dans l'éternité. Le propre de l'éternité, c'est d'être au delà du mouvement ; tandis que celui qui est dans le mouvement est mesuré par le temps. Nous n'existons donc, et ne vivons que partiellement et successivement. Notre être et notre vie ne s'actuent que progressivement, ce qui engendre en nous une nostalgie de stabilité et d'éternité. Car le devenir incessant qui est en nous est fatigant, le mouvement est fatigant. Il y a ainsi en nous quelque chose qui appelle autre chose, une vie qui pourrait s'épanouir totalement au delà de la succession, une vie qui pourrait s'épanouir pleinement sans cette succession dans le temps. C'est assez terrible, de constater que le passé n'existe plus, que le futur n'existe pas encore, que seul l'instant présent est actuel. Quand nous réfléchissons là-dessus, cela peut donner le vertige, et cela peut aller très loin, comme vertige, de sentir que seul l'instant présent est vécu pleinement. Le passé, vous ne pouvez pas le rattraper (vous aurez beau rêver du passé, vous ne le rattraperez pas), et le futur n'est pas encore vécu. Nous sommes des êtres terriblement limités par le temps. Nous sentons bien que cette limite dans le temps vient de notre corps et qu'il y a en nous un appel vers quelque chose de beaucoup plus profond, vers un dépassement de cette succession. Cette nostalgie d'éternité qui est en

nous est très ancienne (on la trouve chez les Grecs d'une façon très forte), et nous la sentons nous-mêmes quand nous vivons très intensément certains moments de notre vie : nous voudrions que cela dure toujours, que cela échappe à la succession du temps. La nostalgie d'éternité, de stabilité dans la succession de notre existence et de notre vie, n'est-elle pas le signe, pour nous, de l'existence d'un Être éternel et immuable qui nous a marqués à son effigie et qui, lui, est au delà de la succession ?

Le parallélisme entre ces diverses approches et les cinq voies métaphysiques n'est pas factice. Vous pouvez très bien essayer de déceler toutes les autres nostalgies, que nous portons en nous, mais elles se ramènent toutes à ces cinq nostalgies dont nous venons de parler ; et c'est normal, parce qu'elles proviennent des cinq limites qui viennent arrêter nos cinq grandes aspirations vers l'infini. Il y a en nous une soif d'infini du côté de l'amour, du côté de l'intelligence, du côté des valeurs, du côté de l'éternité, du côté de la vie ; et ces soifs d'infini sont quelque chose qui veut faire «sauter» cette prison dans laquelle nous nous sentons enfermés ici-bas et qui ne peut pas être pleinement notre vie.

Je voudrais ajouter à ces cinq voies deux autres aspects qui me semblent aussi très importants. En premier lieu ce que Bergson a souligné avec tellement d'attention et qui est pour lui la grande voie d'accès au mystère de Dieu : le témoignage des mystiques et des saints. Ce n'est pas au sens rigoureux une preuve, et vous comprenez bien pourquoi : parce que c'est le témoignage d'un autre et que le témoignage d'un autre ne peut être pour moi qu'une opinion. Mais il y a une approche du mystère de Dieu par le témoignage des saints, des grands mystiques qui disent qu'ils ont une expérience d'un Être à la fois transcendant et intérieur, qu'ils vivent dans l'intimité d'un Être plus présent à eux qu'ils ne sont présents à eux-mêmes, dans l'ordre de l'amour, dans l'ordre de la sagesse, dans l'ordre de la lumière. Ce témoignage porte surtout quand ces mystiques ou ces saints apparaissent aux yeux de tous comme des êtres capables de prendre de grandes décisions (Bergson insiste sur ce point), capables de réaliser quelque chose, d'être de grands réalisateurs. On comprend pourquoi Bergson associe les deux ; parce que, quand il n'y a que le point de vue de l'intériorité, on ne sait pas si c'est authentique. C'est toujours par le point de vue de la charité fraternelle et la réalisation concrète de certaines choses qu'on voit si on a affaire à quelqu'un qui est pleinement équilibré ;

s'il n'y a pas de réalisation concrète, il y a de fortes chances pour qu'il vive dans un rêve. Il faut toujours bien distinguer le ronronnement du chat auprès du feu et le vol de l'aigle ! Le ronronnement du chat auprès du feu, cela consiste à se dire : «Je suis tellement bien avec Dieu, je suis familier avec Dieu»... Mais est-ce vraiment Dieu que vous atteignez ou est-ce tout simplement ce que vous avez imaginé, et qui n'est qu'un ronronnement de chat auprès du feu ? Le vol de l'aigle, c'est tout à fait autre chose, parce qu'en volant, l'aigle voit, et ainsi détermine les choses. Le vol de l'aigle, c'est l'attitude de celui qui, à partir de Dieu, peut prendre des décisions beaucoup plus profondes, et a une capacité de réalisation beaucoup plus grande. C'est pourquoi Bergson cite toujours parmi les mystiques les grands réalisateurs, en montrant que ces grands réalisateurs ont fait quelque chose du point de vue humain, et ont même fait plus que beaucoup d'autres — ce qui montre bien qu'ils avaient en eux une source de vie capable de réaliser ce qu'autrement ils n'auraient pas pu réaliser. Et eux-mêmes disent que c'est grâce à ce contact avec la source qu'ils ont pu réaliser cela. Par là, ils témoignent donc qu'il existe vraiment une source de vie, une source de lumière, une source d'amour qui dépasse l'homme : ils sont témoins de Dieu.

