M.-D. PHILIPPE

DE L'ANALYSE DE L'ETRE
A LA CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE DE DIEU

Université Libre des Sciences de l'Homme
169, rue du Faubourg-Saint-Antoine - 75011 PARIS
Tél. : (1) 43-47-44-79

AVERTISSEMENT

Ce texte a été établi à partir de l'enregistrement d'un cycle de conférences, donné à l'**Université libre des Sciences de l'Homme** par le Père M.-D. PHILIPPE, d'octobre 1981 à mai 1982. L'auteur nous a aimablement autorisés à publier ces notes de cours. Celles-ci peuvent constituer un instrument pédagogique utile à tous ceux qui veulent s'initier aux principaux aspects de la pensée philosophique. Elles ne sauraient cependant se présenter comme un ouvrage achevé et définitif.

Qu'il reçoive, au nom de tous ceux qui sauront apprécier un tel enseignement, notre plus vive reconnaissance.

Bruno MORFIN

SOMMAIRE

Le problème philosophique de Dieu à travers l'histoire de la philosophie occidentale p. 7

Le problème philosophique de Dieu face aux athéismes contemporains p. 15

Pour un renouvellement du problème de l'existence de Dieu à travers l'anthropologie p. 23

De l'anthropologie à une découverte métaphysique de l'Absolu p. 33

Signification des nostalgies de Dieu présentes en l'homme p. 43

Manière d'être de l'Etre premier : simplicité, infinité et éternité p. 53

La vie de l'Etre premier : sa contemplation p. 63

La causalité de l'Etre premier : les problèmes de la création. La Providence et le Gouvernement divin p. 73

Vision de l'immortalité de l'âme spirituelle de l'homme p. 81

Le problème de la liberté et du mal p. 89

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLEME PHILOSOPHIQUE DE DIEU A TRAVERS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

Lors de la réflexion que nous avons menée l'année dernière, nous avons vu comment se posait, à partir de nos diverses expériences, le problème du sens de la recherche **métaphysique,** ainsi que du statut de la **Philosophie première,** et comment nous étions conduits à regarder ce qu'il y a de plus primitif dans ces expériences : le **jugement d'existence.** On pourrait dire que celui-ci correspond à une méta-expérience (ou à une expérience abyssale), dans la mesure où il constitue la condition radicale de toutes nos expériences. Il nous paraissait essentiel de bien comprendre que la **Philosophie première** (que l'on a appelée ultérieurement **Métaphysique**) repose en dernière instance sur le jugement d'existence.

Par suite, nous avons vu comment il était possible d'organiser une analyse métaphysique à partir des diverses interrogations de l'intelligence humaine. La question que nous allons aborder cette année est particulièrement difficile ; en effet, il s'agira de se demander : "comment la philosophie première peut-elle devenir une **Théologie** ?".

Théologie métaphysique et Théologie chrétienne

Nous prenons ici le terme "théologie" dans son acceptation première, comme les Grecs l'entendaient, et non pas au sens chrétien. De fait, le mot "théologie" a été inventé par les philosophes grecs et utilisé par Aristote. Par la suite, les chrétiens l'ont emprunté à la philosophie grecque. A vrai dire, l'expression qu'utilise saint Thomas est : **"Doctrina sacra".** Saint Thomas utilise aussi le mot "théologie", mais en parlant de "doctrina sacra", il veut souligner la différence de perspective entre la démarche du théologien chrétien et celle du philosophe. Pour les Grecs, la théologie correspond à l'ultime effort de la recherche déployée par l'intelligence humaine dans sa quête

de la vérité. Car pour eux, la question dernière que l'intelligence se pose est : "Qui est Dieu ?", ou "Qu'est-ce que le divin ?". La théologie que saint Thomas développera, à la suite des Pères de l'Eglise et d'Albert le Grand, c'est la **"Doctrina Sacra"**, c'est-à-dire la théologie dans la lumière de la foi.

Il ne faut donc pas confondre ces perspectives : le point de départ de la théologie chrétienne, c'est la **Foi.** Sans qu'il y ait opposition, il y a distinction. Le croyant doit avoir suffisamment de lucidité dans sa foi et dans sa vie intellectuelle pour distinguer avec précision ces deux domaines : celui de la **"Doctrina sacra"** (ce que nous appelons habituellement **Théologie**) et celui de la **Philosophie première** qui, en son moment ultime, s'épanouit en un discours théologique, c'est-à-dire qui tente de prendre en compte ce que nous pouvons dire sur Dieu. La pensée métaphysique se prolonge donc en une pensée théologique.

Je suis tout à fait conscient que de telles affirmations ne recevraient aujourd'hui que la désapprobation de beaucoup, à commencer par Heidegger qui considère que la Métaphysique qui se transforme en Théologie a pour objet le **premier étant** (c'est-à-dire Dieu). Or, vous le savez, l'étant pour Heidegger, ce n'est pas l'**être.** Ceci constitue une caricature de ce que pense réellement Aristote, car pour lui, le théologien parlant de Dieu parle de Lui comme de l'**Etre premier,** source de tout ce qui existe. Or, la source de toutes les réalités ne peut être un **étant,** fût-il premier, au sens heideggerien du terme. Etant chrétien et catholique (je suis dominicain), je sais que je peux jouer sur les deux registres, le registre philosophique, et le registre de la Théologie catholique. Ceci est légitime. Ce n'est pas parce que l'on est croyant que l'on est moins intelligent, même si l'on peut être croyant et ne pas être intelligent. Quelles que soient nos convictions religieuses ou a-religieuses, l'intelligence doit être développée.

La Tradition catholique elle-même a toujours affirmé que l'intelligence humaine pouvait se développer de façon autonome, jusqu'à un certain point bien sûr. Elle affirme aussi que l'intelligence humaine peut, par elle-même, accéder à la reconnaissance de l'existence d'un Etre premier que les croyants appellent Dieu. La perspective de Luther est tout autre, car pour Luther, l'intelligence humaine, affectée par le péché, est dans l'incapacité totale de découvrir et de connaître Dieu. Dans une telle perpsective, la pensée métaphysique n'a plus de raison d'être. Seule la lumière de la foi peut nous éclairer sur la présence de Dieu. Dans la Tradition catholique, la connaissance naturelle reste encore possible (avec ses limites) : l'intelligence n'est pas totalement obscurcie.

Le regard du philosophe sur Dieu est autre que le regard du croyant : mais il s'agit du même Dieu. La première voie part de l'existence et se sert du seul dynamisme de l'intelligence pour tenter de remonter jusqu'à la Source de l'être. La deuxième procède de la foi et s'appuie sur la lumière que Dieu lui-même nous communique.

On comprend tout de suite que cette deuxième voie nous permet de pénétrer bien plus profondément le mystère de la présence de Dieu. La découverte de la vie trinitaire en Dieu, du mystère de la fécondité et de la simplicité divines est le fruit de l'illumination de la grâce et non de la pensée humaine. L'homme de foi peut donc, en ce sens-là, aller beaucoup plus loin que le philosophe.

Le statut métaphysique de la question de l'existence d'un Etre premier

Pour ce qui nous concerne, nous nous situerons dans une perspective philosophique et non chrétienne ou "théologique". Notre réflexion se situe donc dans la ligne des analyses que nous avons établies l'année précédente. Souvenez-vous, nous avions élaboré toute une enquête sur **ce-qui-est** considéré du point de vue de l'être. En effet, la question originaire que se pose le métaphysicien est "qu'est-ce que l'être ?". Découvrant les principes et causes constitutifs de la structure profonde de **ce-qui-est**, et ayant considéré les diverses modalités de réalisations de ces principes dans l'univers, le philosophe en vient à se poser une nouvelle question : "existe-t-il une réalité supérieure à l'homme que j'expérimente ?" ou "existe-t-il une réalité antérieure -et plus achevée- à tout ce qui existe ?". Il est tout à fait légitime de poser une telle interrogation. Trois réponses sont alors possibles :

- je peux dire que mon intelligence est incapable (par nature) d'aller au-delà des réalités que j'expérimente ;
- je peux répondre aussi en affirmant, tout simplement, l'impossibilité pour une réalité autre que celles que j'expérimente d'exister ;
- enfin, je peux mettre tout en oeuvre pour accéder à une telle réalité et la découvrir effectivement : l'**Etre premier** existe nécessairement.

Dans sa dynamique profonde, toute la pensée philosophique est tendue vers la prise en compte d'une telle interrogation. La connaissance de l'homme aboutit nécessairement à cette question : "l'homme est-il la réalité suprême ?". Si, de fait, je peux affirmer grâce à la puissance de mon intelligence qu'une Autre réalité existe, et que tout ce qui existe dépend d'elle, mon intelligence risque d'en être profondément changée ! Au contraire, si je puis m'assurer de sa non-existence, ma vie en sera tout autant marquée.

Je ne me situe pas ici dans une perspective de foi, mais l'on peut faire remarquer au passage que le croyant (celui qui adhère à la Révélation chrétienne) qui ne reconnaît pas la capacité naturelle pour l'intelligence humaine de découvrir la Source transcendante de tout ce qui existe, ce croyant n'aura d'autre possibilité que de répéter ce qui est donné (ce qui est dit) dans la Révélation. Toute la théologie chrétienne se réduira alors à une théologie biblique, et encore ! Si, au contraire, le croyant pense que l'intelligence humaine (malgré le péché !) demeure capable d'atteindre par elle-même l'existence d'un Etre premier, alors il pourra mettre son intelligence au service de sa foi. Nous voyons bien que le problème que nous touchons est vital au plan humain comme au plan chrétien. Je n'ai pas le droit de répondre à un tel problème sans y avoir longuement réfléchi.

Durant cette soirée, ainsi que lors de notre prochaine conférence, je vais tenter de dresser comme deux bilans. Dans un premier temps, je présenterai, d'une façon très synthétique, comment le problème philosophique de Dieu s'est posé à travers l'histoire de la pensée occidentale. Dans un deuxième temps, je restreindrai mon champ de vision pour n'aborder que la situation particulière des athéismes contemporains face à une telle question. Mon point de vue n'est pas historique ici, mais philosophique. Le philosophe sait très bien qu'avant de se mettre à philosopher, il y en a d'autres (et non des moindres !) qui l'ont précédé dans cette voie. Il n'est pas superflu d'écouter ce qu'ils ont pu dire sur un tel problème, car eux aussi, bien avant nous, y ont été attentifs.

A regarder de près l'histoire de la philosophie occidentale, on s'aperçoit très vite que si l'on ne situait pas celle-ci par rapport au problème de Dieu, des philosophes comme Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, etc. seraient

incompréhensibles, ce qui n'est pas mince ! Même les philosophies athées resteraient incompréhensibles, car elles restent profondément solidaires des philosophies antérieures. Si tant de philosophes ont été attentifs à une telle question, c'est qu'elle a un sens philosophique que je ne peux pas évacuer. Ceci dit, il est sûr qu'une telle question est difficilement cernable. Car, contrairement à d'autres interrogations que je peux me poser, je n'ai pas une expérience immédiate de la réalité sur laquelle porte mon interrogation. Or, jusque-là, nous avons soutenu, à juste titre, que toute démarche philosophique devait procéder de mon expérience. Suis-je donc devant une contradiction ? Non pas, car si ma pensée philosophique s'appuie sur l'expérience, elle est capable d'en dépasser les limites, ceci en raison même de la perspicacité de mon intelligence qui est **spirituelle.** Mon intelligence est capable de saisir, dans ce que j'expérimente, les **principes propres** de ce qui existe : ceci est déjà le signe de la puissance de l'intelligence ! Mais de tels principes, malgré leur caractère de principes, n'épuisent pas toute la densité de l'être. Eux-mêmes présupposent une causalité qui fonctionnerait, si j'ose dire, dans un champ ontologique tout autre. Ce qui montre que la démarche "théologique" à laquelle aboutit la pensée métaphysique se situe bien dans le prolongement des analyses que celle-ci a mises en oeuvre à partir des données de l'expérience. A priori (et ceci se fonde sur sa nature profonde), mon intelligence est capable de rejoindre ce qui est au-delà des limites de l'expérience. A priori, je ne peux donc dénier à l'intelligence la possibilité de faire une telle découverte : au contraire, le côté difficile d'une telle "aventure" devrait nous motiver davantage ! A moins qu'une certaine paresse intellectuelle ne nous contraigne à évacuer le problème...

Nous méconnaissons les possibilités réelles de notre intelligence. Celle-ci est toujours capable de progresser : en autant bien sûr que nous gardons dans notre coeur le désir de découvrir davantage la vérité ; en autant que l'on fait l'effort de maintenir son intelligence toujours éveillée, ce qui, il est vrai, n'est pas toujours facile.

Le Père Maréchal avait fait toute une enquête à partir de l'histoire de la philosophie occidentale, sur le "point de départ de la métaphysique" : il essayait de mieux comprendre les différents points de départ possibles de la pensée métaphysique. On pourrait faire, dans un même esprit, une réflexion comparée sur les différents "points d'aboutissement" ou "sommets" des grandes pensées métaphysiques occidentales. Nous optons pour cette approche, ce soir, parce qu'à partir du terme, nous sommes mieux en mesure de cerner le chemin parcouru pour y accéder. En abordant les philosophies par leur sommet, on saisit souvent mieux ce qu'elles ont dit ou ce qu'elles ont voulu dire. Après quoi, on peut essayer de mieux comprendre le point de départ de leur démarche. En effet, souvent le point de départ du philosophe reste implicite, imprécis, voire même obscur. L'éveil de la pensée philosophique reste très caché, secret et peut être conditionné par telle ou telle circonstance, telle ou telle rencontre, etc. Pour chacun, cela est différent.

Il n'empêche que le point de départ de la pensée philosophique, pour tous, c'est le moment où l'on a commencé à penser soi-même. Le maître ne constitue pas pour le disciple (celui qui veut philosopher) le point de départ de sa pensée philosophique. A partir de quelles intuitions, à partir de quelles questions ai-je commencé à réfléchir ? Cela reste souvent caché et peu de grands philosophes ont fait l'effort d'explicitation des données premières de leur recherche philosophique. Quant au terme d'une démarche philosophique, il est plus explicite, observable et analysable.

Comment le problème de Dieu s'est posé dans la philosophie grecque

Nous pouvons nous poser la question de la façon suivante : "Comment les philosophes (des origines à nos jours) ont-ils parlé de Dieu ?". La philosophie est née en Grèce ; la philosophie grecque constitue la source de la philosophie occidentale. Deuxième moment (je schématise) : la philosophie se trouva associée à la théologie des Pères de l'Eglise. Troisième moment : la volonté de séparation du philosophique par rapport au théologique se radicalise. Chose curieuse : ces trois moments se spécifient en fonction du problème de Dieu. Notre philosophie occidentale, qu'on le veuille ou non, fait toujours face au problème de Dieu.

La philosophie grecque est née en dépendance étroite avec les traditions religieuses de la Grèce antique. Le **"logos"** philosophique a émergé progressivement du **"muthos"**, c'est-à-dire de la pensée mythique et religieuse. Les mythes sont les premiers discours de l'homme qui parlent de Dieu : le mot Dieu (**"théos"**) est d'abord un terme religieux (le mot **"théos"**, en grec, a de multiples significations, mais elles expriment toujours l'idée d'une "réalité suprême transcendante"). le divin, ou Dieu, sont antérieurs à la pensée philosophique ; mais par la suite, il va "poursuivre" l'intelligence du philosophe. Le divin désigne toujours **ce qui est au-delà du corruptible.** Cette antériorité de la pensée religieuse sur la pensée philosophique doit rendre le philosophe humble et conscient que la découverte de Dieu correspond à quelque chose d'ultime.

Comment les grands philosophes grecs abordèrent-ils le mystère de Dieu ? Le premier moment où l'on parle vraiment de Dieu en philosophie, c'est Parménide. La démarche de Parménide reste très liée à la pensée religieuse. Le fameux **Poème** de Parménide se présente comme une sorte de révélation divine, dont l'objet est l'**affirmation de l'être** : en dehors de l'être, il n'y a rien, et il n'y a de pensée que de l'être. Le contenu d'une telle affirmation est philosophique, mais elle naît à partir d'une inspiration. Ceci montre qu'il y a une certaine continuité entre la recherche philosophique et la révélation divine : l'éclairage ultime sur la vérité de l'être m'est communiqué par le divin. Si nous avons soif de vérité, Dieu vient vers nous et nous éclaire pour nous sauver.

En outre, dans la démarche de Parménide, il y a la reconnaissance et l'affirmation que le divin est une dimension de l'être, de ce-qui-est. L'être, au sens fort (dans sa manifestation ultime) est divin : il est totalement en dehors du devenir et de la corruptibilité. La démarche de Parménide a donc une résonnance théologique profonde tout en restant liée à un désir de compréhension philosophique de l'être.

Chez Héraclite, c'est l'**Un** qui est proprement divin : c'est lui qui est la source de tout ce qui existe (c'est-à-dire tout ce qui, en permanence, est soumis au mouvement) et le gouverne. Le **Feu** (qui est divin) est en fait la source immanente de l'unité du Cosmos, sans cesse en mouvement. Chez Parménide, comme chez Héraclite -certes de façon très différente-, l'analyse de ce qui existe conduit nécessairement à l'accès au divin, à l'Absolu.

On retrouve cette orientation dans la philosophie de Platon : la démarche ultime de celle-ci doit nous conduire au divin. Cette découverte du divin se fait à partir de notre âme, car l'âme a quelque chose de divin. En effet, notre âme est comme co-naturelle aux **Idées** ou **Essences** : comme celles-ci, elle est éternelle. L'âme n'est pas née dans le temps, ce qui est le cas de notre corps. Avant d'être unie à notre corps, notre âme cohabitait avec les dieux. C'est ce que reprendra par la suite Origène dans un contexte de

théologie chrétienne. Ce qu'il faut retenir de la démarche de Platon, c'est le fait d'avoir montré que toutes nos recherches et analyses intellectuelles aboutissent à la découverte et à la contemplation du divin, de l'**Absolu,** ce que Platon appelle le **Bien** ou le **Beau en soi,** "ce qu'il y a de plus précieux dans l'ordre de l'être".

On comprend, à travers de telles démarches, combien philosophie et pensée mythique (qui est un reflet de la Sagesse divine) convergent vers le même but, même si leur objectif immédiat, comme leur méthode, est distinct. Aristote va préciser encore tout cela : l'Etre premier, c'est-à-dire Dieu, c'est l'**Acte pur**, c'est-à-dire l'Esprit (le **"Nous"**) dans ce qu'il a de plus parfait. Car cet Etre premier, s'Il existe, ne peut avoir qu'une vie éminemment spirituelle. C'est sûrement Aristote qui, dans cette recherche, a été le plus loin. Heidegger reconnaît lui-même que c'est Aristote qui a développé le plus l'aspect théologique de la Philosophie. Pour Aristote, la Vie de Dieu est une vie essentiellement contemplative, puisque la contemplation est le sommet de la vie de l'esprit. Cette contemplation parfaite ne peut avoir pour objet que l'être de Dieu lui-même : Dieu est "Contemplation de la Contemplation", "Noesis Noeseos" (Pensée de la Pensée).

Le point de départ d'Aristote, c'est l'expérience de **ce-qui-est,** et plus particulièrement l'homme, c'est-à-dire l'être le plus achevé que je puisse rencontrer. Or, la qualité principale de l'homme, c'est la vie de l'esprit ; l'Etre premier existe et pour Aristote, c'est certain, cette vie spirituelle lui appartient et ce de façon parfaite, sans aucune limite. Certes, Aristote ne cherche pas à **démontrer** l'existence de Dieu : c'est une sorte d'évidence. Le contexte culturel et religieux de l'époque admet une telle attitude. Le souci d'une démonstration de l'existence de Dieu naîtra chez les théologiens chrétiens et sera d'ordre apologétique. La question que se pose Aristote est : "Qui est cet Etre premier ?", "Pouvons-nous saisir quelque chose de sa Vie ?", et non pas : "Dieu existe-t-il ?".

On pourrait dire que cette démarche à l'égard de Dieu consiste à tenter de mieux cerner sa transcendance, en quoi Dieu dépasse tout ce que nous pouvons expérimenter. Dieu est au-delà de tout devenir, Il est l'Etre **Absolu.** Dieu est au-delà du multiple : Il est l'**Un.** Dieu est au-delà du mal : Il est le Dieu **Parfait.** Dieu est au-delà de ce qui est en puissance : Il est **Acte pur.** Il est au-delà de l'intelligence conditionnée par la sensibilité : Il est l'**Intelligence qui se contemple elle-même.** Dieu ne peut être atteint que dans la transcendance, c'est-à-dire dans le dépassement de nos expériences immédiates.

La "voie de l'immanence" dans la dernière philosophie grecque

Mais une autre approche de la réalité de Dieu va être tentée par la philosophie grecque ultérieure, c'est ce que l'on pourrait appeler la "voie de l'immanence". Dieu, s'Il est Dieu, est nécessairement présent à tout. Nous retrouvons le thème de la **Providence** développé par les Stoïciens. Nous nous situons ici dans une perspective éthique : la Providence est au-delà de la prudence. La dimension métaphysique (et donc la réflexion sur la transcendance) disparaît chez les Stoïciens.