On pourrait aussi, aujourd'hui, voir une approche du mystère de Dieu dans la science (l'infiniment grand et l'infiniment petit). Le développement de la science au niveau biologique nous fait comprendre de plus en plus l'ordre extraordinairement profond qui existe dans le vivant. La science nous découvre une harmonie étonnante du vivant depuis le premier instant de sa vie et à travers tout son développement (avec, évidemment, des possibilités de faiblesses ; mais le développement lui-même implique essentiellement un ordre et une harmonie). En même temps, dans le monde physique, l'astronomie découvre dans l'infiniment grand une harmonie, et une complexité dans cette harmonie, qui est quelque chose d'invraisemblable : tous les éléments y sont impliqués. C'est la constatation faite par toute une série de savants aujourd'hui, en particulier à Princeton. Cette constatation est intéressante parce qu'elle donne, non pas une apologétique (surtout pas ! sinon on retomberait dans une vision comme celle de l'abbé Moreux), mais une sorte de vision d'attente. C'est ce qu'eux-mêmes disent : la constatation de cet ordre dans le vivant, la constatation de l'harmonie profonde dans l'univers (dans l'infiniment petit et l'infiniment grand), dans la réalité objective que nous pouvons

mesurer, étudier, analyser, montre que tout cela ne peut pas provenir du hasard et donc ne peut provenir que d'une Intelligence première, une Intelligence dont le fruit est l'ordre. Seule l'intelligence est source de l'ordre : l'ordre dans le vivant, l'ordre dans le monde physique. Et donc ce que nous constatons exige de reconnaître l'existence d'une Intelligence — si du moins nous voulons aller plus loins que ce que nous constatons. Car le savant peut très bien dire : «Moi, je reste uniquement savant : je constate. Or je ne constate pas Dieu dans l'ordre que je saisis». Non, en effet, on ne mesurera jamais Dieu ; Dieu, s'il existe, n'est pas mesurable ; Dieu, s'il

existe, est au delà de l'ordre, mais comme source de l'ordre ; il est l'Intelligence qui est source de cet ordre. Le savant peut donc très bien rester sur sa position en disant : «Je ne veux pas aller plus loin». Mais l'*homme* qui est savant et qui sait très bien que sa vie humaine est autre chose que sa science, celui-là peut comprendre que sa science peut être pour lui comme un signe. Les découvertes scientifiques peuvent être pour lui le signe qu'il y a nécessairement une première Intelligence, qui a pensé cet ordre, qui a pensé l'organisation si complexe et si profonde du monde des vivants et de l'univers dans son harmonie, dans sa complexité et son unité.

Marie-Dominique PHILIPPE, o.p.

*
* *

**QUE POUVONS-NOUS DIRE DE DIEU AU NIVEAU PHILOSOPHIQUE.
LE DIEU DES PHILOSOPHES EST-IL LE DIEU DES CROYANTS ?**

Nous avons vu précédemment que l'intelligence humaine pouvait progressivement, par la réflexion philosophique, métaphysique, découvrir l'existence d'un Etre nécessaire, Acte pur que les traditions religieuses appellent Dieu. J'ai insisté pour bien vous faire comprendre qu'il ne faut pas dire «preuves de l'existence de Dieu», car cela nous met dans une perspective apologétique, et non dans une perspective proprement philosophique. La perspective du philosophe doit être une perspective de recherche à partir de ce qu'il connaît, à partir de ce qu'il a découvert. or *Dieu* est donné, pour nous, à travers des traditions religieuses ou à travers la Révélation et donc, pour le philosophe, ce n'est jamais sa propre découverte. Partant de l'expérience, il doit se demander s'il peut découvrir l'existence d'un *Etre premier*, d'un Etre nécessaire, Acte pur, qu'on appelle Dieu. Le mot «Dieu» n'est donc pas un mot philosophique ; c'est une expression chargée de toute une valeur de tradition religieuse ou de Révélation. Mais le philosophe a le droit de considérer que ce qu'il a découvert est véritablement Celui dont parlent les traditions religieuses et qu'elles appellent «Dieu».

Nous avons également essayé de préciser comment au delà (ou en dessous, cela dépend de la manière dont on le considère) des voies proprement métaphysiques, il y a d'autres voies affectives qui relèvent des nostalgies profondes de notre cœur et qui nous permettent de découvrir la nécessité d'un Etre premier ; j'allais presque dire : d'un Amour premier. Car au fond, c'est cela ; c'est à partir de l'affectivité que nous découvrons que l'amour est quelque chose d'absolu et que les limites que nous ressentons dans nos expériences d'amour sont toujours là pour signaler, pour annoncer qu'il y a quelque chose qui dépasse tout ce que nous pouvons expérimenter directement.

Il nous faut maintenant réfléchir sur cette découverte. Que pouvons-nous dire de cet Etre premier, de cet Acte pur que le philosophe pose ? Autrement dit : le Dieu des philosophes est-il vraiment le Dieu des croyants ? Nous connaissons ce passage impressionnant de Pascal : «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude, certitude, sentiment, joie, paix. Dieu de Jésus-Christ. *Deum meum et Deum vestrum*. Ton

Dieu sera mon Dieu. Oubli du monde et de tout, hormis de Dieu. Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Evangile. Grandeur de l'âme humaine...»¹ Il y a encore cet autre passage où il développe encore beaucoup plus cette double connaissance que nous avons en quelque sorte de l'Absolu : «Je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature, non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup plus avancé pour son salut. Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments ; c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent ; c'est la portion des juifs. Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation ; c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'Il possède ; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme, qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui leur rend incapables d'autre fin que de Lui-même. Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur, et par là ils tombent ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également².»

Ce texte est très beau. On voit bien la réaction d'un Pascal, mais il faut la situer dans

¹ Pensées, éd. Lafuma, n° 913.

² Ibid., n° 449.

son contexte, autrement on ne comprend pas. Il est évident que Pascal ne connaît pas la grande métaphysique de saint Thomas et qu'il regarde beaucoup plus le raisonnement philosophique de ceux qui veulent prouver l'existence de Dieu à partir des *idées*, grâce à un raisonnement «géométrique». N'oublions pas que certains l'ont voulu, et que c'est à cause d'eux qu'il parle du «Dieu des géomètres», autrement dit de l'existence de Dieu prouvée à partir d'un raisonnement qui soit un raisonnement semblable à ceux de la géométrie. Pascal a raison de dire que la découverte d'un tel Dieu risque toujours de conduire à l'athéisme. Il est curieux d'entendre Sartre déclarer ouvertement que la position de Descartes conduit à l'athéisme. Le passage de Pascal est parallèle. Mais évidemment il ne faut pas en rester là ; l'effort que nous faisons n'est pas inutile et il n'est pas contraire à notre attitude de chrétiens — s'il l'était, nous nous arrêterions tout de suite ! Pascal ne voit pas la grande tradition chrétienne, celle des Pères de l'Eglise, celle des grands théologiens du Moyen Age. En effet, tous les Pères de l'Eglise et les grands théologiens du Moyen Age, à de très rares exceptions près, ont reconnu que l'intelligence humaine était faite pour connaître naturellement Dieu. Ils reprennent très souvent ce texte de Saint-Jean : «Le Verbe éclaire tout homme venant en ce monde³», et essayent de mettre en lumière cette alliance fondamentale du Verbe de Dieu avec notre intelligence et la raison ; et il est vrai que par la raison, par l'entendement conçu à la manière de Descartes, nous ne pouvons pas atteindre le véritable Dieu : nous ne pouvons atteindre que le prolongement de nos idées, et celui-ci ne peut pas être Dieu. Dieu est au delà de tout ce que nous pouvons concevoir. Cependant notre intelligence peut réellement affirmer qu'il existe un Etre premier. Elle ne le «conçoit» pas au sens précis, mais elle peut avoir de lui une certaine connaissance *analogique*. Celle-ci n'est pas au sens fort une idée, mais une connaissance de la pauvreté de notre intelligence. Quand nous affirmons que Dieu existe, nous l'affirmons dans un jugement d'existence qui nous permet d'affirmer réellement qu'il existe un Etre premier ; c'est donc dans l'ordre de l'existence que nous affirmons qu'il existe un Etre premier. Et quand nous parlons de l'Etre premier, nous avons une connaissance analogique, c'est-à-dire indirecte, qui n'est pas directement dans le prolongement de nos idées, mais à partir de la connaissance des réalités qui existent, à partir de la connaissance métaphysique de ce-qui-est, considéré du point de vue de l'*être*. Nous pouvons dire que la réalité qui

3 Jn 1,9.

existe implique nécessairement, appelle nécessairement l'existence d'un Etre premier. C'est ce que nous avons essayé de voir à travers les voies métaphysiques qui conduisent à l'existence de Dieu.

Donc, tout en reconnaissant l'intérêt de ce que dit Pascal — il est toujours bon de relire ce texte parce qu'il nous fait comprendre la faiblesse de nos raisonnements —, on doit le dépasser en redécouvrant une véritable métaphysique, ce que Pascal n'a pas découvert, il faut bien le reconnaître (cela n'enlève rien à son génie, qui se trouve ailleurs). Il ne faut donc pas, à partir de Pascal, dire que la métaphysique n'existe pas ; ce serait très faux, et ce serait contraire à la grande tradition de l'Eglise.

Essayons donc, à partir de la conclusion que nous avons posée : «il existe nécessairement un Etre premier nécessaire, Acte pur, Intelligence première», de comprendre comment notre intelligence peut arriver à une certaine contemplation. Je dis bien «contemplation», pour montrer que lorsqu'il s'agit de Dieu il y a un nouveau registre de connaissance. La connaissance — ou l'intelligence si vous voulez — a une souplesse merveilleuse. Le propre d'un être intelligent, c'est de reconnaître qu'il y a des registres différents de l'intelligence, que nous ne connaissons pas tout de la même manière, et que la connaissance profonde d'une réalité réclame, par le fait même, une méthode particulière. On ne connaît pas de la même manière l'homme, l'animal, le monde physique ; c'est bien évident. La science nous le montre aujourd'hui, et la philosophie l'avait dit avant elle. Autre chose est la connaissance du monde physique, autre chose la connaissance du vivant, autre chose la connaissance de l'homme. Et quand il s'agit de parler de Dieu — ou plutôt de l'Etre nécessaire que nous appelons Dieu, pour être tout à fait corrects dans notre expression métaphysique —, il faut comprendre que nous ne pouvons parler de l'Etre nécessaire, premier, que d'une manière contemplative : nous ne pouvons que le contempler et l'adorer.