Plotin reprendra à son compte, d'une certaine manière, la démarche du stoïcisme. Mais il veut redécouvrir, à partir de l'immanence, la transcendance de Dieu. La perspective de Plotin est très mystique. Dieu, c'est principalement l'**Un** (au-delà de l'Un, il n'y a rien) qui se manifeste dans le **"Nous"** (on dira qu'il y a émanation à partir de l'**Un**), et du **"Nous"** provient l'âme ;

l'Un l'Esprit et l'Ame représentant les trois hypostases divines. C'est la "trinité plotinienne". Plotin considère qu'en Dieu, il y a une vie intérieure, il y a une fécondité qui, à partir de l'Un, va engendrer l'Intelligence puis l'Ame. Cette découverte de la Vie divine, nous pouvons la faire à partir de notre propre âme. Notre âme a quelque chose de divin : nous pouvons redécouvrir notre origine et notre source. Et la source première de tout ce qui est, c'est l'**Un**. De sorte que, chez Plotin, on a le sentiment qu'immanence et transcendance se chevauchent tout le temps. On voit, à partir de tels exemples, à quel point le problème de Dieu a été présent aux premiers efforts de la philosophie. il n'y a qu'un moment où il y a eu présence de l'athéisme, c'est chez les **sophistes**. Il faudrait parler aussi du **scepticisme** : mais l'attitude du sceptique n'est-elle pas davantage agnostique qu'athée ?

Même Epicure reconnaît qu'une certaine vie contemplative est possible. Pourtant, Epicure met au sommet de tout ce qui existe le **Hasard** : ainsi pourrait-on dire qu'il est athée. Monod, à ce titre, est très proche des premières philosophies matérialistes grecques.

Ce qui m'intéresse ici, c'est de voir comment les premiers philosophes ont cherché à penser l'Absolu à partir de témoignage des traditions religieuses : ce sont elles, en effet, qui nous parlent en premier du divin. Et c'est en terme de **transcendance** (nous sommes ici dans l'ordre de l'être) qu'ils vont parler philosophiquement de Dieu, puis en terme d'**immanence** (nous sommes alors dans l'ordre de l'amour).

Le problème de Dieu dans la Théologie chrétienne

Autre étape importante dans l'histoire de la philosophie : la philosophie au service de la foi chrétienne. La philosophie médiévale est souvent ignorée, voire même dénigrée. Aujourd'hui, on apprécie volontiers l'art roman, mais on ne s'intéresse aucunement à la pensée médiévale. Et pourtant, celui-là n'est-il pas comme le reflet de celle-ci ? La pensée des théologiens médiévaux a quelque chose de génial, en raison de son unité harmonieuse, humaine et divine à la fois. Rien n'est plus humain que l'art roman et pourtant rien n'est plus divin. C'est un recueillement très intime et on y retrouve Dieu. L'intention des penseurs de ce temps, c'était de mettre la philosophie au service de la foi. Les théologiens d'alors n'inventèrent pas une nouvelle philosophie, ils se servirent des intuitions majeures de la philosophie grecque. Ce qui explique que l'on retrouve en théologie chrétienne une diversité qui est comme le reflet de la philosophie grecque de Platon à Plotin, en passant par Aristote et Les Stoïciens. On trouvera un phénomène sensiblement analogue dans le contexte islamique, où les théologiens tentèrent d'assumer une bonne part de la philosophie grecque : les recherches d'Averroès et d'Avicenne eurent leur importance. Si l'on peut se servir de la philosophie dans une perspective de foi, c'est parce que l'on estime que, "naturellement", l'intelligence humaine est capable d'accéder à l'intellignece de Dieu. Capacité que saint Thomas lui-même a essayé d'expliciter.

Le problème de Dieu dans la première philosophie moderne

L'étape qui suit, dans l'histoire de la pensée occidentale, c'est ce que l'on a appelé la "naissance de la philosophie moderne". Et le rôle qu'y joua Descartes est déterminant. Pour Descartes, c'est l'affirmation de l'existence de Dieu qui est le fondement de la pensée philosophique. La démarche de Descartes va donner naissance à une "idéologie théologique". Je m'explique pour que vous compreniez bien. Le point de départ de Descartes, c'est le

"**Cogito**" : c'est à travers l'exercice de ma pensée que je rejoins l'être, "**ergo sum**". Descartes opère une inversion dans le rapport pensée/être : c'est la pensée qui devient première et non plus l'être.

Pour Aristote, la saisie de l'existence conditionnait la recherche de la nature : Descartes inverse un tel ordre et fait dépendre la reconnaissance de l'**existence** de la connaissance de l'**essence.** La donnée première de l'intelligence, c'est l'**idée** (fait de conscience). L'attitude du croyant est tout autre : dans la foi, il adhère spontanément à la présence de Dieu parmi nous. D'après Descartes, c'est Dieu seul qui peut garantir la véracité de mes idées claires et distinctes et qui légitime le recours à l'expérience sensible (sans quoi je ne pourrais me fier à mes sens) : c'est Dieu donc qui m'assure que l'Univers qui m'entoure et dont je fais partie existe bien.

En outre, Dieu et l'**idée d'infini** semblent coïncider, ce qui fait que je passe spontanément de l'un à l'autre. De là, une perte sensible de la transcendance de la réalité de Dieu. A partir de Descartes naît ce que l'on peut appeler l'**ontologisme** : nous verrons ultérieurment que tous les athéismes se sont constitués en opposition à l'égard des divers ontologismes.

CHAPITRE II

LE PROBLEME PHILOSOPHIQUE DE DIEU FACE AUX ATHEISMES CONTEMPORAINS

Situons rapidement le problème d'aujourd'hui par rapport à ce que nous avons développé la dernière fois. Pour les philosophes grecs, l'existence d'un Etre transcendant ne faisait pas question : les sophistes constituaient une exception. Pour l'essentiel, les traditions religieuses affirmaient l'existence des dieux et la recherche philosophique se préoccupait de trouver, au coeur de cette diversité, l'**unité** du divin. Avant Parménide lui-même, Xénophane de Colophon avait été le premier à affirmer l'unicité de Dieu, thème que l'on retrouvera chez Platon et Aristote.

Avec la Révélation chrétienne, le problème de l'existence de Dieu s'est posé d'une manière toute différente. La philosophie était alors au service de la foi et avait pour tâche de montrer comment l'intelligence humaine pouvait accéder progressivement à l'affirmation d'un Dieu unique, du seul véritable Dieu, le Dieu Créateur de toutes choses. Chez les théologiens chrétiens, le problème se pose en terme d'apologétique parce que le croyant n'a pas besoin de la recherche philosophique pour affirmer l'existence de Dieu. Le croyant, dans sa foi, adhère immédiatement à l'existence d'un Dieu unique.

Saint Thomas s'est particulièrement penché sur le **problème de la capacité de l'intelligence humaine à découvrir, par elle-même, l'existence de Dieu.** Pour saint Thomas, ce préalable était nécessaire à la réalisation de l'objectif qu'il s'était fixé dans la Somme Théologique : constituer une Théologie chrétienne.

La naissance de l'ontologisme

Quand la Philosophie a voulu reprendre son autonomie, avec Descartes,

le problème de Dieu est resté au coeur des préoccupations, mais dans une perspective nouvelle. Descartes est même le premier à parler explicitement de **preuves** de l'existence de Dieu, convaincu qu'il était que, grâce à son pouvoir de persuasion, l'athéisme disparaîtrait de la conscience humaine. De telles preuves voudraient nous donner l'**évidence** de l'existence de Dieu. Le point de départ de Descartes est le **"cogito"** ainsi que les **idées** qui sont des modes de la pensée, et plus particulièrement l'**idée d'infini** qui est comme le reflet immédiat de la présence de Dieu en nous. Ce type de démarche, que Descartes a explicité dans son fameux "argument ontologique", a été vivement critiqué par Kant pour qui le passage spontané, automatique de l'ordre des idées à l'ordre des réalités, constitue un illogisme injustifiable. Kant rendait ainsi caduque ce que Descartes considérait comme un argument décisif. Or, l'analyse de Kant va avoir une portée considérable sur les événements philosophiques et culturels futurs : elle rendra possible la naissance et l'épanouissement de l'athéisme moderne.

Chercher à prouver l'existence de Dieu à partir de l'idée d'infini, c'est mettre l'homme dans une dépendance **immédiate** à l'égard de Dieu, non pas quant à l'existence (cela ne peut pas être saisi par l'expérience), mais quant à l'existence de la connaissance ou de la pensée. Pour Descartes, il ne peut être certain que la connaissance dériverait directement de la connaissance divine elle-même. En dehors d'une telle participation, toute connaissance humaine est faillible et source d'erreur. La découverte de Dieu (de **ce qu**'Il est) est le garant de notre connaissance de l'univers ainsi que de la certitude de son existence. Sans Dieu, l'homme est incapable d'atteindre une connaissance certaine et vraie : le fini ne peut être connu que par l'infini.

La conséquence d'une telle approche, c'est que l'homme risque de perdre son autonomie. Sorte d'idéologie pieuse, cette idéologie théologique et chrétienne procède de la croyance selon laquelle l'existence de Dieu (ainsi que son essence) est immédiatement inscrite dans la conscience humaine. Tout l'idéalisme procèdera d'une telle perspective, jusqu'à ce que Hegel identifie l'esprit humain à Dieu : Dieu coïncide avec l'esprit (de l'homme) parfaitement conscient de son propre développement.

La réaction à l'ontologisme : l'athéisme contemporain

L'athéisme se présentera comme la volonté de libérer l'homme de cette aliénation du théologique, ce qui ne l'empêchera pas de devenir à son tour une mystique de la libération et du salut de l'homme. Toutes les idéologies athées veulent libérer l'homme de cette dépendance radicale qu'on a cru devoir affirmer à l'égard de Dieu.

Ainsi Feuerbach, analysant l'idée de Dieu, affirme que celle-ci exprime toutes les perfections contenues en germe dans l'homme, perfections dont l'homme ne jouira pleinement qu'au terme de son évolution historique. Celui qui est infini, réellement, c'est l'homme : tout ce que l'on affirmait de Dieu, on doit désormais l'affirmer de l'homme. Dieu n'existe pas : c'est l'homme qui existe, mais en tant qu'il se fait, qu'il se crée tout au long de son évolution historique. Il n'y a qu'une seule religion véritable, celle par laquelle l'homme se met au service de l'homme pour lui permettre d'accéder à cette libération totale. Le phénomène de l'athéisme, tel que nous l'avons décrit, est plutôt récent : ainsi, avec Hegel, Darwin ou Nietzsche, apparaît quelque chose de tout à fait nouveau dans l'histoire de la philosophie occidentale. Certains, avant eux, avaient nié l'existence de dieux (nous pensons aux sophistes), mais en aucun cas ceux-ci n'avaient pour objectif de libérer l'homme du joug de l'existence d'un Dieu imaginaire. Ce phénomène ne peut se com-

prendre qu'à l'intérieur d'une culture chrétienne : il est difficile de l'imaginer dans l'Inde ou dans l'Islam.

C'est curieux : on accepte l'art chrétien médiéval, et l'on n'accepte plus les grandes intuitions philosophiques et théologiques de ce temps. C'est que la pensée théologique médiévale a considérablement évolué lorsqu'elle a donné naissance à ce que l'on pourrait appeler l'**ontologisme**, aboutissement d'un lent processus de laïcisation de la pensée théologique.

On peut dénombrer sept grandes formes d'idéologies athées, nées en opposition avec l'ontologisme. Pour bien comprendre cela, il faut discerner trois grands moments. Le fond de notre culture occidentale, que nous le voulions ou non, c'est la pensée des Pères de l'Eglise et des théologiens du Moyen-Age. L'université est née chrétienne. La pensée occidentale moderne est née dans une culture chrétienne. Les Pères de l'Eglise, ce sont nos grands-pères du point de vue culturel. Quant aux grands théologiens du Moyen-Age, comme Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Henri de Gand ou Duns Scot, ils ont largement contribué au développement de la philosophie occidentale.

Puis, à un moment donné, il y eut une laïcisation de la pensée théologique. Chez Descartes, par exemple, la connaissance philosophique et métaphysique de Dieu dérive directement de la connaissance divine elle-même. L'ontologisme postule une connaissance immédiate de nous-mêmes et de Dieu, nous permettant ainsi d'accéder pleinement à l'essence même de Dieu. En outre, l'ontologisme comprend toute connaissance humaine comme une participation de cette connnaissance divine fondamentale. La tâche des idéologies athées aura alors pour objectif de libérer la pensée humaine, et donc l'homme, de cette emprise théologique sur la conscience humaine.

Ce qui frappe, c'est que les athées ont souvent une nostalgie de Dieu, au sens où, lorsqu'ils nient l'existence de Dieu, c'est davantage la représentation trop humaine que l'homme peut s'en faire qu'ils rejettent, plutôt que sa réalité incompréhensible et ineffable. On se souvient du mot de Rostand : "C'est dans mon salon qu'on parle le plus de Dieu". C'est pour cela qu'il faut distinguer l'athéisme qui prend volontiers un aspect idéologique, et l'athée, c'est-à-dire l'homme qui demeure toujours plus ou moins ouvert à la présence de Dieu. De même, il y a plus dans le chrétien que dans le christianisme, car le chrétien témoigne d'une réalité existentielle, celle du Christ qui, comme telle, dépasse nos représentations et notre discours. Et le Christ est plus grand que nous, parce que si nous en témoignons, c'est parce que nous reconnaissons qu'Il est pour nous et pour tout homme une source de vie. L'athéisme peut être une position confortable pour l'intelligence, même si elle entraîne une situation inconfortable quant au coeur. Le croyant, le chrétien sait qu'à tout moment il travestit et trahit ce dont il témoigne. Les idéologies restent toujours un discours, fruit de l'intelligence humaine. Elles ne nous ouvrent pas à une réalité qui nous dépasserait infiniment.

L'athéisme, conséquence d'un processus de laïcisation de la Théologie chrétienne

Mais revenons à ce que nous avons dit concernant le processus de laïcisation de la Théologie. En effet, la Théologie qui procède de la foi recourt à la pensée philosophique. La Philosophie est alors au service de la foi et de l'explicitation du donné révélé. Ce qui ne veut pas dire que la Philosophie, par elle-même, ne conserve pas son autonomie propre. Les premiers philosophes ont vécu la pensée philosophique de cette façon. Le philosophe qui

est croyant peut aller plus loin que ses découvertes philosophiques, parce que, dans la foi, la lumière de la Révélation lui est communiquée directement. Il a donc, par la foi, le privilège de participer à la lumière de Dieu. Mais il peut mettre son intelligence et sa réflexion philosophique au service de sa foi, au service de la Parole de Dieu. Tel est le sens de la pensée théologique.

La situation de la Sagesse philosophique, lorsqu'elle est assumée par la Sagesse théologique, est paradoxale, car elle qui, en elle-même, possède une dignité propre, une autonomie propre, doit se mettre au service d'une intelligibilité qui la dépasse. Qui dit **Sagesse** dit pensée ultime, pensée au-delà de laquelle on ne peut pas aller. Or, telle est la qualité propre de la Sagesse philosophique. Situation paradoxale donc, car elle doit accepter d'être servante de la Parole de Dieu. Comment peut-elle quitter la robe sans couture pour prendre le tablier de serviteur ? Je crois qu'il faut que la Sagesse philosophique accepte de perdre, de mettre entre parenthèses l'ordre propre de ses connaissances, son jugement propre. Et le jugement propre d'un sage, c'est lorsqu'il découvre les principes propres de la Métaphysique. Le théologien ne doit garder de la pensée philosophique que ses connaissances fondamentales et premières. La Parole de Dieu qui est reçue dans la foi nous donne un nouveau jugement d'existence. Elle nous fait atteindre une nouvelle finalité ; elle nous permet d'atteindre directement ce qui est notre fin et elle nous fait mieux entrevoir ce qu'est notre béatitude. La Sagesse philosophique se doit donc d'apporter humblement les notions profondes qu'elle a élaborées, qu'elle a pu connaître, et les mettre au service de l'explicitation de la Parole de Dieu.

Résumons-nous : la foi donne au philosophe un nouveau jugement d'existence, un nouvel ordre de sagesse, une possibilité d'avoir un nouveau regard. Mais tout cela ne peut se compendre que lorsque la foi est présente. Le jour où la foi, dans sa vitalité originaire, n'est plus présente, on ne retrouve de la pensée philosophique assumée par la pensée théologique, que des idées, des concepts. Il n'y a plus le jugement d'existence, la saisie des principes propres. Il n'y a plus la contemplation propre à la Sagesse philosophique. Et c'est exactement ce qui s'est passé avec Occam : la Métaphysique se ramène alors à une **logique** et la Métaphsique n'a plus pour objet que des concepts. On comprend, à partir de là, pourquoi on tombe dans la perspective de l'ontologisme. En effet, tout ontologisme procède du sentiment que les idées, comme telles, ne peuvent pas nous assurer une connaissance plénière de la réalité. Les idées, par elles-mêmes ou en elles-mêmes, ne contiennent pas leur propre justification, leur propre source. Philosophiquement, les idées que véhicule notre conscience s'appuient, procèdent de la réalité à laquelle nous accédons par le biais du jugement d'existence, à partir duquel nous découvrons les principes propres de la réalité, ceci par l'**induction.** Si nous avons supprimé les principes propres en ne gardant que les idées, simples faits de conscience, il faut donner à ces idées un fondement, une origine. Cette source, cette origine, sera la puissance créatrice de Dieu, car, pour une intelligence façonnée par une culture théologique, Dieu est la source de toutes choses.

On comprend pourquoi, à partir de là, on dira que la métaphysique a pour objet l'idée d'être et plus particulièrement l'idée d'être infini. La pensée théologique nous enseigne que Dieu est infini et que tout ce qu'il crée est fini. Ce qui peut être un point de départ dans une perspective de foi ne peut en aucune manière l'être dans une perspective philosophique. Le philosophe ne peut commencer son enquête en disant : "Dieu existe, la créature existe". Le théologien qui pense à la lumière de la foi le peut et celui qui laïcise la pensée théologique ne retient que l'idée d'être fini, la créature

et l'idée d'être infini, Dieu. A partir de là, je peux dire que ce fini ne peut se comprendre qu'à partir de l'infini. Donc l'homme ne se comprend que par rapport à Dieu, il n'est intelligible que par rapport à Dieu. L'homme est donc dans un état de radicale dépendance à l'égard de Dieu.

On comprend, à partir de là, la violence de la réaction de l'athéisme. Le philosophe athée veut redécouvrir l'autonomie de l'homme. Le philosophe athée affirmera d'emblée que l'idée d'infini n'est qu'une projection de notre esprit et que la seule réalité que nous pouvons prendre en compte, c'est l'homme. Du reste, qu'entendons-nous par l'idée d'infini ? L'idée d'infini, ou l'idée de Dieu, n'est-elle pas contradictoire, comme le dit Sartre ? Comment mon esprit, qui est fini, peut-il concevoir une réalité infinie ? L'athéisme qui s'oppose à l'ontologisme va nous permettre de reprendre le problème à la racine. Nous verrons cela la prochaine fois. Ce qu'il faut bien voir aujourd'hui, c'est que les idéologies athées ne peuvent se comprendre qu'en fonction d'une laïcisation de la théologie qui, elle-même, ne peut se comprendre qu'en fonction de la théologie proprement dite. Si l'on veut reprendre le problème de l'existence de Dieu, et le problème de la capacité pour l'intelligence humaine de découvrir l'existence de Dieu, il faut reprendre les choses au point de départ. Les athéismes contemporains sont la source d'une nouvelle exigence pour l'intelligence philosophique.

Quelques illustrations de l'attitude athée

Pour conclure la réflexion de ce jour, nous pouvons regarder quelques aspects de ces idéologies athées. Ceci pour vous aider à mieux comprendre en quoi ces idéologies athées sont, de fait, toujours en réaction à l'ontologisme. Je prendrai en premier lieu la position d'un penseur que nous ne regardons pas souvent, mais qui me paraît très caractéristique, celle de Darwin (1809-1882). Si la parution de L'origine des espèces en 1859 a marqué en Angleterre l'apogée du scepticisme du XIXe siècle, on ne peut pas accuser Darwin d'avoir voulu, dans cet ouvrage, éliminer Dieu. Il a déclaré lui-même qu'il ne voyait pas en quoi les opinions développées dans cet ouvrage pouvaient choquer les sentiments religieux de qui que ce soit. Ainsi, à son ami le botaniste américain Asa Gray, il avoue : "En ce qui concerne le côté théologique de la question (du transformisme), le sujet m'est très pénible. Je suis confondu : je n'avais pas l'intention d'écrire irreligieusement..." (Lettre à Asa Gray (1860), in La vie et la correspondance de Ch.Darwin, II, p.174).

L'origine des espèces, du reste, s'achève sur cette interrogation :

"N'y a-t-il pas une véritable grandeur dans cette conception de la vie, ayant été avec ses puissances diverses insufflées primitivement par le Créateur dans un petit nombre de formes, dans une seule peut-être, et dont, tandis que notre planète, obéissant à la loi fixée de la gravitation, continuait à tourner dans son orbite, une quantité infinie de formes admirables, parties d'un commencement des plus simples n'ont pas cessé de se développer et se développent encore ?"

Certes, Darwin évoque le Créateur, mais ceci dans une perspective toute particulière. Le Créateur n'intervient que pour former au point de départ un certain nombre de formes élémentaires qui, par la suite, se sont développées, selon des lois propres, et ont donné naissance à des formes plus complexes.

En réalité, tout en reconnaissant qu'il n'a jamais réfléchi de façon systématique à la question des rapports entre la religion et la science, Darwin

avoue qu'il a été progressivement amené à nier la Révélation divine dans le christianisme. Petit à petit, sa science a éliminé la Révélation. Par ailleurs, la loi de la **sélection naturelle** rend douteuse, pour lui, la présence d'un dessein, d'une intention dans la nature. Il ébranle donc singulièrement l'argument qui conclurait à l'existence de Dieu.