Nous reviendrons sur l'adoration après avoir parlé du problème de la Création. Essayons d'abord de comprendre ce regard contemplatif sur Dieu, de voir comment notre intelligence, lorsqu'elle a posé l'existence de l'Etre premier qu'on appelle Dieu, ne peut pas en rester là. Dès lors que nous avons découvert une réalité qui dépasse toutes les autres réalités, nous ne pouvons pas nous dire qu'il est suffisant de savoir qu'elle existe. On ne peut pas dire cela, si on est un peu curieux, de cette curiosité profonde

qu'avaient les Grecs. Nous citerons Aristote, pour bien montrer que ce que nous disons, nous ne le disons pas en tant que chrétiens, dans la lumière de la foi. Certains disent : «Vous dites cela parce que vous êtes chrétien, parce que vous êtes prêtre, parce que vous êtes dominicain... saint Thomas a parlé de Dieu en tant que croyant et c'est lui que vous suivez...» En un sens, c'est vrai. Il est vrai qu'être croyant aide à être plus métaphysicien. Je salue toujours très bas un métaphysicien qui n'a pas la foi. Mais surtout je soutiens avec force que la foi ne supprime pas la métaphysique ; car alors il faudrait dire qu'être croyant, c'est accepter de devenir bête, ce qui est plutôt ennuyeux ? et contraire à l'exigence même de la foi. La foi ne supprime pas l'autonomie de notre intelligence, elle la maintient au contraire parfaitement. Et la métaphysique consiste à découvrir cette autonomie de l'intelligence et à aller le plus loin possible dans cette découverte.

Donc, pour mieux comprendre, nous prenons Aristote, pour saisir qu'un païen, qui est du reste un homme religieux, a pu, dans sa contemplation métaphysique, regarder Dieu (d'un regard particulièrement pénétrant), et qu'il a dit quelque chose que nous devons redécouvrir, sans nous appuyer sur lui, mais en le redécouvrant par nous-mêmes, dans une véritable contemplation métaphysique.

La contemplation métaphysique est chose rare. Il est vraiment très rare de rencontrer quelqu'un qui a le temps de s'adonner à la métaphysique et qui peut atteindre une contemplation métaphysique. Mais si c'est très rare, ce n'est pas parce que c'est impossible. Ce n'est pas parce qu'une chose est très rare qu'elle n'existe pas. Il faut accepter qu'il y ait des choses que nous n'avons pas encore atteintes, mais que nous pourrions atteindre si nous sommes suffisamment persévérants. Les cours qui sont donnés ici ont pour but d'éveiller en vous une petite ou une grande vocation de métaphysicien, de vous faire comprendre la signification de la métaphysique, surtout dans ce qu'elle a d'ultime, qui est quelque chose de profondément humain. Ce que vous entendez dans ces cours, vous le comprenez, même si vous êtes incapables de le répéter ensuite. Cela prouve déjà que vous êtes intelligents, puisque vous comprenez au moment où on le dit ! On vous demanderait après le cours : «Pourriez-vous dire exactement ce qui a été dit ?» Vous répondriez sans doute : «C'est impossible ; j'arrivais à suivre, j'ai compris quelque chose, mais il m'est impossible de le redire». Mais déjà vous avez compris quelque chose, votre intelligence s'éveille momentanément à quelque chose de grand, et vous réalisez que votre

intelligence est faite pour cela. Puis, progressivement, dans la mesure où vous êtes fidèles, votre intelligence peu à peu arrive à marcher par elle-même ; les premiers pas de l'intelligence métaphysique, c'est très grand, mais il faut être soutenu, il faut être aidé.

Aristote dit donc ceci : lorsqu'elle arrive à parler de l'Être premier nécessaire, Acte pur, qu'on appelle Dieu, l'intelligence doit tout de suite reconnaître que cet Être lui échappe, qu'elle ne peut pas le saisir directement, mais qu'elle peut, dans une réflexion contemplative, affirmer que cet Être premier est nécessairement un Vivant. Pourquoi ? Parce que cet Être nécessaire est nécessairement parfait, puisqu'il est premier, puisqu'il est Acte pur. Il n'y a donc en lui aucune imperfection ; et s'il n'y a en lui aucune imperfection, puisqu'il est premier, il est nécessairement vivant, parce que dans la hiérarchie des êtres, l'être le plus parfait est un être vivant, les êtres moins parfaits n'étant pas vivants. Il est plus parfait d'être vivant que de ne pas être vivant ; la vie représente une modalité dans l'ordre de l'être qui est une perfection ; et donc l'Être premier, qui est parfait, est nécessairement vivant. Cet Être vivant, premier, n'implique pas de corps, parce qu'il est nécessairement au delà de la matière — la matière implique une potentialité et l'Être premier, qui n'implique pas d'imperfection, n'implique pas de potentialité. L'Être premier est donc une substance séparée ; et s'il est une substance séparée vivante, il ne vit que de l'esprit.