On voit donc très bien comment, au point de départ, il ne veut rien faire d'irreligieux et puis, progressivement, pris par le jeu même de sa synthèse, il en arrive à dire : "Il n'y a plus de place pour Dieu". L'absence de Dieu, voilà ce qui est au coeur de l'athéisme contemporain.

"L'esprit humain, écrit-il par ailleurs, se refuse à considérer l'univers tel qu'il est, sans admettre qu'il ait été préconçu ; et pourtant, là où on s'attendrait le plus à voir un plan, par exemple dans la structure de l'être sentant, plus j'étudie le sujet, et moins je vois de preuves de dessein. Asa Gray et quelques autres envisagent chaque variation, ou tout au moins toute variation bienfaisante (...) comme ayant été prédestinée par la Providence à cet emploi. Mais, lorsque je lui demande s'il regarde comme voulue par la Povidence pour l'amusement de l'homme, chaque variation du bisset, duquel l'homme a fait, par accumulation de croisements, un grosse-gorge ou un pigeon-paon, il ne sait que me répondre ; et s'il admet, lui ou quelque autre, que ces variations sont accidentelles en ce qui concerne le but (naturellement, ce n'est pas accidentel en ce qui concerne la cause ou l'origine), alors je ne vois aucunement pourquoi il considérerait les variations accumulées par lesquelles a été formé le pivert, si admirablement adapté, car il serait facile d'imaginer que le jabot agrandi du grosse-gorge ou la queue du pigeon-paon peuvent être de quelque utilité à des oiseaux dans l'état de nature, ou ayant des habitudes particulières de vie. Telles sont les considérations qui me rendent perplexe au sujet du dessein" (Lettre à F.E. Abbott (1871), in La vie et la correspondance, I, p. 356).

Il n'y a donc pas de projet dans la nature, ni de dessein ou intention. Tout se réalise accidentellement, par hasard. Cette perplexité devient, vers la fin de la vie de Darwin, un rejet pur et simple de l'argument qui prétend prouver l'existence de Dieu. Dans son autobiographie, il s'explique là-dessus d'une façon très nette. Après avoir raconté comment il en vint progressivement à ne plus croire à la Révélation chrétienne, il précise sa position philosophique :

"Bien que je n'aie guère réfléchi à l'existence d'un Dieu personnel jusqu'à une période considérablement plus tardive de ma vie, je donnerai ici les conclusions vagues auxquelles j'ai été amené. Le vieil argument du dessein de la nature, tel que le donne Paley, argument qui m'avait jadis paru si concluant, n'a plus aucun poids depuis que la loi de la sélection naturelle a été découverte. Nous ne pouvons plus arguer, par exemple, que la belle charnière de la coquille d'un bivalve doit avoir été faite par un être intelligent, comme les gonds d'une porte par l'homme. Il me semble qu'il n'y a pas plus de dessein dans la variation des êtres organiques et dans l'action de la sélection naturelle, que dans la direction où souffle le vent. Tout, dans la nature, est le résultat de lois fixes". (Autobiography, p. 87).

Si les magnifiques adaptations que nous rencontrons partout sont dépourvues de toute fin, on peut encore se demander comment rendre compte de l'ordre qui règne dans le monde ; mais cette question soulève inévitablement celle de l'existence du mal, et de son incompatibilité avec celle de Dieu :

"Un être doué d'une puissance et d'une connaissance aussi grandes que celles d'un Dieu capable de créer l'univers est, pour nos esprits finis, tout-

puissant et omniscient : et, il est révoltant pour notre intelligence de supposer que sa bienveillance ne soit pas illimitée : car quel avantage peut-on tirer des souffrances de millions d'animaux inférieurs durant un temps presque infini ?" (Op. cit., p. 90). Bref, "il y a trop de douleur dans le monde".

J'ai cité Darwin, car il me semblait intéressant de voir comment un savant progressivement est amené à rejeter Dieu. Construisant sa synthèse en dehors de Dieu, la seule chose qu'il voit comme absolue, ce sont les lois établies par les sciences. Ceci l'amène à nier la finalité et donc tout dessein dans la nature. Niant la finalité, il n'y a plus de place pour Dieu dans l'univers.

Ceci montre que Dieu ne peut être découvert par notre intelligence humaine que par la **finalité.** Il n'y a pas d'autre chemin possible. Le théologien regarde toujours Dieu, non seulement comme la source de tout ce qui existe, mais aussi comme ce à quoi remonte toute chose. Il est notre fin par excellence. En laïcisant la pensée théologique, je ne considère plus que les idées, les lois qui excluent, de fait, la finalité. On ne peut découvrir la finalité dans les idées. Pourquoi ? Parce que la finalité exige que j'accepte une réalité qui soit transcendante et antérieure à moi et qui, en raison de sa perfection, m'attire et rend possible mon propre achèvement, une réalité qui soit le propre de la finalité. En ne considérant plus que les idées, je m'interdis de rencontrer une telle réalité. Le rejet de la finalité fait que, fatalement, l'intelligence humaine s'enferme dans l'immanence de ses propres idées sur lesquelles elle reste fixée. Or, par ce biais, je ne puis rencontrer Dieu car les idées, comme telles, procèdent de l'exercice de notre intelligence qui lui-même dépend des réalités qui nous entourent. L'idée n'est jamais quelque chose de premier, mais de second. C'est à partir de la réalité, c'est dans une analyse de l'être, qui implique la finalité, que je peux découvrir Dieu.

J'ai pris Darwin, mais on aurait pu prendre Marx et nous aurions vu comment la dialectique, dont le processus s'inscrit à l'intérieur même du développement de la conscience, nous interdit elle aussi d'accéder à la réalité de Dieu. Une pensée dialectique ne peut jamais me permettre de découvrir Dieu. C'est en plongeant mon regard dans la réalité existante, qui m'est **autre** et qui ne dépend pas de moi, qui m'est donnée, que je peux pressentir l'existence d'un Etre premier, dans la mesure où cette réalité, pour exister, dépend de cette réalité première. L'approche de Nietzsche, quant à elle, tend à faire de l'activité artistique, l'activité humaine par excellence, créatrice de ce qu'il y a de meilleur et de ce qu'il y a d'absolu. Dieu coïncide avec ma propre puissance créatrice.

Pour conclure, nous pouvons dire que Dieu, dans sa réalité propre, ne peut être qu'antérieur et transcendant à mes idées et à mes projections qui, en tant que limitées et finies, ne peuvent pas mesurer l'immensité, l'infinitude de Dieu. La laïcisation et la dégradation de la pensée théologique ont été la source de l'exaltation de nos propres idées, de nos projets.

Il est étonnant de remarquer combien l'intelligence humaine a de la peine à redécouvrir son appétit naturel pour la vérité, lorsqu'elle s'éloigne de sa subordination à l'égard de la foi. Voulant lui redonner son autonomie, on lui donne une autonomie absolue qui devient exclusive d'une Sagesse supérieure. En faisant cela, elle perd sa propre autonomie et sa propre signification qui est de **penser l'homme dans toute sa vérité.**

CHAPITRE III

POUR UN RENOUVELLEMENT DU PROBLEME DE L'EXISTENCE DE DIEU A TRAVERS L'ANTHROPOLOGIE

Avant d'aborder le thème proprement dit de ce soir, j'aimerais modifier quelque peu le titre de la conférence. Lors de notre dernier entretien, nous avons traité le thème suivant : "Le problème philosophique de Dieu face aux athéismes contemporains". Ce soir, le titre qui conviendrait serait le suivant : "Face aux athéismes contemporains, comment devons-nous penser une anthropologie ?". Et puis, la fois prochaine, nous traiterons la question : "De l'anthropologie à une découverte métaphysique de l'Absolu". Il y a ici une nuance dont je voudrais expliciter le sens. Je crois que les athéismes contemporains ne nous posent pas immédiatement le problème de l'existence de Dieu.

Ceci est facilement compréhensible : ils refusent le problème lui-même de l'existence de Dieu, mais ils ne se contentent pas de cela, puisqu'ils nous proposent une nouvelle anthropologie, une nouvelle approche de l'homme. La réponse que l'on doit donc donner aux athéismes contemporains, c'est la mise en place d'une anthropologie intégrale qui ne mette entre parenthèses aucune dimension de l'homme. Or, cette entreprise, au point de départ, est acceptable par les athéismes, puisqu'ils se présentent comme une anthropologie. Il y a un dialogue possible au niveau de l'homme, même si celui-ci reste impossible au niveau de Dieu. Et c'est dans le prolongement de notre réflexion sur l'homme que nous pourrons poser le problème de Dieu.

Les différentes formes d'athéismes : exaltation et mutilation de l'homme

Ce soir, je voudrais donc, tout d'abord, essayer de montrer comment toutes les formes d'athéismes contemporains aboutissent à une certaine exaltation de l'homme. Il y a dans l'athéisme un aspect positif, dans ce sens où il y a affirmation de l'homme. Quant à l'aspect négatif de l'athéisme, nous ne

pouvons pas y répondre immédiatement. Lorsque vous êtes en face d'un athée, n'essayez pas de lui dire "vous êtes un ignorant parce que vous refusez l'existence de Dieu". Il faut comprendre que dans les diverses formes d'athéismes, il y a quelque chose de positif, et que c'est cela que l'on doit regarder en premier lieu, car c'est souvent quelque chose, peut-être, que l'on a oublié d'affirmer ou de développer dans une philosophie antérieure.

Le théologien chrétien sait que, dans sa foi, chaque fois que le peuple d'Israël a oublié Dieu, Celui-ci a suscité le philistin. Les chrétiens n'ont pas été assez intelligents et Dieu a permis l'avènement de ces athéismes et ceci pour réveiller les croyants. Je vais donc essayer de recenser les formes principales d'athéismes en précisant pour chacune l'élément positif qu'elle met en lumière.

- L'athéisme positiviste d'**Auguste Comte** met en lumière l'extraordinaire capacité explicative de la pensée scientifique. De fait, la science fait partie de la culture humaine. La science nous permet de découvrir des vérités, contribue à la recherche de la Vérité, au sens fort. L'erreur d'Auguste Comte réside dans son excès. En effet, tirant parti du pouvoir explicatif de la science, il exclut de la culture humaine la pensée métaphysique. Or, en cela, il y a un abus de pouvoir. Auguste Comte réagit certainement contre certaines incompréhensions de la part des métaphysiciens eux-mêmes qui non seulement n'avaient pas compris la portée de la connaissance scientifique, mais avaient oublié la véritable identité de la pensée métaphysique. Les philosophes et les théologiens ont quelquefois peur de la science et un dialogue entre les philosophes et les savants n'est pas toujours facile, tant du côté du philosophe, du reste, que du côté du savant.

Ce dialogue et cette coopération sont néanmoins possibles, car chacun de ces savoirs contribue, à sa manière, au dévoilement de la vérité tout entière. Mais ne faisons pas de la philosophie une méta-science. La philosophie doit garder son autonomie à l'égard de la science, et son objet propre est l'homme proprement dit.

- Nous pouvons regarder maintenant l'athéisme de **Feuerbach.** Cette forme d'athéisme exalte, aussi paradoxalement que cela puisse paraître, la dimension religieuse de l'homme. Mais voyons bien ici quelle est la signification que l'on donne à la religiosité. Celle-ci n'est pas autre chose que la prise de conscience progressive qu'il y a dans l'homme quelque chose d'**infini** et que cette infinitude constitue l'essence même de l'homme.

Cette conscience n'a pas toujours été très claire puisque, jusque-là, on attribuait cette infinitude à une réalité transcendante étrangère à l'homme, que l'on appelait Dieu. En fait, tous les attributs qu'on lui donnait caractérisent l'humain proprement dit. Dieu lui, comme tel, n'existe pas, il n'est qu'une **projection** de ma conscience. Dieu doit mourir pour que l'homme vive. Et Feuerbach interprète la religion chrétienne ainsi. Feuerbach est le premier philosophe de la **mort de Dieu.** Affirmer l'homme, c'est reconnaître que l'homme peut devenir Dieu.

Contre quoi Feuerbach réagit-il ? Sans doute qu'en affirmant la transcendance de Dieu et les limites de la vie humaine, on a regardé le rapport de l'homme à Dieu comme un rapport de soumission à son égard. Il y a là une carricature de l'attitude religieuse proprement dite, car l'union de l'homme à Dieu est faite pour l'ennoblir et lui permettre de se dépasser et non pas de l'écraser. Dieu ne supprime pas la liberté, il lui permet d'atteindre une nouvelle plénitude.

- Avec **Marx,** nous entrons dans une troisième forme d'athéisme. Marx regarde principalement en l'homme la **praxis,** c'est-à-dire l'activité par laquelle l'homme est capable de transformer l'univers, ainsi que lui-même. On sait que pour Marx, par le biais du travail, la transformation de la nature, l'homme se transforme lui-même, se donne sa propre identité : l'homme est son propre créateur. Pour Marx, la véritable réalité humaine n'est pas l'individu concret, tel ou tel travailleur, mais l'humanité ou la société des travailleurs dans son ensemble qui se construit progressivement à travers l'histoire. C'est cette communauté des travailleurs prise globalement qui est l'absolu. Mais cet absolu ne se manifestera pleinement, historiquement, que lorsque l'ensemble des aliénations qui font obstacle au développement du travail auront disparu de la vie sociale. Or, parmi ces aliénations, une des aliénations les plus tenaces et les plus subtiles, est ce que Marx appelle l'aliénation religieuse.

Marx réagit sans doute contre une certaine approche du travail, contre une certaine approche de l'homme, qui excluait de son développement et de son épanouissement l'activité du travail. Marx cherche à redonner au travail sa dimension proprement humaine. Mais lui aussi pèche par excès dans la mesure où il fait coïncider vie humaine et travail. Si l'on avait compris plus profondément que le travail n'avait pas qu'un rôle instrumental, qu'il constituait par lui-même un moyen pour l'homme de développer ses virtualités, à ce moment-là, le marxisme aurait eu moins d'impact et de force.

- Avec **Freud,** nous assistons à la mise en place d'une autre forme d'athéisme. Ce qu'exalte Freud à travers sa pensée, sa démarche, c'est **la conscience que le moi a de lui-même.** C'est l'ensemble des forces et des énergies vitales qui constituent l'essence même du moi qui est regardé en premier lieu et qui, pour vivre, lutte contre tout ce qui s'impose à lui de l'extérieur, (à l'ensemble des forces du **sur-moi**). Ces forces, comme telles, agressent l'homme, luttent contre lui et risquent à tout moment de le détruire.

Il faut bien reconnaître que le contexte culturel dans lequel la pensée freudienne est née était fortement influencé par la morale kantienne, et que c'est contre l'aspect catégorique et prohibitif de la morale du devoir que Freud a réagi. La loi, en effet, dans une telle perspective, s'impose comme quelque chose de catégorique, de coercitif. Elle est comme le reflet de la Volonté de Dieu et elle a quelque chose d'absolu. C'est un impératif sacré. Freud essaye de libérer l'homme à sa manière, même si, de fait, il réduit l'homme à l'ensemble de ses énergies vitales, instinctuelles et qu'il ne prend pas en compte les énergies spirituelles de l'homme. Tout ce qui est le fruit de la vie spirituelle de l'homme, la pensée, la contemplation et l'amitié, disparaît dans la perspective de Freud. L'épanouissement de l'homme semble ne se réduire qu'à un équilibre de forces, d'énergies, l'essentiel étant que chaque force de l'inconscient puisse remonter à la conscience sans inhiber les autres forces constitutives de l'homme. Le déploiement sans obstacles de ces forces dans l'ordre de la conscience devant permettre une sorte d'équilibre intérieur et donc de paix. La morale de Freud, en cela, retrouve certaines intuitions de la pensée épicurienne pour laquelle le bonheur réside essentiellement dans l'absence de troubles ou de souffrances (pour Freud, la souffrance vient de la névrose, qui elle-même est une conséquence du **refoulement**).

Ce qui importe pour nous, c'est de bien voir ce contre quoi réagit Freud, c'est-à-dire une morale essentiellement volontariste où l'on exaltait trop l'aspect coercitif de la loi morale. La loi morale est au service de l'homme et non inversement.

- Nous trouvons chez **William huxley** une autre forme d'athéisme. Ce que Huxley regarde principalement en l'homme, c'est sa **capacité évolutive** à travers le progrès social et culturel. C'est au nom de cette capacité évolutive qu'il refuse Dieu, car si Dieu existait, l'évolution de l'homme ne pourrait pas avoir lieu de façon absolue. Le vivant a évolué progressivement en donnant naissance à des formes de vie de plus en plus complexes et l'homme apparaît comme un sommet de l'évolution progressive. Mais l'homme n'est pas le terme de cette évolution. L'évolution même, à l'intérieur des conditions de vie de l'homme, doit pouvoir donner naissance, à un moment donné, à une espèce supérieure. L'homme n'est donc qu'un moment de l'évolution. C'est la structure ontologique même de l'homme qui doit être modifiée, et non pas simplement ses conditions d'exercice, les conditions d'exercice de ses facultés propres. Nos petits enfants auront une autre intelligence.

Le caractère excessif de la pensée de Huxley repose sur une mauvaise interprétation des conclusions de la science biologique et en particulier de la théorie de l'évolution. En outre, Huxley confond le progrès, l'évolution des conditions de vie de l'homme et l'évolution de la structure ontologique même de l'homme. Car, si les conditions de vie peuvent changer, la structure ontologique même de l'homme, elle, ne change pas.

- L'athéisme de **Brunschvicg** est très particulier. Brunschvicg ne se dit pas athée, car pour lui, le concept de Dieu signifie quelque chose. Le concept prend en effet son sens à l'intérieur même de la conscience qui accompagne la pensée humaine par excellence, c'est-à-dire la pensée mathématique. Le privilège de la conscience du mathématicien, c'est qu'elle accède à une pureté, une limpidité qui tend vers un certain absolu. Brunschvicg confond Dieu, l'absolu, avec **l'évidence de la pensée mathématique.** L'excès de Brunschvicg consiste à faire coïncider la réalité de Dieu avec une forme de la conscience humaine. En ce sens-là, Brunschvicg reste fortement influencé par la pensée de Hegel.

- Ce que **Nietzche** exalte en l'homme, c'est ce qu'il appelle la **volonté de puissance,** c'est-à-dire sa capacité de création, et en particulier la capacité de créer les valeurs morales mêmes qui vont orienter notre existence. Pour Nietzsche, la pensée authentique, la pensée créatrice des valeurs s'oppose radicalement à la pensée métaphysique. La métaphysique, en effet, est source de mensonges, car elle entretient l'homme dans l'illusion et, à ce titre, rend la pensée de l'homme stérile. En effet, la distinction fondamentale sur laquelle repose la pensée métaphysique, c'est la distinction entre l'être **visible** et l'être **invisible.** Or, la réalité invisible est illusoire, pure projection, la seule réalité qui existe, c'est l'être visible. L'approche que Nietzsche fait de la morale est une approche purement esthétique. Il serait intéressant de faire le parallèle entre l'exaltation de la pensée esthétique chez Nietzsche et l'exaltation de la praxis, la capacité de transformation de la nature que développe la pensée de Marx.

- Dans l'athéisme de **Croce,** c'est l'**oeuvre,** fruit de l'activité humaine, que l'on exalte. Il y a trois formes d'athéismes du "**facere**" : celles de Nietzsche, Marx et Croce, qui chacune ne considère qu'une des trois dimensions de l'activité artistique. Ce que Marx exalte dans le point de vue de l'activité artistique, c'est exclusivement le travail et principalement le travail technologique. Ce que Nietzsche regarde exclusivement dans l'activité artistique, c'est l'inspiration créatrice. Quant à Croce, il ne regarde que le terme de l'activité artistique, c'est-à-dire l'oeuvre. Ce qu'il y a de plus grand en l'homme, selon lui, c'est de pouvoir créer des formes expressives, de réaliser une oeuvre d'art. Quand Malraux dit que, d'une certaine manière, l'oeuvre est un **anti-destin,** il exprime un point de vue relativement proche de celui

de Croce. L'oeuvre par excellence pour Croce, c'est l'oeuvre artistique, car l'oeuvre artistique demeure après la mort. Par le biais de l'oeuvre artistique, l'homme surmonte la destruction de la mort et la temporalité de la condition humaine.

Ce que Croce ne voit pas, c'est que l'oeuvre n'est qu'un résultat qui présuppose lui-même l'homme, et sa capacité de créer l'oeuvre. Il faut donc expliquer comment l'homme a été source de l'oeuvre. Et c'est ce que Croce n'explique pas. Dans ce sens-là, la perspective de Nietzsche serait plus intéressante, car elle vise dans l'activité artistique quelque chose de plus radical : **l'inspiration.** Mais ce que Nietzsche ne regarde pas, c'est ce qui, en l'homme, permet l'inspiration, c'est-à-dire l'esprit.

- La perspective de l'athéisme d'**Hartmann** est différente. Ce qu'il regarde, lui, exclusivement en l'homme, c'est sa **capacité d'être responsable** dans les actes qu'il pose. Hartmann est résolument athée car, si Dieu existait, l'homme ne serait pas totalement responsable de ses actes. Sartre a développé un point de vue relativement proche de telles affirmations. Hartmann met en lumière quelque chose de vrai, c'est-à-dire le caractère responsable de nos actes. Mais ce qu'il ne montre pas, c'est que la responsabilité prend appui sur la **finalité.** Certes, on a trop souvent confondu la loi morale et son caractère contraignant avec la recherche de la finalité.

- La dernière forme d'athéisme que nous regarderons est celle de **Sartre.** Ce que Sartre exalte en l'homme, c'est la **liberté.** L'homme se ramène à la liberté et la liberté de l'homme ne peut être absolue si Dieu existe, car si Dieu existe, comme réalité parfaite et infinie, créateur de l'homme, la liberté humaine ne peut être que limitée par la liberté infinie de Dieu. Si l'homme existe comme liberté, Dieu ne peut pas exister.

Nécessité de reprendre le problème au point de départ : en vue d'une anthropologie intégrale

Chacune de ces analyses dit quelque chose de vrai et prend en compte des aspects réels de la réalité humaine. Je pourrais donc être tenté de faire la synthèse de l'ensemble de ces analyses. Or de fait, cette synthèse est impossible, car chacune de celles-ci, en raison de son caractère exclusif, s'oppose radicalement aux autres analyses. Par exemple, la perspective de Marx est inconciliable avec celle de Feuerbach, pour ce qui concerne la dimension religieuse de l'homme. L'exaltation des sciences positives exclut la dimension artistique et créative de l'homme. Le caractère absolu de la culture scientifique exclut, de même, la prise en compte du caractère responsable et autonome de nos actes. La responsabilité morale et la conscience du moi comme équilibre des énergies vitales inconscientes de l'homme semblent exclure le point de vue de la responsabilité et de l'autonomie. Autrement dit, à l'intérieur des diverses exaltations de l'homme, de ces diverses formes d'anthropologie, je constate qu'il y a des oppositions internes et souterraines qui sont insurmontables.

On peut même dire que toutes ces formes d'athéismes anthropologiques ne concourent pas à l'exaltation de l'homme considéré dans toute sa complexité, puisque, de fait, elles s'opposent et s'excluent. Certes, il y a quelque chose de commun dans ces diverses formes d'anthropologie : c'est la négation de Dieu. Mais cette négation de Dieu, de fait, aboutit à une vision éclatée et anarchique de l'homme. A vouloir diviniser l'homme, à vouloir établir une anthropologie de l'homme absolu, on aboutit à une déconstruction de l'homme et, en fin de compte, on aboutit à la négation de l'anthropologie

elle-même.

L'aboutissement de l'anthropologie et de la pensée moderne exige donc une reprise radicale de la question : "Qu'est-ce que l'homme ?". Cet éclatement de la pensée philosophique manifeste son idéologisation incapable de saisir la réalité dans sa vérité et dans son unité propre. L'idéologie aboutit à un éclatement de la philosophie et la rend d'emblée impuissante à connaître l'existence de Dieu, évacue la possibilité même de penser l'homme. Chacune de ces analyses anthropologiques et idéologiques, en hypostasiant telle ou telle dimension de l'homme, finit par exclure les autres dimensions constitutives de l'homme, et par mutiler l'homme lui-même, dans toute sa richesse ontologique. Je ne peux donc répondre à ces différentes formes d'anthropologie qu'en essayant de repenser l'homme dans toutes ses dimensions et en essayant de penser leur complémentarité, leur harmonie. Telle doit être l'attitude du philosophe réaliste.

Lorsqu'il regarde l'homme, celui-ci doit prendre en compte tout ce que la réalité humaine lui révèle, lui manifeste, et tenir compte des exigences mises en lumière par les divers athéismes. En effet, ces vérités qu'ils ont mises en lumière doivent être intégrées dans une vision globale et plus réaliste de l'homme. Et c'est, je crois, ce que nous devons faire aujourd'hui. Il faut prendre ces formes d'athéismes à leur porpre jeu. Elles se présentent toutes comme des affirmations de l'homme. Il faut montrer que chacune aboutit en fait à une mutilation de l'homme, à une dégradation de l'homme. Vous voyez bien, je ne dis pas : "parce que vous avez rejeté Dieu, vous avez supprimé l'homme", ce serait une mauvaise réponse.

La première étape du philosophe est de considérer l'homme pour lui-même. Et c'est à partir de l'analyse de la réalité humaine que je peux montrer ce que l'épanouissement plénier de l'homme exige, à savoir la reconnaissance de l'existence de Dieu, l'orientation globale de notre vie en fonction de cette existence.

Je vais donc essayer maintenant de mettre en place quelques jalons de cette anthropologie philosophique et nous essayerons de voir, la prochaine fois, comment cette anthropologie peut conduire à affirmer l'existence d'un Etre premier.

L'homme capable de transformer l'univers par le travail

Si ma réflexion philosophique part de l'expérience, la première expérience que l'homme peut faire, et que je peux prendre en compte, c'est l'expérience du **travail.** Le travail est l'activité la plus fondamentale de l'homme au sens où elle est celle par laquelle je suis en contact de la façon la plus concrète avec l'univers physique dans lequel j'existe. Lorsque je dis "dimension la plus fondamentale", je ne dis pas qu'elle est l'activité par excellence de l'homme.

Cette réflexion philosophique sur l'homme-travailleur, doit s'achever dans une réflexion philosophique sur l'homme-artiste. Si l'homme travaille, c'est en vue de créer une oeuvre. Une vraie philosophie doit commencer par cela. C'est vrai que très souvent la pensée philosophique l'a oubliée, l'a mise entre parenthèses. Regardez dans les manuels dits thomistes, vous ne verrez pas beaucoup d'études sur l'homme-travailleur. Vous en verrez peu sur le point de vue de l'inspiration et sur le point de vue de l'oeuvre. Aristote nous avait donné quelques éléments de réflexion, sans les avoir développés, du reste. Mais, après Aristote, aucun n'a repris de telles intuitions pour les développer

en tenant compte du contexte de l'époque. Et chose curieuse, les théologiens qui ont assumé la pensée d'Aristote, n'ont aucunement ressenti l'exigence d'une philosophie du travail pour établir une théologie de la liturgie. L'importance du travail et de l'activité transformatrice de l'homme est une dimension à laquelle nos contemporains sont très sensibles. Il s'agit, pour le philosophe, de comprendre ce que signifie et représente une telle activité pour l'homme dans sa vie et dans la réalisation de sa destinée.

L'homme en relation avec autrui : l'amour d'amitié

Le philosophe, dans sa volonté de comprendre l'homme en totalité, doit prendre en considération une deuxième dimension essentielle et constitutive de l'être humain **: la capacité pour l'homme d'établir avec autrui des relations affectives durables.** Dans une telle relation, l'homme reconnaît en autrui une autre personne égale en dignité et en richesse ontologique. Je ne peux vraiment rencontrer autrui qu'en l'aimant. Dans la mesure où je le reconnais comme homme, à part entière, je le reconnais comme capable d'aimer, capacité que d'emblée j'expérimente en moi-même et que je considère comme constitutive de mon être profond. Et c'est à l'intérieur de l'amour d'amitié que je découvre la responsabilité et la véritable liberté.

En effet, dans l'amitié, je m'engage vis-à-vis d'autrui et j'engage autrui lui-même d'une certaine manière. L'amitié n'est donc pas une relation purement spontanée et sentimentale à l'égard d'autrui, mais elle s'inscrit dans une orientation globale de vie. C'est pour cela que, indirectement, elle présuppose l'éthique et la morale qui viendront la conforter, l'éclairer et lui permettre d'atteindre un développement et une intensité maximum.

L'homme et sa dimension communautaire : la coopération

Toujours attentif à ce qu'est la réalité humaine, le philosophe observe une autre dimension de l'homme, **connexe** à sa dimension éthique, à savoir **la dimension politique.** L'homme, de fait, se trouve engagé dans sa vie au sein d'une communauté humaine et ne peut développer sa propre vie qu'en relation étroite avec d'autres personnes avec lesquelles il coopère à des échelons divers. Cette nouvelle dimension, c'est l'homme face au bien commun. Le bien commun, c'est quelque chose que je vis et que je réalise. Il implique une communauté de personnes et une coopération entre ces personnes. La communauté de base, si j'ose dire, la cellule de toute communauté humaine, c'est la famille. Et il n'y a de famille proprement dite que lorsqu'il y a présence de l'enfant. Ne confondons pas la relation qui existe au sein du couple et la relation triangulaire, homme-femme-enfant.

Ces trois analyses reposent sur trois expériences fondamentales que nous pouvons tous avoir : l'expérience du travail, l'expérience de l'amour d'amitié et l'expérience de la coopération. Vous constatez que ces trois expériences sont imbriquées les unes dans les autres. Le travail peut se faire à plusieurs. On ne vit vraiment qu'en coopérant à un certain travail. L'amour d'amitié n'est possible qu'au sein d'une communauté où l'on se rencontre, où l'on peut se découvrir et se choisir. Le philosophe distingue pour mieux unir, mais il ne doit pas séparer ce qui est un dans la réalité. La vue communautaire ou le vivre-ensemble n'est pas simplement le fait de la proximité locale, d'être ensemble dans un même lieu. Il implique qu'il y ait un courant, un certain dynamisme qui traverse une pluralité de personnes, et qui fait que ces personnes oeuvrent pour quelque chose, que ces personnes ont un objectif commun. La vie communautaire n'est donc pas possible sans coopération.

Et de fait, spontanément, l'homme cherche à coopérer avec d'autres hommes. La vie sociale et la vie communautaire s'inscrivent donc dans un dynamisme naturel.

Autres dimensions de l'homme : matérialité et corporéité

Mais en poursuivant mon enquête sur l'homme, sur ce que je suis, je constate que j'ai une autre expérience : celle de ma réalité biologique corporelle. Je suis un corps vivant. Parce que la matière qualifie substantiellement mon être, je ne puis avoir à l'égard de la matière qu'un grand respect. Certes, il est plus essentiel de la respecter dans mon propre corps, dans ma propre réalité, qu'à l'extérieur de moi-même, dans les réalités inertes ou vivantes. Mais la matière de l'univers extérieur dans lequel je suis conditionne le développement de mon propre corps. Il est donc nécessaire de la respecter aussi. De par mon corps, je suis conditionné par cet univers, par ce milieu. Je peux aimer intensément un ami, mais je ne pourrai pas supprimer sa mort. Et celle-ci détruira pratiquement l'amitié, en tous les cas dans son exercice. Certes, la mort ne détruit pas l'amour lui-même, mais il en empêche absolument l'exercice. Or, la mort de celui que j'aime, je n'en suis pas responsable. Elle s'impose à moi-même, je ne peux pas la choisir, la refuser. La mort constitue donc une limite implaccable de l'amour. L'expérience indirecte de la mort de celui que j'aime, d'autrui, me fait prendre conscience d'une cinquième dimension de mon être. La mort, c'est la négation de la vie. Et si la mort affecte l'homme, c'est que l'homme est un être vivant.

L'esprit est quelque chose de divin en l'homme : par lui, l'homme peut découvrir Dieu

Enfin -je suis obligé d'être très bref- je peux découvrir une sixième dimension dans la réalité humaine : c'est la dimension de l'esprit. L'homme est une réalité spirituelle. Il n'est pas seulement un être matériel, un être vivant, il est aussi une **personne**, et ce qui fait la personne, c'est l'**esprit**. Toute la Métaphysique, toute la Philosophie première a pour objectif de découvrir ce qu'est la personne et donc ce qu'est l'esprit. Lié à mon corps, lié à la vie, l'esprit représente quelque chose de particulier, d'irréductible et de fort difficile à cerner. C'est l'exercice de mon expérience, ma capacité de découvrir ce qui existe et ce qui est, en premier lieu à partir du jugement d'existence, ultérieurement à partir des diverses analyses que mon intelligence est capable de mettre en place, que je découvre la présence de l'esprit comme source de nouvelles activités.

L'esprit est irréductible à la vie, car l'esprit est capable de me faire rencontrer ce qui est autre que moi, l'esprit est au-delà de la vie, car la vie implique une immanence qui lui interdit tout accès à ce qui est autre qu'elle. La vie est capacité d'assimilation et de reproduction de ce qui est semblable à soi-même. La puissance de l'esprit dépasse en cela le dynamisme même de la vie. Et plus je pénètre dans la réalité profonde de ce qui est autre que moi, plus je prends conscience de la valeur, de la richesse de mon propre esprit. Ce qui explique que c'est en découvrant l'Etre absolu, Dieu, que j'ai la vision la plus nette, la saisie la plus perspicace de ce qu'est la profondeur de mon propre esprit.

Mais, me direz-vous, je n'ai pas parlé de la dimension religieuse. Pourtant, elle paraît constitutive de la réalité humaine. J'en parlerai la fois prochaine, car je ne peux parler de l'aspect religieux au point de vue philosophique, au sens fort, qu'après avoir découvert l'existence de Dieu. Dès que mon

intelligence est capable de découvrir l'existence de Dieu, je découvre qu'il y a en moi la possibilité de développer une activité religieuse. Ce n'est, du reste, qu'au terme de cette enquête métaphysique que je pourrai rectifier et corriger l'analyse de Feuerbach concernant le sens de la conscience religieuse. On ne peut pas parler, du reste, de façon propre, d'une septième dimension en l'homme : celle de la religiosité. En effet, je n'ai pas une expérience directe de Dieu. Certes, la présence de Dieu est comme diffuse dans l'existence humaine, et l'omniprésence comme la permanence des traditions religieuses l'atteste. Ce qui explique qu'il y a comme une spontanéité, comme un penchant naturel en l'homme pour développer l'attitude religieuse. Mais, comme telle, elle ne s'enracine pas directement dans ma nature. Elle est comme marginale et son sens profond et ultime, dans cette mesure, échappe à la réflexion philosophique.

Le philosophe, soucieux de comprendre l'homme dans sa totalité, dans tout ce qui constitue sa réalité, doit prendre en compte l'ensemble de ces dimensions pour voir comment elles s'ordonnent et se complètent mutuellement. Or, je ne peux découvrir cela qu'à partir de leur finalisation respective.

L'ensemble des dimensions de la personne humaine s'articule à partir des deux finalités ultimes de l'homme : celle de l'amour d'amitié et celle de l'adoration ou de la contemplation. Toutes les autres dimensions que l'anthropologie met en lumière s'ordonnent à partir de ces deux activités ultimes de l'homme. Le travail en lui-même n'a pas de véritable finalité. Certes, l'oeuvre fabriquée, l'oeuvre artistique constitue l'aboutissement du travail, mais elle n'en constitue pas la raison dernière. L'activité communautaire et politique a bien une fin propre, mais elle ne constitue pas pour l'homme une fin absolue. Celle-ci est ordonnée au bien de la personne elle-même, son propre épanouissement, la réalisation de sa propre destinée. Or, celle-ci ne peut pleinement se réaliser qu'à travers l'amour et la découverte de Dieu. A partir de cette analyse, je peux démontrer l'insuffisance radicale des diverses formes d'athéismes que nous avons recensées. C'est sur leur propre terrain que nous avons pu en diagnostiquer les failles. Elles prétendent nous faire saisir ce qu'est l'homme en profondeur, mais en fait elles le mutilent, car elles n'en saisissent que les aspects partiels et aboutissent à une conception tronquée de l'homme. Comme telles, elles ne peuvent constituer une anthropologie digne de ce nom.

CHAPITRE IV

DE L'ANTHROPOLOGIE
A UNE DECOUVERTE METAPHYSIQUE DE L'ABSOLU

Nous allons essayer, ce soir, de découvrir ensemble comment l'intelligence humaine peut accéder progressivement à l'affirmation de l'existence de Dieu. Ce problème est sans doute le problème le plus crucial que l'intelligence humaine ait à résoudre. Et ne croyons pas que celui-ci soit purement théorique, car les solutions que l'on en donnera auront des conséquences incalculables sur le sort même de notre propre liberté et de notre propre destin. Car, comme nous le verrons, c'est dans cette Réalité suprême, que les traditions religieuses appellent Dieu, que se fonde, de façon ultime, notre liberté.

Si nous sommes dépendants d'un Etre premier, infini, qui dépasse tous les conditionnements humains, c'est qu'il y a en nous quelque chose de radical qui exige que tous nos actes soient ordonnés à sa recherche, à sa découverte et à son union. La **capacité d'adorer** est certainement la tendance la plus profonde et la plus enfouie dans le coeur de notre inconscient. Seulement voilà, l'adoration n'est pas un acte purement spontané, il exige le concours de toutes les facultés de l'homme, y compris l'intelligence. Ceci explique pourquoi, pour atteindre une certaine perfection, il requiert de la part de notre intelligence une recherche plus particulière sur ce qu'est le statut de Dieu, sur ce que nous pouvons en comprendre, aussi limitée que soit notre capacité de "compréhension" d'un tel mystère. En effet, nous n'avons l'évidence ni de l'existence d'un Etre premier ni, a fortiori, de son essence. Mais nous pouvons, à l'aide d'une recherche métaphysique, remonter progressivement, à partir de l'expérience, jusqu'à l'existence d'un tel Etre.

Faisons bien attention ici : on ne **prouve** pas l'existence de Dieu, on **découvre** l'existence d'un Etre premier, d'un Etre qui est un Esprit illimité, qui est une Intelligence et un Amour parfaits, qui est une Personne parfaitement accomplie. Cet Etre premier, les traditions religieuses l'appellent Dieu. Le mot "Dieu", au sens strict, n'est pas philosophique. Il provient des tra-

ditions religieuses et se trouve dans la Révélation chrétienne. Le philosophe n'a pas inventé le mot "Dieu" ; c'est à l'intérieur de l'attitude religieuse, de la pratique religieuse, qu'est né le terme désignant un être, ou plusieurs êtres, dont les attributs sont la puissance créatrice, la puissance providentielle, l'infinitude, etc. Ce que le philosophe recherche, lui, c'est l'Etre premier, c'est-à-dire l'Etre qui est au-delà de tous les êtres que nous rencontrons dans l'expérience. Il s'agit, en fait, de la même réalité, mais abordée à partir de points de vue différents.

Descartes est le premier à avoir parlé des preuves de l'existence de Dieu. Pour lui, ces preuves devaient être nécessaires, déterminantes et absolument convaincantes. Il pensait que tout esprit attentif et honnête, au regard de telles preuves, devait être définitivement convaincu de l'existence de Dieu. Devant de telles preuves, l'athéisme devenait totalement inopérant. Que dirait Descartes s'il considérait aujourd'hui l'influence toujours plus croissante des philosophies athées ?

Kant est le premier à avoir démontré, avec efficacité, je pense, que les preuves de l'existence de Dieu établies par Descartes ne pouvaient en aucune façon aboutir et convaincre. La critique de Kant peut se résumer ainsi brièvement : l'on ne peut pas découvrir l'existence de Dieu, réalité transcendante, à partir de nos idées qui ne sont que des faits de conscience. Descartes, en effet, procédait dans ses démonstrations, à partir de l'**idée** d'**infinitude** de Dieu, qui comme telle n'est qu'un mode du "cogito".

La question de l'existence d'un Etre premier, au-delà de la personne humaine

Ce que je voudrais vous montrer ce soir, c'est qu'ayant analysé philosophiquement ce qu'est la personne humaine, on aboutit nécessairement à cette nouvelle question : la personne humaine est-elle la **réalité suprême ?** La personne est-elle, pour moi, ce qu'il y a de **plus parfait dans l'ordre de l'être** ? Ou bien, existe-t-il un **Etre supérieur, illimité,** dont nous dépendrions nous-mêmes dans l'ordre de l'être ?

Certes, nous n'avons pas l'expérience directe d'une telle dépendance. Mais je pense qu'il est légitime et nécessaire de nous poser au moins la question. Si je suis chrétien, la réponse peut me paraître facile ; dans ma foi, je sais avec certitude qu'il existe un Etre premier qui est mon créateur. Je sais qu'il est une personne vivante, intelligente et bienveillante. Mais je sais aussi, par ma foi, que mon intelligence est capable, par elle-même, de remonter jusqu'à Dieu. Je sais que cette certitude, que me confère ma démarche de croyant, ne me donne en aucune façon l'évidence du mystère de la présence de Dieu parmi nous. En tant que croyant, je dois pouvoir dire et pratiquer cela ; des réalités visibles, je suis conduit aux réalités invisibles. En tant que croyant, je dois être convaincu qu'en aucune façon la foi n'élimine l'effort de l'intelligence pour mieux découvrir qui est Celui qui m'aime et que j'aime. Le croyant authentique ne doit pas dire : "seule la foi me suffit". Il tomberait dans une attitude fidéiste condamnable et stérile. Ce que mon intelligence peut faire, ma foi laisse à mon intelligence le soin de le faire. De fait, la foi me laisse dans une certaine obscurité et si je peux avoir la lumière, je dois tout mettre en oeuvre pour l'acquérir. Certes, il y a des domaines où je sais que je n'aurai jamais la lumière. Seule la foi peut me permettre d'entrer progressivement dans le mystère de la Sainte-Trinité, du Verbe devenu chair, de l'Eglise et des Sacrements. L'intelligence philosophique ne pourra jamais supprimer l'obscurité de la foi. Celle-ci est une donnée de la foi.

Ceci dit, il y a certains domaines où je sais que mon intelligence est capable, par elle-même, de découvrir, d'éclairer certains aspects. Mon intelligence peut me permettre, en particulier, de mieux approcher la réalité de Dieu, de ne pas tomber dans certaines confusions, dans certaines représentations, de ne pas me faire des images fausses de Dieu, des idoles. Je sais que mon intelligence me permet de mieux comprendre l'action créatrice de Dieu à l'égard de tout ce qui est. Je sais que mon intelligence est capable de découvrir qu'il y a en moi une âme spirituelle immortelle. Je peux découvrir progressivement ce qu'est l'esprit en moi. Cette dimension qui m'apparente à Dieu, la foi elle-même, m'indique de pousuivre cet effort d'analyse, d'explicitation et de compréhension. Il était peut-être plus facile à saint Thomas, de son temps, de pousuivre une telle recherche. Quant à nous, nous avons à nous affronter à de multiples objections, et autant d'oppositions ou d'incompréhensions.