Nous voyons ici le passage de l'être à la vie et à la vie de l'esprit. Nous pouvons effectuer ce passage si nous réfléchissons simplement à ce que nous sommes : nous existons, nous vivons, nous pensons — cette fameuse hiérarchie que Saint Thomas reprendra aux néo-platoniciens et qui, du reste, est déjà chez Aristote : *esse, vivere, intelligere*, être, vivre, penser. Il y a une hiérarchie de perfection, et la vie n'est parfaitement vie que dans l'intelligence. C'est l'intelligence qui représente la vie la plus parfaite.

Nous avons quelquefois de la peine à comprendre cela, parce que nous avons l'impression que notre vie passionnelle, qui la plupart du temps est plus proche de notre vécu que notre vie intellectuelle, est quelque chose de plus vital pour nous ; nous avons quelquefois l'impression que notre cœur, ce qu'il y a d'affectif en nous, est beaucoup plus vital que notre intelligence. L'intelligence est toujours un peu abstraite, si bien que certains diront : «Un tel ? il part dans des hauteurs abstraites, il n'est plus très vivant !» En réalité, c'est faux, car nous

vivons d'autant plus que notre intelligence s'éveille. Mais il est très vrai que notre intelligence a une manière de vivre qui est particulièrement fragile, parce que cette manière de vivre implique l'exercice de la vie végétative, de la vie sensible, de la vie passionnelle, de la vie imaginative et dépend d'elles. Nous savons tous cela : si notre corps n'arrive plus à nous porter parce que notre santé est délabrée, il nous est très difficile de penser. Ne demandez pas à quelqu'un qui a 40 degrés de fièvre — de toute espèce de fièvre, d'ailleurs : biologique, politique (la soif du parri, de l'efficacité), etc. — de faire de la métaphysique ! S'il en a fait beaucoup auparavant, il pourra peut-être continuer, mais pour quelqu'un qui n'en a pas fait, c'est impossible ! Il faut toujours avoir le support de la vie végétative, puis de la vie sensible. Notre vie intellectuelle s'enrichit toujours à partir de la vie sensible, mais elle la dépasse. Si cette vie sensible est très forte, il sera difficile de penser : tout le capital de notre vie passera dans la vie sensible, surtout quand il s'agit de la passion et de l'imaginaire. Il y a des gens qui sont pris par une frénésie d'imagination et qui, de ce fait, n'arrivent plus à penser. Il faut donc une certaine discipline du côté de l'imagination et du côté passionnel, pour pouvoir penser, et penser métaphysiquement. C'est à cause de ce conditionnement que notre vie métaphysique est assez faible (il faut bien le reconnaître) : elle dépend de notre vie végétative, de notre vie affective, de notre vie sensible, de notre imagination, elle est quelque chose qui s'éveille au sommet de tout cela. Mais en elle-même, elle a une noblesse unique. Ce qu'il y a de plus noble dans notre vie — dans notre vie humaine, je ne parle pas de la vie divine —, c'est l'intelligence. Cela ne veut pas dire que notre intelligence finalise notre vie. Si elle a une noblesse unique, elle demande d'être au service de l'amour spirituel — et peut-être est-ce cela sa plus grande noblesse. Il faut être noble pour être serviteur de l'amour spirituel et comprendre que c'est dans ce service à l'égard de l'amour spirituel que l'intelligence est vraiment au service de l'homme. C'est curieux, ce lien entre l'intelligence et l'amour...

Quand il s'agit de l'Être premier, nous pouvons donc affirmer tout de suite que, nécessairement, il vit d'une vie de l'intelligence, et d'une intelligence qui est substantielle parce que tout son Être, étant immatériel, est Esprit, et est donc Intelligence. Cette Intelligence subsistante, substantielle n'a pas d'autre activité qu'une activité contemplative ; et cette contemplation consiste, pour l'Être premier, à *se contempler*. Aristote souligne cette chose avec beaucoup de

force, en montrant que cet Être premier, nécessairement se contemple lui-même, et qu'il ne peut que se contempler lui-même, parce qu'il est l'Être le plus parfait. S'il contemplait d'abord autre chose que lui, Il serait dépendant de ces autres choses et il ne serait plus l'Être parfait. S'il contemple lui-même, Il est donc «la contemplation de la contemplation». Aristote emploie cette expression étonnante : *noëseos noësis*, la pensée de la pensée⁴. L'Être premier est celui dont la vie ne peut être que contemplation de sa propre contemplation, c'est-à-dire qu'il ne peut que se contempler lui-même dans sa propre bonté et être pour lui-même d'une lucidité absolue. Aristote ne dit pas qu'il est la lumière ; mais nous pourrions, quand il dit que l'Être premier est la contemplation de la contemplation, ajouter tout de suite ce que dit la Révélation : il est la Lumière⁵. Car c'est cela, la lumière. La lumière est au delà de la couleur. Les couleurs sont éclairées par la lumière, mais la lumière est ce par quoi nous connaissons la couleur. Au niveau de l'esprit, la lumière est la conscience plénière que nous avons de connaître, et de connaître ce qu'il y a de plus intime ; et lorsqu'il s'agit de Dieu, c'est se connaître, se connaître lui-même, et, par le fait même, s'aimer. Là Aristote ne dit plus rien ; mais il dit tout de même que cet Être premier est le premier des aimables, et que s'il est le premier des aimables, il est donc nécessairement Celui qui s'aime lui-même. L'effort philosophique d'Aristote va jusque-là. On n'a jamais dit quelque chose d'aussi profond au niveau purement philosophique, métaphysique, sur l'Être premier, que ceci : il est la contemplation de la contemplation. Aristote ne dit pas que l'Être premier est une personne. Mais cela va de soi, puisque ce qui définit la personne, c'est l'intelligence ; si l'Être premier est l'Intelligence substantielle et s'il se contemple lui-même, il est donc nécessairement une personne.

Nous pouvons nous aider aussi de saint Thomas, à condition de ne pas oublier que le traité de Dieu de saint Thomas se situe au niveau de la *théologie* ; c'est dans la *Somme théologique*, et donc, en théologien, en chrétien, que Saint Thomas donne son traité de Dieu. Mais si on regarde attentivement ce traité, on voit que l'ordre des manières d'exister de Dieu relève non pas de la Révélation, mais d'une théologie naturelle. Jamais dans l'Écriture il n'est affirmé que Dieu est

⁴ *Métaphysique*, L, 9,1074 b 34.35.

⁵ «Or voici le message que nous avons entendu de lui et que nous vous annonçons : Dieu est lumière, en lui point de ténèbres» (1 Jn 1,5). «Je suis la lumière du monde. Qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie» (Jn 8, 12).

absolument simple. Or c'est la première conclusion de théologie scientifique. Cela peut scandaliser certains, qui disent que le traité de Dieu de saint Thomas n'est pas de la théologie. En réalité, c'est bien de la théologie, c'est une véritable théologie, qui sait que la grâce ne détruit pas la nature — comme un supérieur pourrait se servir de son inférieur en l'anéantissant —, mais l'accomplit. C'est pourquoi, pour le vrai théologien de théologie scientifique, chaque fois que l'intelligence peut donc quelque chose par elle-même, la foi lui laisse le privilège de la dire : l'homme le dit alors selon un mode plus parfait que s'il le disait comme croyant. Cela montre combien le vrai croyant respecte la dignité et la grandeur de l'intelligence humaine. Quand on ne comprend pas ce regard de saint Thomas, on s'oriente vers une théologie plus biblique, parce que la Bible donne quelque chose de plus descriptif. Saint Thomas, lui, veut donner quelque chose de plus contemplatif, parce qu'on ne peut connaître Dieu que dans la contemplation.

Nous servant donc de saint Thomas, en restant uniquement au niveau philosophique, nous pouvons dire ceci, pour compéter ce que dit Aristote : lorsque le métaphysicien découvre l'existence de l'Être premier, Acte pur, il peut tout de suite dire que cet Être premier ne peut subsister que d'une manière simple. L'apanage du premier, c'est la simplicité. C'est toujours celui qui est premier qui est simple ; celui qui suit n'est plus simple, parce qu'il regarde le premier. La simplicité est ce qui rejette toute composition ; toutes les compositions que nous pouvons voir autour de nous, et toutes les compositions qui sont en nous (car nous sommes l'être le plus complexe qui soit), nous pouvons les dépasser grâce à la saisie métaphysique de notre être, présente dans toutes ces complexités et perfections, pour affirmer que Dieu est au delà de toutes ces compositions. Il est intéressant de faire l'inventaire de toutes les compositions qui sont en nous. Première composition : celle de l'âme et du corps ; elle n'existe pas en Dieu : il est Vivant simple. Seconde composition, celle de la matière et de la forme ; elle n'existe pas en Dieu. Troisième composition, celle de la quiddité et du sujet. Quatrième composition, celle de l'essence et de l'esse. Cinquième composition, celle du genre et de la différence spécifique. Enfin, celle de la substance et des accidents ; elle non plus n'existe pas en Dieu. Il n'y a pas en Dieu de distinction entre apparaître et être, substance et accidents. Nous, nous apparaissions aux autres, autres que ce que nous sommes : les autres ne nous voient pas dans notre être profond, ils voient notre apparaître, et c'est pour cette raison qu'on le soigne tellement ! Il change avec les saisons, il

prend des modalités différentes et la mode est là pour nous donner un apparaître supplémentaire. Parfois, la dignité d'une personne consiste uniquement dans son apparaître, alors que celui-ci n'est pas son être... En Dieu cette dualité n'existe pas : il est absolument simple ; si bien que quand il se donne, il se donne totalement. Nous, à cause de notre apparaître, nous pouvons faire croire que nous nous donnons sans nous donner vraiment, sans être vraiment présents. Dieu est simple ; et donc, quand il est présent, il est totalement présent : c'est bouleversant !