On considère souvent que les conclusions auxquelles Kant a abouti sont définitives et incontournables. En effet, Kant, outre sa critique des preuves de l'existence de Dieu de Descartes, conclut, en ce qui concerne le problème général de l'existence de Dieu, que l'intelligence humaine reste profondément incapable de découvrir par elle-même l'existence d'un tel Etre. La métaphysique est en fait impossible, conclut Kant. Kant essaye bien par d'autres biais de donner un certain sens à l'idée de Dieu, mais il ne découvre jamais, au plan philosophique, la réalité existentielle qu'elle désigne.

C'est vrai, Kant ne connaissait que la métaphysique de Wolff qui dérive à la fois de la scolastique décadente et du rationalisme ambiant. Il n'a jamais soupçonné l'ampleur et la profondeur de la perspective d'Aristote dans sa Philosophie première et, du reste, il n'en parle jamais. Il l'ignorait totalement. La position de Kant a considérablement marqué la conscience contemporaine et nous devons aujourd'hui en tenir compte.

Ainsi, nous devons nous poser le problème critique suivant : "Puis-je dire, a priori, que l'intelligence humaine est incapable de découvrir l'existence de Dieu ?" ou, au contraire, "Y a-t-il quelqu'impossibilité, a priori, pour l'intelligence humaine, à affirmer l'existence d'un Etre absolu ?".

Donnons quelques éléments de réponse. En fait, je ne peux pas affirmer, a priori, que l'intelligence humaine est incapable de découvrir l'existence de Dieu. Car je sais que mon intelligence implique un certain devenir ; nous devenons progressivement intelligents. Il y a un progrès de l'intelligence. La capacité de découverte de l'intelligence est permanente. Je dirais même qu'au fur et à mesure où elle découvre, cette capacité s'amplifie, ce qui est merveilleux, si mon intelligence demeure éveillée, bien entendu. Je dirais, a priori, que l'intelligence n'a pas de limite et que, si Dieu existe, elle est susceptible de pouvoir le découvrir. Je peux dire : "actuellement, je n'ai pas découvert Dieu ; mais, peut-être, le pourrai-je, ultérieurement". Je peux dire : "Les sciences ne me permettent pas de penser la réalité de Dieu" ; mais il y a peut-être d'autres approches qui utilisent des voies différentes que la méthode expérimentale utilisée par la science. Je crois qu'il faut rester ouvert à l'égard de la capacité euristique de l'intelligence. Mettre d'emblée des limites au pouvoir de l'intelligence est le signe soit d'une paresse, soit d'une pusillanimité. Evidemment, le poids du conditionnement dans toute recherche intellectuelle est considérable. Pour moi, connaître exige une certaine vérification, une certaine confirmation par les faits ; il m'est difficile d'accepter, de reconnaître ce qu'est mon esprit, car je ne peux pas l'expérimenter directement, ni le toucher.

Lorsqu'il s'agit de l'amour, je saisis d'emblée la profondeur des choses.

Je saisis d'emblée la profondeur de la personne que j'aime. Je sais d'emblée qu'elle ne peut se réduire à de simples mécanismes matériels. Instinctivement, je reconnais sa réalité spirituelle. Grâce à l'amour, je découvre cela et j'en suis convaincu et par le fait même, je reconnais que, moi aussi, je suis un esprit, une réalité spirituelle, puisque je suis capable d'aimer et d'être aimé. Ce que mon intelligence accepte et reconnaît avec peine, mon coeur le reconnaît d'emblée.

Quand on a fréquenté un grand artiste, on sait bien qu'il y a en lui du génie ; le génie ne s'explique pas uniquement par des processus matériels, mais par quelque chose qui dépasse la matière, quelque chose de spirituel. Il y a des personnes qui, d'emblée, rayonnent d'une vie intérieure profonde. A leur contact, il devient évident que l'esprit fait partie de la personne humaine. Et, c'est cet esprit qui rend l'homme capable d'aimer, au sens fort. Nous sommes là en présence de quelque chose que nous ne pouvons pas toucher ou voir, mais cette réalité existe et nous la découvrons progressivement, certes dans une grande obscurité.

Dans le domaine de l'esprit, il n'y a pas de limites. Ceci explique pourquoi on peut toujours connaître davantage une personne en profondeur. Et ceci explique l'extraordinaire richesse qui caractérise nos relations humaines. L'intelligence est toujours en appétit de connaître davantage lorsqu'elle est mobilisée par l'amour. En face de Kant, il faut redécouvrir une telle caractéristique de notre intelligence. Elle a en elle-même des capacités illimitées de dévoilement et de découverte.

Je peux me poser la question suivante : "Si Dieu existe (admettons-le à titre d'hypothèse, puisque l'ensemble des traditions religieuses l'attestent), si Dieu existe, y a-t-il, dans les créatures qu'il a suscitées, quelque chose qui témoigne de sa présence ?". Je crois qu'il faut se poser une telle question. Quand l'artiste crée une oeuvre, elle révèle toujours quelque chose de lui-même, de sa réalité propre. Il est difficile d'imaginer une oeuvre qui soit totalement anonyme. Nous voyons bien : si Dieu existe, Dieu est le créateur de toute chose ; par toute chose, nous entendons toutes les réalités que nous pouvons rencontrer, les réalités matérielles, les réalités vivantes, les êtres humains. Tout ce qui exerce l'être, d'une façon ou d'une autre, tire son être de la Puissance créatrice de Dieu, puisque cette puissance créatrice s'exerce sur l'être même de ce qu'elle suscite. Que me disent encore les traditions religieuses ? Elles me disent que l'homme est relié à Dieu par son esprit, son âme spirituelle, et qu'il y a là un lien très particulier, caractéristique de la personne humaine. Toutes les traditions religieuses affirment l'existence de l'âme spirituelle, et, à partir de là, l'immortalité de l'âme. La relation qui existe entre l'homme dans la création et Dieu, le Créateur, est donc spéciale, unique. Dans ce que Dieu a créé, il y a quelque chose d'unique, c'est l'être spirituel. Entre l'esprit et l'être, il y a un lien étroit. En effet, l'esprit est capable d'accueillir l'être et de le connaître.

L'objectif de la Philosophie première est justement d'approfondir, de mieux cerner le lien qui unit mon esprit et l'être. Seule mon intelligence est capable de parler de l'être. Bien sûr, dans la découverte de l'être, mon intelligence est associée à d'autes facultés telles que les sens, la mémoire, etc. qui contribuent à ma quête de l'être. Mais seule l'intelligence, grâce à sa perspicacité propre, est capable de reconnaître et de rejoindre l'être en lui-même. Et cette propriété de l'intelligence procède de sa nature spirituelle. L'intelligence est quelque chose de divin qui nous apparente à Dieu. Voilà ce dont témoignent les traditions religieuses en général. L'homme est créé à l'image de Dieu. Dieu a donc laissé dans sa créature comme une marque.

Toutes ces considérations ne sont pas démonstratives philosophiquement parlant mais le philosophe ne peut pas en tenir compte. Elles font partie de notre culture ; c'est un héritage culturel quasi permanent et que l'on ne peut mettre entre parenthèses. Le philosophe en tiendra compte pour élaborer sa propre démarche. Tout ce qui touche l'homme, d'une façon ou d'une autre, le philosophe doit y être attentif. Or, les traditions religieuses constituent un élément à la fois important et déterminant dans la vie humaine. Certes, il n'a pas à y consentir, à y adhérer d'emblée. Mais il ne peut les évacuer, les rejeter a priori. Le philosophe authentique ne peut avoir d'a priori. Tout ce qui, pour lui, peut faire l'objet d'une observation, il doit essayer de le comprendre et de l'analyser. Analysant les mythes, il cherchera à saisir ce qu'il y a de plus caractéristique ; il discernera entre l'essentiel et le secondaire tout ce que l'imagination a suscité et qui enveloppe les intuitions fondamentales. Les mythes, effectivement, ne manquent pas, surtout les mythes les plus anciens, d'éléments imaginatifs et fabuleux.

Ce que le philosophe doit retenir de telles considérations, c'est que, si Dieu existe, ce qui jusque-là n'est qu'une hypothèse, mon intelligence ne pourra le découvrir que comme un au-delà de tout ce que nous expérimentons immédiatement, parce que Dieu ne peut pas être un être limité : il ne peut être qu'un Etre premier, c'est-à-dire ne dépendant d'aucune autre réalité qu'elle-même. Cette primauté doit s'exercer dans l'ordre de l'existence, dans l'ordre de l'intelligence et de l'amour, dans l'ordre de la puissance créatrice, etc. Je peux dire cela : s'Il existe, Il ne peut exister que sur un tel mode. Autrement, cette réalité ne serait pas Dieu.

Pour que mon intelligence puisse découvrir l'existence de Dieu, elle doit découvrir dans l'être, dans l'être humain que je suis, la marque propre, la signature de l'Etre premier. Mon intelligence doit pouvoir découvrir en moi ce qu'il y a de plus profond, de plus radical. Et c'est à partir de ce quelque chose de plus profond et de plus radical en moi qu'elle doit se demander : "A partir de cela, puis-je dire : Dieu existe ?".

Les diverses voies d'accès à la découverte de l'Etre premier

Alors, nous allons maintenant essayer de voir comment nous pouvons entrer progressivement dans une telle découverte. Je pars d'une constatation : l'homme est la réalité la plus complexe et la plus parfaite que j'expérimente, il est le vivant le plus développé, le plus évolué. Par ailleurs, l'homme ne peut pas coïncider avec la réalité la plus parfaite possible. Et, si tel était le cas, nous serions chacun unique, au sens où aucune autre réalité ne nous égalerait. Si l'homme était la réalité parfaite, c'est-à-dire Dieu, chacun pourrait dire cela de lui-même. Si l'homme était l'Absolu, ceci serait contradictoire, car l'Absolu est unique dans son ordre propre. Il n'admet, si j'ose dire, aucune comparaison avec d'autres réalités. L'homme n'est donc pas l'Absolu, mais de fait, l'homme est la réalité la plus complexe et la plus parfaite de toutes les réalités que nous expérimentons. Dans l'ordre de l'être humain, la multiplicité existe. Nous avons vu que, métaphysiquement, l'homme exige l'unité. La multiplicité est toujours le signe d'une limite. Celui qui est absolument parfait n'implique aucune limite et aucune multiplicité interne. Chacun a ses propres qualités, et les qualités des uns ne sont pas réductibles aux qualités des autres ; au contraire, elles se complètent et peuvent s'enrichir mutuellement. Si je ne suis pas l'Absolu, autrui non plus n'est pas l'Absolu, pour les raisons que nous avons déjà indiquées. Je ne dépends pas d'autrui dans l'ordre de l'être, dans mon existence. Certes, je dépends de mes parents, de mes grands-parents, etc., mais cette dépendance ne s'exerce pas dans l'ordre de mon être et de ma vie spirituelle profonde. Il y a quelque

chose en moi qui est au-delà de ce lien de dépendance et qui fonde ma capacité de liberté et de réaliser mon propre destin. C'est cela que nous appelons la **dignité** de la personne humaine.

L'homme n'étant pas premier, ne pouvant pas être à la source de son propre être, ne peut dépendre que d'un autre être qui, lui-même, existe au-delà des caractères propres à l'être humain. Métaphysiquement, l'être implique l'unité. Evidemment, cela ne prouve pas qu'il existe un Etre premier dont je dépende. Cela prouve tout simplement que dans mon investigation et ma recherche, je ne peux pas m'arrêter à l'homme et que je suis obligé de m'interroger au-delà de l'homme. Ainsi, je peux comprendre que les diverses limites qui sont présentes en l'homme peuvent être pour moi autant de voies par lesquelles je peux découvrir cet Etre premier dont je dépends et qui, lui-même, est sans limites.

Chacune des dimensions que nous avions relevées en l'homme, et qui le caractérisaient fondamentalement -la capacité de connaître, la capacité d'aimer, le caractère corporel et matériel de mon être, la vitalité qui est en moi, ma capacité de coopérer avec d'autres- toutes ces dimensions impliquent nécessairement une limite dans leur développement et dans leur exercice propre.

Rappelez-vous ce que nous avions vu la dernière fois dans le cadre de notre analyse anthropologique. Il me faut essayer de comprendre ici, comment ces diverses dimensions, qui impliquent chacune une limite radicale, sont peut-être pour moi autant de moyens de m'élever plus haut et de découvrir qu'il existe nécessairement un Etre premier n'impliquant aucune de ces limites. Vous voyez ici que c'est bien à partir des qualités qui sont en moi, à partir, d'une certaine manière, des limites qui les affectent, que j'ai la possibilité d'aller plus loin et de découvrir Celui dont les qualités sont infinies et qui ne possède aucune limite.

Mais la question se pose : "Comment puis-je opérer un tel dépassement ?", "Comment puis-je affirmer qu'il y a un Etre qui m'est antérieur, métaphysiquement parlant, une réalité dont les qualités me dépassent infiniment, une réalité que je n'expérimente pas immédiatement, dont les traditions religieuses certes me parlent, mais qui, comme telle, m'est inacessible, m'échappe totalement ?".

Je vais faire appel ici à ce que nous avions vu l'année dernière dans le cadre de notre analyse métaphysique. Nous avions en effet distingué l'**être en acte** de l'**être en puissance.** Cette distinction, ici, est déterminante. Cette distinction présuppose la découverte d'un **principe.** Cette découverte se fait à partir de l'analyse de la réalité. Il ne s'agit donc pas d'un principe de la raison mais d'un **principe métaphysique,** c'est-à-dire un principe réel fondé directement sur la réalité. Ce principe, je peux le formuler ainsi : "Tout ce qui est en puissance dépend de ce qui est en acte", "l'acte est antérieur à la puissance". Autrement dit, partout où il y a un être limité, c'est-à-dire en puissance, cet être dépend d'une réalité qui lui est antérieure et qui, elle, est en acte c'est-à-dire qui est capable de susciter le passage à l'acte de la puissance parce que, précisément, lui-même n'a pas cette potentialité.

Ces deux modalités de l'être, l'acte et la puissance, sont universelles. Je peux les constater dans toutes les réalités. Tous les jours, nous nous réveillons, tous les jours, nous dormons. Ici, le même sujet est affecté soit de l'acte, soit de la puissance. Aristote part de ce petit exemple très simple. La métaphysique repose sur des constatations extrêmement simples, sur des observations quotidiennes. Tous les jours, nous savons que nous sommes

capables de voir, et, de fait, nous voyons. Il y a, dans la vision, le passage de la puissance à l'acte. Et, si nous essayons de comprendre le rapport qui existe entre ces deux modalités de l'être (la puissance et l'acte), nous pouvons facilement comprendre que ce qui est de l'ordre de la puissance dépend de ce qui est de l'ordre de l'acte. C'est ce que nous appelons le **principe métaphysique de finalité.** Sans l'acceptation et l'adhésion à un tel principe, il est impossible de remonter jusqu'à Dieu. Ce principe philosophique est comme un levier qui nous permet d'opérer un dépassement à l'égard de la personne humaine et de découvrir une Réalité parfaite.

Ceci étant dit, quel raisonnement le philosophe devra-t-il suivre ? Il lui faudra revenir aux diverses expériences que nous avons de nous-mêmes, en les reconsidérant du point de vue de la limite et de l'actualité de leur être. Je reformule ici brièvement les cinq expériences fondamentales qui vont constituer le point de départ des diverses voies d'accès à l'Etre premier :

- il existe au plus intime de nous-mêmes et dans toutes les réalités naturelles un appétit naturel ;
- il existe en nous-mêmes un ordre qualitatif, des degrés de perfection du plus et du moins bon et de même dans toutes les réalités que nous pouvons expérimenter ;
- nous existons, mais, en même temps, il y a en nous une aptitude au non-être et ce qui est vrai de nous l'est aussi de toutes les réalités que nous expérimentons ;
- je suis un vivant à la fois autonome et dépendant ; il en va de même de tous les vivants qui m'entourent ;
- nous existons en étant mus ; il en va de même de toutes les réalités qui nous entourent.

Nous voyons, dans chacune de ces expériences, que nous est donné quelque chose qui est en acte. Quand je suis en mouvement, je suis en acte, certes non parfaitement, mais je le suis quand même. Quand j'aime effectivement, je suis en acte ; et de même lorsque je découvre, même partiellement, la vérité. Il y a une actuation de mon être. Etre éveillé, par rapport à celui qui dort, c'est une manière d'être en acte.

Ainsi, en considérant l'actualité présente dans la potentialité, mon intelligence est obligée, si je tiens compte des rapports précis qui existent entre l'acte et la puissance, de reconnaître que cohabitent en moi, en un instant donné, la potentialité et l'actualité. Et je suis obligé de reconnaître que cet acte présent, qui cohabite avec une certaine potentialité, ne peut pas rendre raison de cette potentialité ; et inversement, ma potentialité ne peut pas rendre raison de mon acte. Il faut donc nécessairement que ce qui est en acte en moi dépende actuellement d'un être qui, dans l'ordre de l'amour, dans l'ordre de la vérité, dans l'ordre de la vie, soit premier et parfaitement en acte. Vous voyez comment, par le principe de causalité finale, j'opère un tel dépassement dans l'ordre de l'être. Notre considération se fait ici au niveau de l'être.

Ainsi, je dois admettre qu'existant actuellement, de fait, je ne suis pas le maître de ma propre existence. Je ne peux pas m'anéantir comme je veux. Je peux évidemment arrêter ma vie, mais m'**anéantir**, non. L'homme, même à travers le suicide, ne peut pas s'anéantir, au sens fort. Au sens strict, je ne suis pas maître de mon être. Mon être m'est donné. Je peux certes modifier certains aspects de mon être liés à son développement, mais mon être comme tel, dans ses virtualités profondes, m'est donné et je le reçois comme tel. S'il est actuel et m'est donné présentement comme tel, il m'est donné aussi avec un certain nombre de limites. Or, mon être implique un certain nombre de modalités et c'est, du reste, à l'intérieur de ces modalités

que mon action s'inscrit. Ces diverses modalités prolongent mon être en s'y enracinant profondément. En pensant, en aimant, en vivant, c'est mon être que j'exerce. Or, en analysant chacune de ces modalités, j'y reconnais une limitation radicale. Ces limites affectent donc, en dernière instance, mon être lui-même.

Ainsi donc, mon être, qui implique ces diverses modalités, ces diverses qualités et en même temps ces limites, ne peut pas s'expliquer par lui-même et ne peut pas s'expliquer par les autres qui se trouvent dans les mêmes conditions que moi. Eux-mêmes sont limités dans leur être et ne peuvent être source de mon propre être.

Il est donc nécessaire qu'il existe un Etre qui soit au-delà de moi, antérieur à moi dans l'ordre de l'être, non pas dans le temps, mais selon l'ordre de la nature, de la noblesse, de la perfection dans l'être.

Puisque j'existe actuellement, puisque mon existence ne dépend pas de moi, il est nécessaire qu'il y ait un Etre qui soit antérieur à moi-même, qui soit parfaitement acte, c'est-à-dire sans aucune potentialité ou limite, c'est-à-dire parfaitement maître de son propre être. Si cet Etre n'existait pas sur un tel mode, il se trouverait exactement dans la même position que moi-même ; il ne pourrait donc être, à ce titre, source de mon être.

Ce qu'il est très important de retenir ici, c'est le principe de causalité finale au niveau métaphysique. Ce principe constitue une des données essentielles de la pensée métaphysique. Comme tel, il est assez simple à comprendre ; ce que découvre la métaphysique est assez simple à saisir, on peut toujours le découvrir plus en profondeur. La portée de tels principes est tellement grande qu'on n'a jamais fini d'en saisir toutes les implications et toute la profondeur. Ce qui fait que la Métaphysique est à la fois ce qu'il y a de plus simple et de plus ardu : simple, parce qu'on la saisit assez facilement, à partir d'un raisonnement assez bref, ardu, parce qu'il faut toujours pénétrer plus loin pour la découvrir pleinement.

Analyse d'une voie d'accès : de notre amour limité à l'Amour absolu

Nous pouvons voir maintenant comment la démarche métaphysique peut se développer à partir de l'une des cinq expériences que j'ai évoquées plus haut. Je prendrai la première, à savoir l'**appétit naturel** en nous, la capacité d'aimer que nous avons en nous-mêmes, expérience qui touche sans doute ce qu'il y a de plus parfait en nous. Cette expérience est certainement le lieu le plus propice au dépassement qui peut nous conduire à un Etre premier.

Le point de départ est le suivant : je sais que je suis capable d'aimer, je le sais parce que, de fait, actuellement, j'aime telle ou telle personne. Ceci est une expérience universelle que tout homme peut faire. Cet amour que j'ai à l'égard de cette personne reste toujours perfectible. Il y a en lui quelque chose d'illimité : il peut toujours se développer davantage. Et pourtant, à y regarder de près, cet amour porte en lui-même une limite radicale, parce que métaphysique. Essayons de voir cela de plus près. Je ne peux pas dire, en effet, que mon être, ma réalité substantielle coïncide avec l'amour que j'ai pour telle ou telle personne. Il y a là quelque chose de radical qui affecte tout homme, qui peut avoir même, parfois, un caractère tragique. Quand on aime, quand on voudrait donner à un amour une plénitude absolue, on voudrait aimer dans tout ce que l'on fait et s'identifier à notre amour. Et puis l'on s'aperçoit assez vite qu'il y a toujours une distance, un hiatus, entre mon être et l'amour que je peux vivre. Il y a les impératifs

de notre être qui impliquent qu'en permanence nous devions retourner à nous-mêmes. Malgré notre amour, nous ne pouvons supprimer de tels impératifs. Il faut que je prenne du repos. Or, lorsque je dors, mon amour semble complètement oublié. Notre amour n'est donc jamais parfaitement et en permanence en acte, et ceci, quelle que soit la mobilisation de mes énergies que ma volonté puisse opérer.