Mais la dualité de l'essence et de l'existence est plus profonde encore que celle-là. Nous n'allons pas en parler ici, mais seulement montrer ce qu'elle entraîne en nous. Du fait, de cette distinction, il y a en nous des potentialités toujours nouvelles, des capacités d'être actué ; nous sommes une personne humaine maintenant, qui est déjà assez intelligente, nous savons un peu ce que nous sommes. Cependant, notre personnalité peut grandir : il y a en chacun de nous des possibilités d'aller plus loin. Et jusqu'à la fin de notre vie, il y aura pour nous des possibilités d'aller plus loin ; c'est cela notre essence, notre nature : des capacités d'être plus nous-mêmes de nous développer donc de croître. En même temps, nous sommes actuels ; et par l'acte nous nous distinguons des autres, alors que par notre nature nous sommes tous unis. Nous avons même nature humaine (c'est pour cela que nous pouvons nous comprendre) mais notre nature humaine est actualisée diversement. En Dieu, puisqu'il n'a pas de potentialité, tout est acte. Il ne peut pas y avoir de devenir en Dieu. c'est une chose qu'il faudrait développer beaucoup aujourd'hui, parce que la grande tentation, depuis la philosophie hégélienne, est de faire croire qu'il y a un devenir en Dieu. Non, Dieu est au-dessus de la distinction de l'être et du devenir ; et donc il n'y a pas en lui de potentialité qui demanderait de s'actuer, parce qu'il est absolument simple, au delà de tout devenir. Il est faux de dire que Dieu peut évoluer. C'est méconnaître ce que représente la simplicité de Dieu. Dieu est un être absolument simple parce qu'il est entièrement en acte. Parce qu'il est simple, Dieu ne peut pas entrer en composition, ni se modifier, ni se transformer. Dieu ne peut pas subir d'influence dans son être. N'insistons pas, mais il y a là une contemplation du mystère de la simplicité de Dieu, qui est la grande contemplation métaphysique de Dieu.

En même temps, on doit affirmer que Dieu, étant absolument simple, est absolument parfait. Pour nous, il y a toujours un choix à faire entre la simplicité et la perfection. Dans la perfection on s'étend, on connaît de nouveaux

domaines ; alors que dans la simplicité, on creuse en allant toujours dans le même sens. Pour prendre une image, il y a la taille du bouleau et la taille du cèdre. Du point de vue de leur être, certains d'entre nous ont subi la taille du bouleau et d'autres la taille du cèdre. Et ce choix s'est fait presque indépendamment de nous, il s'est fait progressivement. Certains êtres ont opté pour la simplicité, d'autres pour la perfection, et cela se retrouve même dans les spiritualités chrétiennes. Certaines spiritualités sont du côté de la simplicité, d'autres sont du côté de la perfection. Quand il s'agit de Dieu, il ne peut y avoir de choix entre la simplicité et la perfection. La simplicité de Dieu implique la perfection. Pourquoi ? Parce qu'il est Acte pur et qu'il ne peut donc pas augmenter, se perfectionner : il est souverainement parfait dans son être actuel.

Par là, nous sommes conduits à affirmer que Dieu est bon, souverainement bon, et donc le premier aimable. Si on découvre vraiment Dieu, Dieu ne peut pas susciter la haine, il ne peut susciter que l'amour parce qu'il est la bonté souveraine. Etant absolument simple, Il est la bonté substantielle. Tout en lui est bon, et donc tout *attire*, ce qui est le propre de la bonté. Il y a des gens qui sont parfaits, auxquels il ne manque rien, mais qui ne sont pas du tout aimables ; ce sont des lois ambulantes ou des vertus ambulantes ! Ils sont d'une intégrité absolue, mais ils ne sont pas bons. La perfection, à elle seule, n'attire pas du tout. Ce n'est pas drôle, de vivre à côté de quelqu'un qui n'est que parfait ! Vivre à côté de quelqu'un qui est bon, c'est merveilleux, car il attire. Dieu est parfait, mais il est souverainement bon, et sa perfection s'achève dans sa bonté — si j'ose dire — ou mieux sa perfection *est* sa bonté.

Dieu est infini. Il est infini parce qu'il est premier, parce qu'il est simple. En lui pas de limites, pas de frontières. C'est merveilleux, un être sans frontières, un être qui n'est pas borné, qui ne peut jamais être rival d'un autre ! Nous sommes distincts de Dieu, mais Dieu ne s'oppose pas aux autres parce qu'il est infini. L'infini de Dieu nous fait comprendre à la fois sa transcendance et son immanence : Dieu «ne fait pas nombre» puisqu'il est infini dans notre être. Nous ne savons pas ce que c'est que d'être infinis dans notre être, puisque nous sommes limités ; nous avons des limites constantes qui sont comme des murs, des limites dans notre intelligence, qui arrêtent la compréhension, des limites dans notre capacité d'aimer, des limites aussi du point de vue corporel : en tout, dans notre être, nous sommes limités.

L'infinité de Dieu va avec sa simplicité ; mais il faut toujours affirmer d'abord que Dieu est simple, de la simplicité de l'Acte pur. Et parce qu'il est infini, Dieu est immuable et éternel. Il y a en lui quelque chose qui dépasse toute la succession du temps. Toutes ces manières d'être de Dieu se tiennent et se compénètrent l'une l'autre ; en réalité c'est nous qui contemplons Dieu de ces façons différentes. Pour prendre l'image de la forêt, ce sont comme des allées différentes qui conduisent toutes au mystère de Dieu, de l'Être premier qui est infini dans sa simplicité, infini dans sa bonté, infini dans son accueil, infini en ce sens qu'il ne s'oppose jamais, et éternel, et «Un».