Il y a là une limite métaphysique, radicale à ma capacité d'aimer. Notre amour, dans sa dynamique propre, demanderait à s'identifier avec notre être. L'amour a soif d'éternité, de perfection absolue, etc. La parole de l'Evangile recèle quelque chose de vrai, même métaphysiquement parlant : "Je suis venu apporter le Feu sur la terre et je n'ai qu'un seul désir, c'est que ce Feu prenne tout". Tout amour authentique et véritable porte en lui cet appétit d'absolu. Mais, si l'on est lucide sur soi-même, on sait très bien qu'il sera toujours limité.

Je peux donc essayer de réfléchir sur un tel fait. Comment expliquer que cohabitent cet appétit absolu de l'amour, cette tendance vers l'absolu de l'amour, et cette limite immanente insurmontable et qui l'empêche, de fait, de devenir absolu ? Comment expliquer cela ? C'est que, de fait, je ne suis pas l'amour. J'existe, mais je ne suis pas l'amour. Et pourtant, nous sentons bien qu'en aimant, nous nous perfectionnons, nous nous achevons. Nous sentons bien que le fait d'aimer, pour nous, est ce qui nous actualise de façon la plus grande, la plus profonde.

Il faut donc que cet amour qui est en moi provienne d'une source qui est au-delà de moi-même. En effet, si j'était l'amour parfait, c'est-à-dire si en moi être et amour coïncidaient, je ferais en sorte que tout mon être devienne l'amour, que mon amour devienne absolu, qu'il me prenne entièrement. Or, de fait, nous avons constaté, à partir de notre expérience quotidienne, que ceci était impossible. Il faut donc que cet amour provienne de Quelqu'un d'autre que moi. Cet amour ne peut provenir que d'une personne, parce que l'amour, au sens fort, c'est un amour personnel, spirituel.

Il est donc nécessaire qu'il y ait une autre personne dont l'être coïncide avec l'amour, c'est-à-dire dont l'amour soit parfait. Parce que si cet Etre personnel avait les mêmes limites que moi, il ne pourrait en aucune façon être source de mon propre amour. Il est donc nécessaire qu'il existe un Etre qui ne soit qu'Amour. Cet être qui n'est qu'amour, c'est Celui que les traditions religieuses appellent Dieu.

Et je peux dire la même chose pour ce qui concerne mon intelligence et son propre développement. Parce que, ce qui est au coeur de ma vie intellectuelle, c'est l'amour que j'ai pour la vérité. Cet appétit de vérité a quelque chose en lui d'absolu. Il me fait aller toujours de l'avant en quête d'un certain absolu. Or, de fait, je constate que mon activité intellectuelle ne coïncide pas avec la vérité absolue. Et pourtant, elle met tout en oeuvre pour y tendre. Il y a donc en moi quelque chose qui qualifie ma structure métaphysique, ma capacité de connaître.

En fait, ce qui est capital à comprendre ici, c'est que, pour opérer un tel dépassement, il faut saisir toute la profondeur de ce principe métaphysique : "Tout ce qui est en puissance dépend d'un autre, qui, lui-même, est en acte". Une réalité limitée ne peut pas dépendre totalement d'elle-même. L'analyse que l'homme fait de sa propre réalité, exige qu'il se tourne vers un au-delà de lui-même. Mais la **limite** cohabite avec l'**acte** : c'est l'acte qui qualifie notre être et non pas la puissance. C'est donc à partir de ce qui est acte en moi que je peux découvrir ce qui est sans limites, et qui,

Acte pur, est source ultime de mon propre acte.

Cet Etre, Amour parfait, m'est transcendant : sa présence m'enveloppe et m'habite entièrement. Il est plus présent à moi que je ne le suis à moi-même. Car c'est au coeur de mon acte propre que je le découvre et que je le reconnais comme source de tout ce que je suis.

CHAPITRE V

SIGNIFICATION DES NOSTALGIES DE DIEU PRESENTES EN L'HOMME

Il est vrai de dire qu'à partir de certaines aspirations que nous portons en nous, nous pouvons comme pressentir l'existence d'un Etre absolu que nous appelons Dieu. La dernière fois, nous avions essayé, au plan métaphysique, de voir comment, à partir d'un regard métaphysique sur l'homme, nous pouvions découvrir l'existence d'un Etre premier. Il est bien évident qu'une démarche métaphysique de ce type n'est pas facile, dans la mesure où elle exige, de la part de notre intelligence, une concentration et un effort peu communs, ce qui explique sans doute que l'on soit rarement convaincu par un argument métaphysique. Il y a un certain apprentissage à la pensée métaphysique sans lequel on ne peut entrer proprement dans la dynamique des argumentations métaphysiques. Si la pensée métaphysique est certes difficilement accessible, il n'empêche qu'elle procède et qu'elle rejoint une des aspirations les plus naturelles de notre intelligence. Nous avons tous soif de la vérité, au sens profond du terme.

Aristote commence sa réflexion métaphysique en soulignant cet enracinement de la pensée philosophique. De fait, nous sommes, pour la plupart, davantage sensibles à des arguments plus affectifs, plus psychologiques, c'est-à-dire moins rationnels. De telles démarches, que j'ai qualifiées de **nostalgies,** ne constituent pas à proprement parler des arguments. Cependant, nous ne devons pas mésestimer de telles nostalgies, car elles nous aident et nous disposent affectivement à mieux percevoir le problème de Dieu.

Au fond, Dieu est plus proche de notre affectivité que de notre intelligence. Notre intelligence, pour accéder à la réalité de Dieu, doit passer par tout un certain nombre de détours, d'argumentations, à partir desquels elle pourra se frayer un chemin jusqu'à Dieu. Tandis que notre coeur, c'est-à-dire notre volonté ou notre appétit spirituel, est plus immédiatement relié à Dieu. Ceci n'allant pas, du reste, sans une certaine confusion, sans un

certain risque. L'idéal serait que ces deux tendances coopèrent, unissent leurs efforts pour découvrir cette réalité aussi complexe qu'est la réalité de Dieu, source et achèvement de notre être.

Portée véritable des nostalgies ou arguments méta-psychologiques

Avant d'entreprendre cette série de conférences, j'avais hésité sur l'ordre à suivre dans ma propre démarche. D'une certaine manière, les nostalgies affectives préparent à la rigueur métaphysique. J'aurais donc pu commencer par la conférence de ce soir. Mais, par ailleurs, la rigueur métaphysique nous permet de comprendre toute la signification de telles nostalgies, et de comprendre que ces nostalgies ne sont pas simplement des mythes que nous portons en nous. Car nous pouvons tous constater assez facilement que l'exigence d'un Etre absolu en qui nous pouvons nous confier, nous reposer, revient dans la conscience humaine comme un leitmotiv. Nous aspirons à découvrir et à entrer en communication avec un être qui ne soit pas comme les autres, qui n'ait aucune limite et qui ne possède en aucune façon les déficiences que nous rencontrons chez autrui ou chez nous-mêmes. Nous pressentons alors qu'avec une telle réalité, et c'est ce qui nous attire en elle, la confiance peut être totale et que la relation que nous avons avec elle est une relation qui n'a pas de fin. Cet Etre absolu, s'il existe, s'il nous aime et si nous pouvons le rencontrer, ne peut être que fidèle.

Si nous n'analysions les choses qu'à un niveau psychologique, nous dirions immédiatement que ces représentations imaginaires sont le fruit de projections. Nous projetons tous nos désirs sur un tel Etre que notre imagination peut construire. Et tous les philosophes qui se sont inspirés principalement dans leurs démarches d'une telle analyse aboutissent à la même conclusion : l'idée de Dieu, ou la représentation de Dieu, n'est qu'un mythe, une projection, une construction imaginaire, qui s'explique ultimement par des mécanismes d'ordre psychologique. Ainsi, par exemple, la thèse de Feuerbach : l'homme supporte mal ses limites et il se projette dans une réalité imaginaire qui, elle-même, est illimitée. Feuerbach en tire la conclusion que s'exprime à travers une telle projection la soif de dépasser, de surmonter les limites qui sont en l'homme ; limites, et c'est toujours ici l'interprétation de Feuerbach, qui un jour effectivement seront dépassées, mais à travers un long processus historique. Dès lors, l'homme devenant illimité n'aura plus besoin de se projeter à travers sa conscience dans une réalité imaginaire appelée Dieu.

Nous laisserons de côté, quant à nous, cette approche psychologiste. Si nous avons procédé à une analyse métaphysique, au préalable, c'est pour mieux comprendre la signification profonde de telles nostalgies, ne pas se contenter d'en faire une analyse purement phénoménologique ou psychologique (pour une analyse plus approfondie, se référer à l'ouvrage du Père M.-D. PHILIPPE, De l'être à Dieu, c. 2, Editions Tequi).

La nostalgie de l'Amour

La première nostalgie que nous portons en nous est celle de l'amour. Nous savons bien qu'un amour véritable est toujours actuel et qu'il est au-delà du temps. Mais cet amour que nous vivons est toujours limité, il est toujours fragile, il est toujours remis en question et il n'est jamais totalement exempt de déceptions. Et ceci est certainement le signe que nous aspirons au plus profond de notre être à un amour qui ne possède aucune limite, un amour que nous prodiguerait un Etre absolu, une Personne absolue, en qui nous

pourrions nous confier totalement. Il y a en tout homme la nostalgie du **Père,** d'un père qui soit source de toute notre affectivité, source de toute notre volonté, source de tout ce que nous aimons au-delà de toutes les relations d'amitié que nous pouvons mettre en oeuvre avec autrui. Nous n'avons jamais découvert un ami qui comble absolument notre coeur. L'amour humain reste toujours limité. Tout amour humain implique une certaine souffrance parce que nous expérimentons qu'autrui ne peut jamais nous combler pleinement. De même, et c'est peut-être encore plus cruel, nous ne pouvons pas donner à autrui tout ce qu'il pourrait attendre de nous. Et ce n'est pas en multipliant nos relations d'amitié que l'on parviendra à surmonter un tel obstacle, à dépasser une telle limite. Je dirais même : au contraire, on risque de l'aggraver. L'amour authentique n'apprécie pas tellement la diversité. Il cherche, au contraire, l'unité et l'exclusivité.

En fait, ce que l'on recherche secrètement et inconsciemment, c'est un être qui puisse combler tous les désirs de notre coeur, et nous communiquer toute sa lumière et sa profondeur. Car un véritable amour implique qu'il soit lucide et qu'il s'accompagne de la découverte d'une vérité totale. Ainsi donc, tout amour spirituel recèle une nostalgie de l'absolu ; et quand je dis "nostalgie", je ne veux pas réduire cela à un phénomène purement imaginaire. Tout amour que nous portons en nous recèle cette aspiration à rencontrer un Etre absolu, une Réalité absolue.

Il y a, du reste, diverses manières d'agir par rapport à une telle aspiration. Celle-ci peut engendrer une sorte de pessimisme latent et nous pousser à nous fixer sur le caractère limité des relations que nous pouvons entretenir avec autrui. Nous vivons alors dans une déception permanente et cela aboutit souvent à un repliement sur soi-même. Une telle attitude procède sûrement d'un manque de lucidité, car elle découle d'une méconnaissance de la personne humaine et des limites qui la constituent. Il est parfois plus facile de reconnaître ses propres limites que celles d'autrui, d'une certaine manière. Car nous avons tendance à attendre tout d'autrui.

L'amour humain n'est pas à mésestimer parce qu'il est limité. Il est d'autant plus précieux que c'est en le vivant que s'éveille en nous une aspiration véritable à un amour plus grand. Il y a là, du reste, un très grand mystère. Nous sommes tous limités. Tout ce que nous vivons reste inachevé, imparfait, et pourtant, c'est à travers de telles expériences que s'éveille en nous un sens de la vie et de l'amour absolus. La nostalgie qui accompagne tout amour recèle donc une recherche d'un Etre absolu, recherche souvent implicite, mais qui n'en est pas moins réelle et significative de l'amour humain. Il y a bien là une sorte de pressentiment d'une présence qui nous dépasse et qui nous est inacessible. "Tout amour vient de Dieu", dit saint Jean. Ceci veut dire que dans tout amour spirituel, il y a la marque de Dieu, et il y a cette soif de rencontrer Dieu en personne. Mais au point de départ, cet amour, cette soif restent très implicites, très cachés et quasi inconscients.

Ceci explique pourquoi une recherche proprement intellectuelle et métaphysique, aussi austère et difficile soit-elle, est décisive et importante, car elle seule peut conférer à nos démarches humaines, qui impliquent toutes ce type de nostalgies, une lucidité, une lumière sans laquelle elle nous plongeraient, de fait, dans une recherche purement imaginaire. Le développement de notre intelligence, la pensée métaphysique, la recherche d'une lucidité toujours plus grande doivent donc nous permettre de purifier ce pressentiment affectif de tous les aspects imaginaires qui pourraient s'y greffer.

On voit donc ici la complémentarité des deux démarches. La pensée métaphysique ne peut véritablement atteindre son objet que si elle est mue par

le désir et le dynamisme de l'amour ; et inversement, il n'y a d'amour vrai que lorsqu'il y a cette reconnaissance explicite et consciente que seule l'intelligence peut opérer en nous. Enfin, précisons bien que cette recherche et cet amour que nous pouvons porter sur cette réalité suprême, sur Dieu, n'exclut pas l'amour d'autrui, de la personne. La réalité de Dieu n'est pas rivale de ceux que nous aimons, comme si, en découvrant Dieu, on ne pouvait plus porter son regard sur autrui, et ne plus l'aimer. Je dirais même que c'est l'inverse qui se produit. Car, découvrant la source profonde de l'amour, nous sommes capables de reconnaître davantage la grandeur de l'amour que nous portions déjà à l'égard d'autrui. L'amour que nous avons alors pour Dieu renforce l'amour que nous avons pour autrui.

Notre considération présente nous montre à quel point il est nécessaire de replonger notre recherche métaphysique dans cette affectivité spirituelle pour que notre recherche métaphysique puisse être comme enveloppée de cet halo affectif, de ce feu d'amour, pour qu'elle prenne toute sa force et toute son efficacité. En effet, aucune recherche intellectuelle ne peut se suffire à elle-même, il faut qu'elle soit portée par l'amour.

La nostalgie de la vérité

La deuxième nostalgie que nous pouvons regarder concerne, elle, la recherche de la vérité et notre capacité de connaître. Il y a en nous un appétit naturel à la connaissance de la vérité. En parlant d'appétit de la vérité, j'indique que cette recherche de la vérité n'est jamais totalement abstraite ni purement rationnelle, et que cette recherche de la vérité procède d'un certain désir, d'un certain amour. Il y a dans notre intelligence un appétit, au sens où l'intelligence, dans son fonctionnement, sera toujours portée par un désir d'aller plus loin dans la recherche du vrai. Et il n'y a pas de limites dans cette recherche de l'intelligence, car elle est une capacité proprement spirituelle.

Evidemment, si j'ai une prédilection pour les mathématiques, les mathématiques me donneront un sens : le sens de l'infinitude de la recherche. Mon intelligence est toujours capable d'aller plus loin. Les recherches mathématiques ne me permettent pas d'accéder à la réalité de Dieu. Dieu n'est pas au terme d'une démonstration mathématique. Heureusement pour Dieu ! Parce que, si tel était le cas, l'Etre de Dieu serait l'équation mathématique parfaite ! En fait, cela est impossible, car Dieu est une réalité personnelle. Une recherche scientifique, quelle qu'elle soit, éveille en nous un appétit de recherche de la vérité, et la philosophie est le lieu où cet appétit se manifeste avec le plus de force et d'authenticité. Le fait que cet appétit est toujours présent en moi, que ma recherche peut toujours être prolongée, se perpétuer, engendre en moi, dans ma conscience psychologique, une nostalgie. Et cette nostalgie est comme le pressentiment d'une vérité ultime à découvrir, d'une réalité qui seule peut combler totalement mon intelligence, et qui seule constitue la lumière ultime à travers laquelle je peux comprendre toute chose.

Je pressens, par ailleurs, que cette réalité qui est source du sens, qui est lumière parfaite pour mon intelligence, coïncide avec cette réalité vers laquelle mon désir affectif me porte. Autrement dit : mon coeur et ma volonté convergent avec mon intelligence vers la recherche de l'Absolu, mais par des voies différentes. Ce sont deux nostalgies différentes qui ont la même source. Parmi les hommes, du reste, il y en a qui sont plus sensibles à la nostalgie de l'amour qu'à celle de la lumière ; mais cette dernière existe. Il y en a qui ont consacré toute leur vie à la recherche de la vérité et ils

ont toujours eu le sentiment très fort que leurs découvertes n'épuisaient pas la capacité de connaître de leur intelligence. L'intelligence se découvre toujours à travers une certaine diversité, une certaine multiplicité ; et pourtant, mon intelligence est toujours en quête de découvrir une vérité unique, source de toute autre vérité.

Il y a, du reste, dans toutes les nostalgies une certaine recherche et un certain pressentiment de l'Un, de l'unité. Je ne peux pas rester dans la diversité. La diversité est le signe de la limite et je suis toujours en quête de ce qui est au-delà de la limite, de ce qui est illimité. Les philosophes néoplatoniciens ont abondamment exploité de tels faits. Même si certaines recherches philosophiques permettent d'accéder à ce qui est le plus caché, le plus profond dans la réalité, cette recherche reste toujours dans la diversité et dans l'incomplétude. Elle garde toujours une certaine complexité. C'est à ce titre, du reste, que la philosophie s'est toujours considérée comme une **recherche de la sagesse** et non pas comme la sagesse elle-même. J'aspire à plus que la vérité, j'aspire à la lumière, c'est-à-dire à la vérité absolue, qui, par surabondance, est source de toutes les vérités. Non seulement l'intelligence cherche à connaître la réalité, mais elle cherche à connaître la source même de sa propre réalité. Je crois que toutes les nostalgies se caractérisent comme des appels aux sources, comme une volonté, un désir très profond de découvrir les sources de toute ce qui existe. Les nostalgies se nouent à partir de ce paradoxe qui définit la condition humaine. L'homme est limité, n'a accès qu'à des biens limités, et pourtant il porte en lui des désirs qui sont comme des appels à l'Absolu et qui le poussent à rechercher cet Absolu.

La nostalgie de la création "ex nihilo"

Nous pourrions dire les mêmes choses à propos de cette autre forme de nostalgie qui est celle de la **création artistique.** On dit souvent que les artistes sont plus proches de Dieu que les autres. Dans tout ce qu'ils peuvent susciter, dans tout ce qu'ils peuvent créer, ils ont toujours une exigence, un appel qui les pousse au-delà. Les grands artistes, en général, ne contemplent pas leurs oeuvres. Ceci m'a toujours frappé. Ce sont les admirateurs ou les amis qui contemplent leurs oeuvres. L'artiste est toujours, en fait, insatisfait. Il a toujours envie de reprendre ce qu'il n'a fait qu'ébaucher. Il porte en lui, dans son inspiration, quelque chose qui va être source d'une oeuvre. Mais l'oeuvre réalisée ne sera jamais adéquate à l'inspiration qu'il a. L'inspiration originelle recèle quelque chose qui est au-delà de tout ce que l'on peut réaliser concrètement. Toute inspiration poétique a quelque chose de sacré. Je crois que tout grand art est sacré. Je ne dis pas "religieux", parce que si je disais "religieux", on saurait déjà que Dieu existe, l'existence de Dieu serait implicitement affirmée. Je dis sacré, c'est-à-dire que toute grande inspiration est comme le reflet, au plus intime de l'intelligence et de l'imagination, d'un absolu, source pour l'artiste de sa propre inspiration.

Dante dit justement que l'oeuvre artistique est "petite fille de Dieu". Cela fait bien comprendre comment un artiste porte en lui quelque chose qui lui donne une nostalgie de l'absolu. De même, lorsque Malraux dit que l'oeuvre est un **anti-destin,** c'est juste en partie. Ce n'est pas l'oeuvre à proprement parler qui est un anti-destin, mais l'inspiration de l'artiste qui est à la source de l'oeuvre, car si l'oeuvre est limitée, parce que matérielle et inscrite dans le temps, l'inspiration que traduit l'oeuvre, c'est vrai, recèle quelque chose qui dépasse le temps. Même les cathédrales, qui traduisent des inspirations très fortes et très riches, restent conditionnées par le temps, parce qu'elles sont des oeuvres matérielles. Elles sont inscrites dans tel moment de la culture de l'humanité. Par contre, elles traduisent, elles ex-

priment quelque chose qui est au-delà et c'est ce que nous appelons l'**inspiration.** C'est l'inspiration de l'artiste qui est vraiment un anti-destin. Cette inspiration est porteuse d'une nostalgie d'absolu. L'absolu n'est pas dans l'oeuvre, l'absolu est au-delà de l'oeuvre. Et pourtant, l'oeuvre est en quelque sorte le signe de ce quelque chose d'absolu dans l'inspiration. L'artiste est en quête de celui qui est le Créateur, de celui qui est capable de réaliser l'oeuvre absolue.

Nietzsche sentait bien, à sa manière, la capacité, la puissance infinie de la création de Dieu et il sentait bien que, si Dieu existait, Dieu, dans son être, avait cette toute puissance et cette capacité infinie de création. C'est du reste pour cette raison que Nietzsche niait l'existence de Dieu. Car la capacité créatrice infinie de Dieu remettait en cause la possibilité pour l'homme de devenir, lui-même, l'unique créateur. Dans toute oeuvre artistique, il y a quelque chose de prophétique qui annonce quelque chose ou quelqu'un à venir, une présence pressentie mais non explicitement reconnue. Les sculpteurs voudraient bien que leurs sculptures soient des êtres vivants. Mais ceci échappe à leurs pouvoirs. Un véritable artiste sent bien que la création qu'il porte en lui, dans son inspiration, devrait être source de vie, source d'une oeuvre qui soit une oeuvre vivante, une oeuvre qui soit parfaite et qui ne soit pas simplement l'expression ou le reflet de sa propre personne, de sa propre réalité. Il y a une nostalgie de l'artiste à l'égard d'une création absolue.

La nostalgie de la communauté parfaite

Il est une autre forme de nostalgie que nous pouvons considérer : c'est celle de celui qui coopère avec les autres en vue d'une réalisation commune, d'un bien commun. Vous allez me dire : dans le domaine politique, il n'y a pas de véritable nostalgie. Il suffit de regarder le comportement des hommes politiques en général, ils sont toujours satisfaits de ce qu'ils font et de ce qu'ils proposent !

L'homme politique est confronté à des tâches concrètes ; qu'il les réalise le mieux possible, on ne peut pas lui demander autre chose. Et pourtant, l'homme politique authentique, c'est-à-dire celui qui consacre entièrement sa vie au service du bien des autres est mû par quelque chose de grand qui doit le rendre toujours préoccupé de réaliser le développement maximum de l'humanité. Et cela exige un don de soi très profond. Chez l'homme politique en quête uniquement de la gloire, vous ne découvrirez pas cette nostalgie de l'absolu, parce que sa nostalgie, ici, c'est sa propre gloire. L'homme politique cherche alors à s'identifier à l'absolu. Il se fait une idole, et c'est quelque chose qui peut arriver fréquemment, hélas ! César a existé, a toujours existé et il existera toujours.

On peut même dire qu'à travers cette recherche de l'absolu pour soi-même, il y a comme la manifestation indirecte et négative d'une nostalgie qui qualifie la vie et l'action politiques. Autrement, nous ne verrions pas de tels comportements. Se faire Dieu, c'est encore une nostalgie d'absolu. Pervertie, certes, mais c'est quelque chose qui est symptomatique. Mais je crois qu'un homme politique véritable qui cherche le bien commun, le bien de l'autre et qui essaye de mettre toute son intelligence, sa créativité, son amour, au service de la réalisation du bien de l'autre, c'est un homme politique qui se doit d'avoir de la grandeur d'âme, de grandes capacités de créativité, d'imagination et la capacité de découvrir des moyens nouveaux originaux pour surmonter les crises. Et ceci, il ne le peut que s'il porte en lui-même le souci des grandes orientations de l'humanité. Cet homme politique com-

prend très bien que le bien commun réalisé ensemble doit être le reflet d'un bien beaucoup plus grand, plus parfait, beaucoup plus absolu, au-delà de l'action politique proprement dite.

Il y a certes ici quelque chose de très particulier. Dans les nostalgies de l'amour, de la vérité, de la création artistique, on se trouve devant quelque chose de plus observable, de plus immédiat. Mais je crois que, dans ce type particulier de comportement qui fait que l'on se dévoue aux autres et que l'on met tout en oeuvre pour leur permettre d'être pleinement heureux, de réaliser pleinement leur destinée, il y a là la présence d'une volonté de dépassement, certes plus difficile à réaliser, mais qui est réelle et qui est le signe d'une certaine recherche de l'Absolu. Le bien commun que l'on recherche peut être, et devrait être, comme une image d'un bien infiniment plus grand qui est le Bien absolu.

La nostalgie de l'éternité

Je crois que nous pouvons découvrir encore une autre nostalgie. En effet, nous sommes des êtres corporels corruptibles et nous sommes simultanément des êtres spirituels. Notre âme spirituelle est étroitement liée à un corps qui vieillit et qui, en raison de ce fait, nous donne un sens très aigu de la **temporalité**, de la succession du temps. Nous l'acceptons plus ou moins bien, du reste. Cette dimension de la temporalité nous fait mieux comprendre ce que c'est qu'être dans le temps, de s'approcher de la mort. La temporalité est inscrite dans notre corps comme quelqu'un qui est voué à la mort. Si nous n'étions pas mesurés par le temps, nous ne serions pas des êtres voués à la mort. Le fait de la mort s'inscrit dans la dimension de la temporalité. Elle nous indique que nous sommes des êtres profondément immergés dans le temps.

Et bien, il y a quelque chose en nous qui ne peut pas accepter cette temporalité. Nous sentons qu'en nous, il y a quelque chose qui n'est pas absolument ordonné à la mort. C'est ce que nous appelons le sens de l'immortalité. Ceci, nous le portons aussi profondément en nous que le sens de la temporalité. Il y a en nous un sens d'éternité au-delà de la sucession du temps. Et nous sentons bien que cette éternité est quelque chose qui nous dépasse, qui ne dépend pas de nous, quelque chose à quoi nous aspirons mais qui est au-delà de nous-mêmes. Il doit donc exister un être qui ne dépende pas du temps, dont le temps est comme l'image. "Le temps est image de l'éternité", disaient les néo-platoniciens. C'est vrai, le temps, en lui-même, n'a pas de sens. Pour un esprit, le temps est quelque chose d'absurde. Si nous sommes un esprit dans le temps, c'est parce que nous sommes un esprit incarné. Le temps ne prend toute sa signification que dans la mesure où nous le percevons comme une image de l'éternité, comme quelque chose qui nous conduit au-delà du temps lui-même. Il y a là comme une nostalgie, la nostalgie de celui qui n'accepte pas d'être entièrement relatif au temps et à la corruptibilité.

La nostalgie de l'autonomie

Il y a une autre forme de nostalgie qui confirme la nostalgie précédente, et que l'on peut rencontrer au niveau du vivant lui-même. Il y a dans le vivant comme une nostalgie à surmonter les limites étroites dans lesquelles il existe. En effet, en tant qu'êtres vivants, nous dépendons de notre milieu, et pourtant il y a dans notre structure biologique elle-même quelque chose qui nous pousse à aller plus loin. Le propre du vivant, c'est de pouvoir se

développer selon une certaine **autonomie.** Et cette autonomie est déjà une marque de l'absolu en lui. Evidemment, les vivants infra-humains n'ont pas conscience de tout cela, puisque la conscience appartient en propre à l'homme, en raison de sa dimension spirituelle. L'homme, quant à lui, peut prendre conscience de ce qui caractérise la vie en lui. Il sait qu'en tant qu'être vivant, il peut jouir d'une certaine autonomie. Cette autonomie est certes limitée, mais elle porte en elle un dynamisme qui la pousse sans cesse à s'élargir :

"Au niveau de notre vie végétative, nous découvrons également notre dépendance du milieu vital de notre autonomie. Nous avons besoin d'un milieu vital pour respirer, pour nous nourrir. Si le milieu vital vient à se transformer radicalement, s'il se pollue, nous risquons de ne plus pouvoir vivre, de dépérir et de nous anémier. Mais en même temps, comme vivants, nous sommes capables d'assimiler, de ramener au plus intime de nous tout ce qui est au dehors de nous. Le vivant ramène tout à lui, il vit comme s'il était le centre du monde, comme si tout l'univers était pour lui. Voilà ce qui lui donne un sens si aigu de son autonomie.

Ces deux tendances du vivant, vécues à ces divers niveaux de vie, nous montrent combien le vivant se développe dans un tragique profond et comment ce tragique peut être considéré comme un signe d'une exigence de dépassement. Car cette tension entre l'autonomie et la dépendance indique bien que l'homme ne peut être le premier vivant, le vivant qui soit la vie : celle-ci, en elle-même, ne demande que l'autonomie, l'immanence parfaite dans la spontanéité et la durée. Il faut donc poser un Vivant parfait en qui il n'y ait plus aucune dépendance à l'égard d'un milieu vital, un vivant qui soit à lui-même son propre milieu vital, un vivant qui soit la vie" (cf. De l'être à Dieu, c. 2, p. 374).

La nostalgie de la liberté

Enfin, il existe une dernière forme de nostalgie et nous allons la considérer un peu plus longuement. Cette forme de nostalgie est celle que nous appelons la nostalgie de la **liberté,** de la liberté absolue. C'est une nostalgie dont on a une conscience très vive. En fait, il y a nostalgie dès que l'on perçoit quelque chose d'absolu, dès que l'on aspire à quelque chose d'absolu, et ce à travers un conditionnement qui, comme tel, se présente comme un obstacle infranchissable et qui nous limite inexorablement. Il y a un absolu du côté du vivant, un absolu du côté de l'esprit qui ne peut pas être dans le temps, il y un absolu du côté du bien, de la création, du côté de la vérité, il y a un absolu du côté de l'amour. Je crois que toutes ces formes d'absolu, nous les portons en nous et nous les portons avec leurs limites respectives, ce qui explique que ces formes d'absolu ne peuvent être vécues que comme des nostalgies, que comme des pressentiments. Nous voudrions que ces absolus se réalisent effectivement en nous, qu'ils soient présents en nous de façon explicite, réelle. Il faudrait, pour cela, que nous ne soyons conditionnés en aucune façon, ce qui, de fait, n'existe pas. Nous sentons bien que nous dépendons d'une quantité d'autres choses. C'est à ces niveaux-là, je crois, que l'on peut parler de la nostalgie de la liberté.

La nostalgie de la liberté est, à ce titre, peut-être la nostalgie la plus profonde de la personne humaine. Car elle est cette aspiration au dépassement de toutes les limites et de tous les conditionnements, quels qu'ils soient. Et nous sentons bien que nous ne sommes nous-mêmes que lorsque nous pouvons être totalement libres et que nous pouvons échapper à toutes formes de conditionnements. Sartre avait bien perçu cela puisque, pour lui, c'est la liberté qui nous rapprochait le plus de Dieu. Vous voyez que je n'ai pas

commencé par la liberté, mais par l'amour. En ce sens-là, je ne suis pas du tout cartésien. Descartes, lui, ne voit que la liberté, et il ignore le point de vue de l'amour. Il est vrai qu'au sens fort, c'est sans doute par la liberté qu'on est le plus proche de Dieu. Je crois que ce n'est que dans la mesure où l'on vit profondément l'expérience de la liberté qu'on peut saisir ce que représente la vie de Dieu. Donc, si nous pouvons vivre cette liberté, cette possibilité de choix et d'engagement libre qui porte en lui cette exigence absolue, nous constatons que, de fait, il reste toujours limité. Personne ne peut dire que l'acte qu'il a posé est absolument libre. Certes, il porte quelque chose d'absolu, mais il reste limité dans son exercice, et le choix qui en est au point de départ, lui aussi, est limité.

Mais c'est vrai, tout acte libre conduit à quelque chose d'absolu. En ce sens-là, la liberté peut faire naître en nous la nostalgie de la liberté absolue. En fait, l'expérience de la liberté présuppose l'expérience de l'amour car c'est au coeur même de l'expérience de l'amour que peut naître un acte libre, au sens fort. Etre libre, c'est être capable d'accepter ou de refuser, de dire oui ou de dire non à un amour qui naît en nous, qui provient du plus intime de notre coeur. Et inversement, il n'y a d'amour authentique, proprement personnel, que dans la liberté. L'amour passionnel ne nous permet pas véritablement de choisir. En cela, on ne peut le considérer comme un amour au sens fort, au sens profond. Un amour ne devient personnel que quand je l'accepte librement. Tant que je ne l'ai pas accepté librement, je le subis. L'aspect passionnel, sensible, détermine alors l'aspect proprement spirituel. Il n'y a d'amour spirituel que lorsqu'il y a consentement et que ce consentement procède d'une délibération intérieure mobilisant toutes mes énergies.

On voit alors combien liberté et amour sont liés. Il n'y a pas d'opposition, contrairement à ce que l'on pourrait croire. Il y a, au contraire, une osmose profonde entre les deux, qui fait qu'en acceptant librement un amour, je permets à cet amour d'être plus spirituel, plus parfait, de grandir toujours davantage. Et inversement, il n'y a de liberté, au sens fort, que lorsque l'homme a la possibilité de réaliser, de satisfaire, ce qu'il y a de plus profond en lui. Or, ce qu'il y a de plus profond en l'homme, le désir le plus radical en lui, c'est d'aimer, de pouvoir aimer un autre semblable à lui-même. On comprend alors que c'est dans l'acte d'amour, dans l'acceptation et le développement de l'amour que la liberté s'exprime de la façon la plus manifeste. Je peux, d'une certaine manière, refuser cet amour, si je juge qu'il ne me conduit pas véritablement à un épanouissement profond de mon être. Je suis capable de le refuser, mais je comprends alors la grandeur de ce que représente cette liberté. C'est toujours par rapport à l'amour et par rapport à la possibilité d'aimer que s'exprime la liberté. C'est par rapport à l'amour que le choix se réalise pleinement. Nous voyons à quel point c'est à travers l'amour que la liberté peut prendre tout son envol.

La liberté n'est sans doute pas vécue de la même manière dans l'acte de l'artiste, dans l'activité artistique elle-même. L'artiste comprend aussi la force de la liberté quand il est pris par l'inspiration, quand il désire réaliser quelque chose et qu'il ne le peut pas. Au contraire, quand il prend la décision effective d'accepter la capacité créatrice de l'inspiration qui lui est donnée, il vit là une expérience de la liberté qui est très forte, mais sur un mode sans doute différent. La liberté qui fait naître le choix créateur et celle qui nous fait consentir à l'amour, voilà deux modes de la liberté bien différents et la personne humaine est capable d'exprimer ces deux types de liberté. Il est important de bien voir cela, car il nous est montré par là que la liberté n'est pas l'absolu, même si elle possède quelque chose d'absolu. Et c'est pour cela que cette nostalgie que j'ai de la liberté absolue doit grandir en moi pour permettre à mon amour d'être toujours plus spirituel

et à ma création artistique d'aller le plus loin possible jusqu'au bout de ses possibilités.

Cette nostalgie de la liberté suppose, exige, qu'il existe un être qui ne fasse qu'un avec l'amour, un être en qui la liberté est telle qu'il peut réaliser un geste créateur dans la pure gratuité. La liberté réclame la gratuité, la liberté réclame un amour qui soit plénier, total. Or, ma liberté ne peut pas être identique à mon amour. Ma liberté ne peut pas me faire poser des actes d'une gratuité absolue et c'est pour cela que cette nostalgie de la liberté doit m'inciter, ouvrir mon intelligence à découvrir un Etre premier capable de créer d'une façon parfaitement gratuite.

Chose paradoxale, l'expérience de la liberté est souvent un obstacle à la découverte d'un Etre premier. Regardez, par exemple, la démarche de Sartre : c'est au nom même de l'expérience de la liberté humaine qu'il refuse, d'une façon catégorique, la possibilité d'affirmer l'existence d'un Etre premier, de Dieu. Tout simplement, parce qu'il n'a pas analysé d'une façon suffisamment profonde ce que recelait l'expérience de la liberté humaine. S'il avait été plus loin dans cette analyse de la liberté, il aurait compris que l'acte libre exige l'absolu, un absolu dans l'ordre de la lumière, dans l'ordre de l'amour, dans l'ordre de la création. Je crois qu'il est important que nous découvrions progressivement en nous ces sept approches de l'absolu, inscrites au coeur même de notre expérience d'homme, qui sont comme sept reflets de notre vie spirituelle, sept orientations de notre vie d'homme.

Ce sont des nostalgies au sens où ce sont des appels qui peuvent prendre un aspect très impératif, comme le cri de l'enfant dans le désert. C'est toujours du côté de l'affectivité que nous les ressentons avec le plus de forces. Ces sept formes de nostalgies qui présupposent sept limites radicales en nous doivent être pour nous un moyen privilégié de nous situer par rapport au mystère de l'Etre premier, de Dieu, du Créateur. Ces nostalgies ne nous donnent pas l'évidence de Dieu, mais elles sont comme des attentes de Dieu, comme des appels à une découverte plus lumineuse. Et si ces appels sont vécus profondément, comme l'enfant qui crie et qui a soif de la présence, alors Dieu répondra.

CHAPITRE VI

MANIERE D'ETRE DE L'ETRE PREMIER : SIMPLICITE, INFINITE ET ETERNITE

Nous allons essayer ce soir de mieux entrer dans cette contemplation naturelle qu'est la contemplation **métaphysique.** Il faut bien voir que cette contemplation est différente de celle à laquelle aboutit la **"Doctrina sacra"** et la contemplation proprement **mystique.** Il est donc important de préciser au préalable en quoi consiste chacun de ces types de contemplation.

Saint Thomas, au début de sa Somme Théologique, distingue trois types de sagesse : la sagesse **métaphysique** qui est une sagesse **naturelle,** la sagesse **théologique** acquise qui est une sagesse surnaturelle et la sagesse **mystique** proprement dite, qui est une sagesse infuse, don du Saint-Esprit. Ces deux dernières sagesses présupposent la foi. Chacune de ces sagesses est source d'une activité contemplative.

Contemplation philosophique et contemplation surnaturelle

Il y a donc une contemplation proprement philosophique qui non seulement est très difficile à cerner quant à son statut propre, mais aussi très difficile à vivre, bien sûr. Les premiers à en avoir parlé sont les Grecs comme Platon, Aristote ou Plotin. Il est intéressant de noter qu'ils en ont parlé dans un contexte extrinsèque à celui de la foi chrétienne. Et cette contemplation, ne disons pas qu'elle est "dépassée" au sens où elle n'aurait plus de raison d'être. La foi ne supprime pas la nature, même si la foi nous permet de nous élever à un niveau qui dépasse infiniment celui de la nature. La pensée théologique et tout ce qui découle de la foi ne supprime pas la pensée philosophique. Il est sûr qu'il est très difficile d'accéder à une contemplation de type philosophique. On peut même dire que c'est quelque chose de relativement rare. Lorsque nous parlons de vie contemplative, la plupart du temps nous faisons référence à une activité qui se situe dans le prolongement d'une

vie de foi.

Il faudrait aussi bien distinguer l'activité contemplative chrétienne acquise et celle qui est infuse, don du Saint-Esprit. L'une présuppose une démarche intellectuelle de type théologique, l'autre ne la présuppose pas nécessairement. On accède à la contemplation mystique infuse sous le souffle de l'Esprit-Saint, dans l'amour. C'est dans la communion avec l'Esprit-Saint que l'on peut pénétrer dans le mystère même de la Sainte-Trinité, communion avec l'Esprit-Saint qui présuppose la communication du don même de Dieu. La contemplation acquise du théologien résulte de cet effort très particulier de compréhension que l'homme de foi peut mener lorsqu'il considère les mystères qui lui sont révélés, et lorsqu'il essaye de mieux cerner comment de tels mystères découlent de la richesse et de l'amour de la Sainte-Trinité. Le monde, et tout ce qui existe, est comme le reflet d'une Sagesse et d'une Volonté divines. L'ordre qu'il analyse est une ordre d'amour. Cette contemplation du théologien, qui est une contemplation acquise, exige donc un effort intellectuel très particulier, lui-même associé à une démarche d'amour et de foi.

Il faut bien distinguer cette dernière contemplation de la contemplation philosophique. Celle-ci présuppose aussi un effort d'analyse intellectuelle ainsi qu'un certain amour, mais qui lui-même n'est pas directement sous la mouvance de l'Esprit-Saint. Il ne s'agit donc pas directement d'une démarche de foi. Nous l'appelons contemplation naturelle. Cette contemplation, si elle associe très étroitement l'effort de la raison, ne s'y réduit pas. Elle relève de l'appétit naturel de l'intelligence, du désir inhérent à celle-ci de mieux découvrir, en vérité, ce qu'est la source existentielle et transcendante de tout ce qui est, cette source de toute lumière et de tout amour, et dont nous dépendons dans toutes les fibres de notre être et de notre vie.

Ayant découvert l'existence d'un Etre premier, source de tout ce qui existe et de nous-mêmes, le philosophe prolonge son effort de connaissance et essaye, autant qu'il le peut, de contempler, de pénétrer davantage de l'intérieur les richesses insondables d'un tel Etre. C'est à l'intérieur d'une telle démarche que le philosophe découvre que cet Etre premier est nécessairement et absolument **Simple, Infini** dans sa bonté, existant en dehors de toute succession du temps, en un mot **Eternel.** En prenant appui sur la causalité, en se servant d'une démarche négative et analogique, le philosophe veut essayer de dépasser tout ce que nous pouvons expérimenter pour atteindre, autant que cela est possible, la réalité profonde d'un tel Etre. La contemplation, c'est l'activité suprême de l'intelligence et de l'Esprit.

Certes, elle prend appui sur une démarche proprement analytique et rationnelle, mais comme telle, elle fait appel à la perspicacité de notre intelligence portée par l'amour, c'est-à-dire par ce dynamisme qui pousse l'intelligence à aller le plus loin possible dans le regard, dans la quête de la vérité absolue. Et ceci demande à notre intelligence un effort considérable, car l'imagination peut nous faire croire qu'entre cet Etre et nous-mêmes, il y a une distance infinie, alors que cet Etre est bien plus présent à nous-mêmes que nous ne le supposons. Nous verrons qu'en fait, cette présence est d'un type tout à fait particulier, ce qui explique la difficulté que nous avons pour la recevoir et la reconnaître. Cette réalité suprême, nous pouvons en affirmer l'existence et en faisant cela, nous saisissons d'elle quelque chose, même si comme telle, elle dépasse tout ce que nous pouvons concevoir, elle dépasse toutes nos représentations limitées.