Dieu est le Vivant parfait. Il est celui qui se contemple et celui qui connaît tout, étant infini dans sa connaissance. Dieu se connaît et se contemple, et dans sa contemplation il connaît tout ce qui peut exister, tout ce qui peut être ; il n'y a pas de limite dans la connaissance de Dieu.

Dieu est amour. Même au seul niveau philosophique, on est obligé de le dire ; autrement il ne serait pas Dieu. Déjà les païens le disaient : Platon le dit ouvertement, et les stoïciens et les néo-platoniciens l'ont redit. Dieu est Amour parce que, s'il est la bonté souveraine et qu'Il se contemple, il s'aime ; et donc il est l'amour substantiel il est Celui en qui il n'y a que l'amour, Il est Celui qui, par le fait même, ne peut avoir qu'un seul désir : de se communiquer et de se donner parce qu'il est amour dans son être. Ici, il faut bien saisir à la fois la simplicité de Dieu dans son être et la perfection de son amour. L'amour en effet implique une vulnérabilité (quand on aime, on est vulnérable). Or je disais tout à l'heure qu'à cause de sa simplicité, Dieu ne peut pas subir d'influence. Dieu ne peut que se décider lui-même à réaliser telle ou telle chose (nous reverrons cela à propos de la Création). Et pourtant nous devons dire en même temps, et ce n'est pas contradictoire, qu'il est l'Amour et que par le fait même il est le plus accueillant de tous et donc le plus vulnérable de tous. Cela ne veut pas dire qu'il soit faible : c'est autre chose. Il y a des êtres faibles qui ne sont pas vulnérables, et des êtres vulnérables qui sont forts. Dieu a une force unique dans son amour, mais il est vulnérable : c'est-à-dire qu'il est intelligent, et qu'il sait ce qu'il est, qu'il est la bonté souveraine et que, étant l'Amour absolu, il est Celui qui est capable de se communiquer, capable de se donner.

Ajoutons en dernier lieu qu'il est Tout-Puissant. La toute-puissance de Dieu, philosophiquement parlant, vient en dernier lieu.

Puisqu'il est premier, rien ne peut lui résister, il a une puissance absolue, et en ce sens il est Celui qui est invulnérable. Il est donc à la fois vulnérable et invulnérable. Disons les deux, en comprenant et en disant qu'il est invulnérable, nous affirmons qu'il est tout-puissant en ce sens que personne ne peut l'affaiblir, que personne ne peut le diminuer, que personne ne peut le toucher s'il ne le lui permet pas.

Le philosophe, le métaphysicien, doit donc contempler celui qui est l'Être premier, celui que les traditions religieuses appellent Dieu. L'Être qu'atteint le philosophe est vraiment une Personne lumineuse, tout amour, toute bonté, infinie, toute-puissante, simple. Cet Être, ce Dieu, est bien le Dieu de la Révélation : la Révélation nous parlera de la toute-puissance de Dieu, de son amour, de sa connaissance, de sa connaissance infinie. La Révélation ne nous donne pas du tout le même ordre. Elle nous parle de Dieu de façon descriptive, parce qu'elle nous en parle tout le temps en fonction de l'homme. Elle unit Dieu à l'homme et nous montre toujours le regard de Dieu sur l'homme; Le métaphysicien, lui, essaie de regarder Dieu en lui-même. C'est là la très grande différence : la Révélation regarde Dieu

dans l'Alliance qu'il a faite avec les hommes, tandis que le métaphysicien, à partir de la connaissance qu'il a de lui-même, essaie de regarder celui qui dépasse tout, celui qui est au-dessus de tout. Il essaie d'avoir ce regard contemplatif sur l'Être premier. Et le métaphysicien demeure dans l'unité et la simplicité absolues de Dieu. Tout le mystère de la fécondité de Dieu en lui-même relève de la Révélation. Là, le philosophe se tait, il ne peut rien dire. Il y a des philosophes qui ont essayé de comprendre (Plotin par exemple), et qui ont dit que tout ce qui est parfait implique une fécondité, implique une surabondance, et donc que nécessairement l'Être premier, puisqu'il est parfait, implique une fécondité. En réalité, nous ne pouvons pas le dire philosophiquement, parce que, la simplicité de Dieu, sa bonté et l'amour que Dieu a de lui-même font que Dieu se suffit à lui-même. Il est l'Être parfait, et nous ne pouvons pas affirmer philosophiquement que cet Être parfait implique une fécondité ; nous pouvons le dire pour les êtres que nous connaissons, pour les vivants que nous connaissons parce qu'ils ont toujours besoin d'être perfectionnés. Mais lorsqu'il s'agit de Dieu, nous ne pouvons pas le dire. Nous saisissons ici la limite du regard du philosophe : il saisit Dieu comme l'Être premier, comme le Vivant premier, comme l'Intelligence première.

Marie-Dominique PHILIPPE, o.p.

*
* *