C'est vrai, cette réalité, nous n'en saisissons pas la nature profonde, nous ne la connaissons pas dans **ce qu'elle** est, elle nous dépasse, elle nous transcende, elle transcende toutes nos représentations, tous nos concepts. Nous

n'avons pas de concept de Dieu, au sens fort ; nous affirmons que Dieu existe, mais nous n'avons pas de **concept de Dieu** à proprement parler. Sartre dit que le concept de Dieu est contradictoire. C'est vrai d'une cetaine manière. Si nous avions un concept de Dieu, ce serait contradictoire. Ce serait enfermer la réalité de Dieu dans notre mode propre de concevoir les réalités qui sont autour de nous. Au fond, Dieu comme tel est inconcevable. On devrait dire qu'on ne peut que **nommer** Dieu, et je dirais même que nommer Dieu comme tel provient des traditions religieuses. Le philosophe lui ne nomme pas Dieu, parce qu'il n'en a pas de connaissance directe. Il peut simplement dire qu'il existe. Mais le philosophe sait, par ailleurs, que les traditions religieuses, quant à elles, nomment Dieu, le Très Haut, le Tout Puissant, l'Unique, Celui qui dit "**Je suis Celui qui est**". Pour le philosophe, c'est l'**Acte pur**, c'est-à-dire l'être le plus parfait à connaître, auquel il peut accéder. Le philosophe, d'une certaine manière, peut contempler Dieu, peut en saisir la présence, la proximité, l'intimité. Ce regard sur Dieu exigera une grande concentration, un recueillement intellectuel très intense. Et il fera naître en lui comme une nouvelle connaissance, une nouvelle attitude de l'esprit face à la réalité.

Il y a là quelque chose de tout à fait original, puisque mon intelligence peut reconnaître la présence de Dieu, sans pouvoir véritablement en cerner l'identité. Elle reconnaît la présence de Dieu sans le voir. La présence de Dieu auprès de nous est une présence silencieuse. Et c'est cela la difficulté. Mais le silence de l'intelligence et du coeur, quand il est l'aboutissement de tout un cheminement, de toute une démarche intérieure, n'est pas un silence de vacuité. Il est, au contraire, un silence riche de toutes nos reconnaissances, de tout ce que nous pouvons connaître, riche d'une réalité qui, comme telle, dépasse toutes nos connaissances, notre capacité de compréhension. Nous sommes alors reliés à Quelqu'un que nous savons là pour nous et nous nous contentons d'être là pour Lui, et nous essayons de tendre toute notre intelligence vers cette présence au-delà de toute parole.

Aujourd'hui, on cherche des méthodes de contemplation : de la méditation transcendantale au Zen. Mais je pense qu'une vraie contemplation va bien au-delà de tout ce à quoi on peut aboutir à l'aide de telles méthodes. Ces méthodes ne nous mettent pas en présence d'une réalité personnelle, elles s'exercent essentiellement sur celui qui les pratique, sur sa propre vie psychologique. Elles permettent une sorte de purification, une sorte d'ascèse intérieure, un détachement qui, petit à petit, réalise un certain vide intérieur. Mais ce n'est pas dans ce vide-là que vous rencontrerez Dieu. Dieu n'est pas dans le néant de notre vie intérieure. Je ne puis rencontrer Dieu que dans l'acte par lequel il est relié à mon être. Mon intelligence est incapable de saisir quoi que ce soit dans le vide. Pour connaître ce qui existe, elle ne le peut que si ce qui existe agit d'une façon ou d'une autre sur nous. Or, la réalité qui agit le plus sur nous, c'est justement l'Etre premier qui est acte pur et finalité ultime de tout ce qui existe. Et c'est à ce titre-là que nous le cherchons. La recherche du vide intérieur ne peut aboutir à une véritable contemplation. Une telle démarche ne se vit qu'au niveau de la conscience, tandis que la démarche philosophique et métaphysique se situe dans le champ de l'être, de ce qui existe. Et dans la mesure où elle aboutit à une contemplation, cette contemplation elle-même s'exercera, portera sur une réalité existentielle.

La première propriété de l'Etre premier : la "Simplicité"

La première chose que nous pouvons contempler en Dieu, dans cet Etre premier, c'est sa **Simplicité,** sa simplicité absolue. Que voulons-nous dire par là ? Notre intelligence est capable de comprendre que, de toutes les compositions que nous saisissons en nous, l'être humain est l'être le plus complexe ; et que toutes ces compositions sont le signe d'un certain nombre de limites. Or, Dieu, comme tel, existe au-delà de toutes les limites que nous pouvons rencontrer en nous. Dieu ne peut donc être qu'Un, sans composition, parfaitement simple. Dieu, en tant que principe premier et cause de tout ce qui est, ne peut être que simple. La complexité ne peut résider que dans ce qui est second.

Il faut bien voir que cette démarche contemplative est une démarche éminemment active. Ne confondons pas passivité et réceptivité. L'acte par lequel je reçois cette présence de Dieu est un acte qui exige de ma part toute une tension, et cette tension est éminemment active. La différence entre la contemplation philosophique et la contemplation mystique réside dans le fait que la réceptivité qui s'exerce dans la deuxième est beaucoup plus accueillante que celle que l'on rencontre dans la première. Ce qui explique que, dans une contemplation mystique, la proximité que je vis avec Dieu est bien plus grande. Ceci en raison du fait que Dieu se communique d'une façon bien plus directe que dans une simple contemplation métaphysique. En fait, dans une telle démarche, l'intelligence est à la fois active et à la fois en repos. Ceci n'est pas contradictoire. Ce pourrait être contradictoire au niveau psychologique, mais au niveau strict de l'activité intellectuelle, ceci ne l'est pas. L'intelligence est esprit. L'intelligence est capable, par la négation, de dépasser toutes les découvertes auxquelles elle peut aboutir à un moment donné. Elle ne découvre pas en niant, mais disons que la négation est la condition d'une possibilité, d'une découverte et d'un dépassement constants.

Or, nous constatons qu'en nous il y a une diversité profonde entre notre esprit et notre corps, ou autrement dit, entre le point de vue de l'intériorité et le point de vue de l'extériorité. Nous ne sommes pas le même dans le regard des autres et dans notre propre regard intérieur. Il y a en nous cette dualité qui est très difficile à porter, du reste. Lorsque l'on aime quelqu'un, on voudrait être absolument simple, et qu'entre notre apparence et ce que nous sommes au plus profond de nous-mêmes, il n'y ait aucune espèce de distance. Or, de fait, cette dualité ne peut jamais être totalement réduite. Il y a toujours en nous deux aspects : l'aspect de l'extériorité et l'aspect de l'intériorité.

Et bien, lorsqu'il s'agit de l'Etre premier, cette dualité n'existe plus. Il n'a pas deux faces : une face extérieure et une face intérieure. Il est tout entier lui-même, du fait même qu'Il existe. Il est tout entier lui-même dans sa présence à autrui. Nous ne sommes pas tout entiers dans notre présence, puisque nous ne présentons à autrui que notre face extérieure, si j'ose dire. Nous ne sommes donc que très rarement totalement présents. Il y a toujours comme une espèce de tension, d'inquiétude entre cet aspect intérieur et extérieur. Cette dualité correspond à une première forme de composition.

Mais il y a une autre forme de composition toute proche de celle que nous venons d'analyser. C'est celle qui existe entre l'aspect de la quantité et celui de la qualité. C'est une composition à laquelle nous sommes davantage sensibles, car elle est plus manifeste. Nous sommes des êtres quantifiés et ce qui le montre, c'est que nous sommes soumis à la succession du temps,

et ceci en raison de notre structure matérielle et corporelle. Parce que nous sommes dans le temps et dans la succession du temps, nous avons toujours de la peine à vivre et à saisir notre intériorité profonde. A une action ou un comportement succèdent une autre action et un autre comportement. Nous ne pouvons pas être totalement attentifs à une seule action.

Or, lorsque nous regardons l'Etre premier, cette succession n'apparaît plus, il n'y a plus cette multiplicité qu'elle implique, car il n'y a pas de quantité dans l'Etre premier. La quantité implique toujours une certaine juxtaposition, et donc une composition. Cette dualité rejoint cette division qui existe en nous, entre notre nature et ce que nous sommes dans notre existence. Il s'agit d'une distinction d'ordre métaphysique, fort difficile à saisir. De même qu'il est fort difficile de saisir la distinction entre l'âme et le corps. On doit toujours opter pour la quantité ou la qualité. Celles-ci correspondent à deux choses différentes dans notre vie. On est bien obligé de choisir si l'on veut tendre vers un certain approfondissement ou si l'on cherche une certaine apparence ou une certaine extériorité.

Certaines personnes veulent accumuler les expériences ; d'autres, au contraire, veulent toujours approfondir ce qu'elles vivent. Une image peut nous permettre de mieux comprendre cela. Regardons la spiritualité du bouleau et celle du cèdre. Le cèdre grandit en s'étendant, le bouleau grandit en laissant tomber ce qui lui est extérieur. On retrouve l'aspect qualitatif et l'aspect quantitatif. On est toujours obligé d'opter pour l'intériorité ou pour l'extériorité. Cette dualité profonde en nous fait partie du drame humain, elle n'existe plus dans l'Etre premier. Dieu n'est qu'un être qualitatif, il n'y a pas de quantité en lui. Il peut donc être Celui qui contient toutes les perfections et Celui qui est Un dans toutes ces perfections.

La composition qui existe entre notre essence (notre nature) et notre existence est peut-être la division la plus radicale en nous. Nous constatons cela lorsque nous considérons toutes les possibilités de développement qui sont en nous. Et nous voyons ces mêmes possibilités chez d'autres autour de nous, et nous voyons que ces possibilités, il les ont développées d'une façon plus ou moins profonde, alors qu'elles restent à l'état simplement virtuel chez nous. Tout être humain a en lui, virtuellement, des capacités merveilleuses. Mais, dès que nous développons certaines possibilités, nous sentons très bien que nous laissons dans l'ombre, de côté, d'autres possibilités de développement. Autrement dit, il y aura toujours en nous quelque chose qui restera à l'état germinal. Il y a ce que nous développons actuellement et puis il y a toutes les possibilités qui restent en nous et qui ne sont pas actuellement réalisées, et il restera toujours en nous des possibilités. Quand on avance en âge, on les voit moins. Quand on est jeune, on voit davantage toutes ces possibilités. Elles sont parfois tellement nombreuses qu'il est fort difficile d'opter ; et on restera souvent dans une sorte d'incertitude ou d'alternative. C'est à la fois la richesse et la pauvreté de la nature humaine. Cela pourra prendre une tournure dramatique chez certains individus, car, regrettant de ne pas avoir développé certaines potentialités, d'avoir opté pour d'autres, ils peuvent arrêter leur développement actuel et tenter de revenir en arrière. Mais en faisant cela, ils ruinent le développement qu'ils avaient commencé à poursuivre.

Chez l'Etre premier, il n'y a pas de potentialité. Il est métaphysiquement **Acte pur**, c'est-à-dire qu'Il possède actuellement toutes les perfections, tous les développements possibles, Il est parfaitement achevé. Si je regarde l'Etre premier en lui-même, je peux saisir cette absence de division entre la capacité profonde d'un développement et l'actualité de ce développement lui-même. Saint Thomas nous dit qu'Il est **"Ipsum esse subsistens"**, c'est-à-dire

qu'Il subsiste dans son **"esse"**, dans son être. Et c'est cela le mystère de l'Acte pur. Il ne peut pas y avoir en Dieu de développements successifs comme en nous. Tout est en acte, parfaitement achevé actuellement et éternellement. C'est pour cela que le contact même que nous pouvons avoir avec Dieu fait qu'au plus intime de notre être quelque chose nous rajeunit et nous permet de contracter avec Dieu comme un pacte avec sa Simplicité. La Simplicité de Dieu, de l'Etre premier, exige donc ce dépassement de toutes les compositions qui sont en nous. Ces compositions sont la source du tragique de la condition humaine que Nietzsche a si bien décrit. Constamment, nous buttons contre cette dualité, source d'oppositions et de divisions, qui se fonde sur les différents aspects de notre être : l'intérieur et l'extérieur, le développement dans un sens ou dans un autre des capacités qui sont en nous, ce que les autres possèdent et que nous ne possédons pas. Tout cela suscite jalousies, envies, destructions. Combien souvent nous pouvons constater qu'en autrui, telle ou telle capacité est infiniment plus développée qu'en nous. Et avec amertume, nous nous résignons et nous désespérons sur notre propre sort. Ceci montre bien qu'il y a toujours quelque chose en nous qui n'a pas atteint son plein développement. Ce qui est étonnant chez l'Etre premier, c'est qu'en Lui, est vécue à tout moment cette plénitude de son être. Ce qui suppose qu'il n'y a aucune dualité en Lui, aucune source d'oppositions possibles.

Ne ramenons pas la simplicité à une question d'abstraction. Nous, nous saisissons premièrement la simplicité à partir de l'abstraction. Vous connaissez le fameux exemple donné par Aristote : le blanc et la blancheur. Le blanc résulte d'une formalisation à partir de blanc. En effet, blanc peut désigner toutes sortes de blancs, celui du mur, celui du vêtement, celui de tel ou tel objet. Le blanc représente toujours quelque chose d'extrêmement concret, lié à telle réalité singulière. Tandis que la blancheur désigne quelque chose qui est plus abstrait et qui, à ce titre donc, est plus simple, car étant plus abstrait, il est plus universel et il s'étend à des objets beaucoup plus indifférenciés. Alors, on pourrait être tenté, à partir d'une telle analyse, de penser que, en Dieu, ce qui représente la simplicité maximum, c'est la **déité**. Il faudrait donc distinguer Dieu, c'est-à-dire ce qui représente l'aspect concret, et la déité qui serait l'aspect abstrait, lieu de la simplicité par excellence. On ferait fausse route, car, dans l'être de Dieu, ce qu'il y a de plus réel, ce qu'Il est réellement, c'est ce qu'Il est existentiellement et actuellement. Et c'est dans cette actualité que l'on rencontre sa véritable simplicité. En Dieu, il n'y a pas de distinction entre l'abstrait et le concret. C'est notre langage, dans son exercice habituel, qui nous fait opérer une telle distinction. Mais elle ne correspond à rien pour ce qui concerne la réalité propre de Dieu. En Dieu, il ne peut y avoir opposition entre ce qui est abstrait et ce qui est concret, entre l'essence et l'existence, comme on dirait, car les deux coïncident. Il est l'Etre qui est pleinement lui-même, sans aucun possible, donc sans aucune abstraction.

Tandis qu'au contraire, lorsque nous considérons les réalités que nous voyons autour de nous, nous sommes obligés de passer par un processus abstractif pour tenter de les connaître davantage, pour tenter d'opérer une lecture plus radicale de ce qu'elles sont. Alors, nous les pensons toujours par le biais de l'abstraction. Quand il s'agit de Dieu, il nous faut dépasser ce processus abstractif. Au fond, l'acte contemplatif, comme tel, est quelque chose qui est concret. L'activité contemplative est justement ce regard de l'homme par lequel il tente de saisir, certes difficilement et de façon très confuse, cette simplicité infinie de Dieu.

Autre propriété de l'Etre premier : l'Infinitude

Nous allons essayer maintenant de voir en quel sens cette simplicité que nous avons rencontrée en Dieu implique nécessairement l'**Infinitude** de Dieu. La contemplation que nous avons de l'Etre premier nous fait rejoindre son Infinitude. Que voulons-nous dire lorsque nous affirmons cela ? Nous voulons dire par là qu'en Dieu il ne peut y avoir aucune limite, aucune frontière. Nous, dans notre existence propre, nous rencontrons sans cesse des limites. C'est pour cela que, d'une certaine manière, nous sommes toujours en état de défense ; nous avons toujours quelque chose à préserver. Il est très rare de rencontrer des êtres qui ne soient jamais de façon absolue en état de défense. A vrai dire, c'est même impossible. Nous avons toujours quelque chose à défendre, à préserver. Et ceci, aussi bien collectivement que personnellement. Nous cherchons toujours à sauvegarder notre propre autonomie, et à éviter que d'autres ne l'entament.

Et ceci explique pourquoi nous avons sans cesse tendance à garder jalousement certains aspects de notre vie ou de notre personnalité. Je crois que c'est le signe que nous sommes des êtres limités, et qu'il y a toujours en nous comme une sorte de peur vitale, instinctive, de perdre ce qu'il y a en nous d'original. Nous avons toujours en nous cette peur de nous perdre dans une communion plénière où nous ne serions plus nous-mêmes. Alors, nous cherchons à nous affirmer face à autrui. Cela peut aboutir à des attitudes parfois agressives. Par contre, on peut se rendre compte que, lorsque l'on accède à une certaine plénitude, un certain achèvement de sa personne, l'agressivité tend à disparaître. L'agressivité est toujours le fait d'un être qui se cherche et qui a peur de ne pas se trouver, de ne pas se réaliser.

Il n'y a en Dieu, bien sûr, aucune agressivité, et c'est, je crois, le signe du caractère illimité de sa vie, de son être et de son infinitude. L'être de Dieu implique une plénitude absolue, et rien n'est, à proprement parler, en dehors de Lui, ne lui est vraiment étranger. Rien de ce qui existe ne s'oppose à Dieu. Ce qui nous permet de comprendre que Dieu ne peut en aucune façon chercher à agresser quoi que ce soit ou qui que ce soit. Dieu est donc l'être le plus infiniment accueillant et c'est cela, je crois, le mystère de l'infinitude de Dieu. A cause de nos limites, notre accueil reste toujours partiel, et ceci dans tous les domaines du développement de notre personnalité.

Dieu ne s'oppose à rien. Nous, nous avons toujours la tentation de nous opposer à ceci ou à cela, à celui-ci ou à celui-là. Dieu est infini dans son être, dans sa bonté, dans sa perfection et dans sa simplicité. Il est Celui qui contient toutes les perfections. Et, comprenons bien : cela ne veut pas dire que se réalise en Lui la synthèse de toutes les perfections. Ces perfections n'affectent Dieu que dans sa simplicité profonde. Parfaitement déterminé, parfaitement en acte et sans limites, Il est donc Celui qui est infiniment accueillant et cet accueil illimité est le fruit de son infinie bonté. Nous pouvons encore approcher le mystère de l'infinitude de Dieu par le point de vue de l'**abîme.** Les mystiques ont toujours eu tendance à regarder l'infinitude de Dieu du point de vue abyssal. C'est très curieux. Dieu attire comme un abîme et ceci est vrai. Lorsque l'on se trouve plongé dans un abîme, on sait que l'on ne pourra jamais toucher le fond. Nous nous trouvons comme enveloppés d'une profondeur illimitée. Dieu attire à Lui de cette façon-là. Lorsque l'on cherche à s'unir à Dieu, cette union ne peut jamais trouver de terme.

Mais faisons bien attention : cet infini qualitatif de Dieu n'est pas un infini d'indétermination. Le **néant,** lui aussi, peut attirer à la façon d'un abîme. Mais le néant, comme tel, n'existe pas. Dieu, Lui, existe et Il existe

en tant qu'Il est parfaitement déterminé, parfaitement achevé. L'infini de Dieu est un infini dans l'ordre de l'acte et de la détermination qui fait que vous ne pouvez jamais comprendre, embrasser, étreindre totalement Dieu. Mais cette impossibilité ne vient pas d'une indétermination qui résiderait en Dieu, mais plutôt d'un manque de détermination qui nous caractérise nous. Dieu échappe toujours à notre intelligence, à notre coeur ; il y a en Lui cet abîme dans son être lorsque nous cherchons à saisir cet être. Il est donc Celui qui attire, comme peut attirer l'abîme. Mais faisons bien attention : Dieu attire **comme** un abîme. Il ne faut pas prendre ici le mot au sens strict, car lorsque je suis attiré dans un abîme, je peux être à bon droit effrayé, angoissé et craindre de perdre totalement ma personnalité. Or, si Dieu, en nous attirant, nous prend à Lui et nous enveloppe totalement de sa lumière, de sa bonté, c'est toujours dans le respect de ce que nous sommes et c'est toujours dans le but de permettre à notre propre personnalité d'atteindre sa propre plénitude. Dieu, de par la proximité qu'Il établit avec nous, tend à ne plus faire nombre avec nous mais en même temps, Il respecte pleinement et totalement ce que nous sommes, notre propre détermination et notre propre personnalité.

Il ne s'agit donc plus du tout d'un abîme qui risquerait de nous détruire de l'intérieur pour détruire la richesse de notre propre être, mais un abîme d'amour, de bonté, de perfection et de détermination. C'est-à-dire qu'Il est pour nous comme un roc sur lequel nous pouvons nous appuyer et construire notre propre destin.

Autre propriété de l'Etre premier : l'Eternité

Enfin, cette contemplation peut nous permettre de rejoindre l'éternité de Dieu. Et c'est peut-être pour nous ce qu'il y a de plus émouvant dans la quête de notre intelligence, surtout dans notre monde où nous sommes tellement sensibles au temps, où nous sommes tellement dépendants du temps. Là où nous ressentons peut-être le plus notre temporalité, c'est dans notre expérience du travail. Mon travail est toujours terriblement conditionné par le temps. C'est la même chose pour la souffrance. On sait à quel point, dans ces conditions, nous ressentons terriblement le temps. Le travail et la souffrance sont les deux grandes expériences qui nous plongent dans notre temporalité. Nous savons alors à quel point notre être est conditionné par le temps. Quel rêve merveilleux que le mythe de la réincarnation, avoir plusieurs vies ! Effectivement, nous ressentons d'une façon tellement forte à quel point une vie ne suffit pas à satisfaire notre intelligence et notre coeur, ainsi que toutes nos aspirations !

Une vie, nous le savons bien, n'épuise pas ce qu'il y a d'infini dans toutes les potentialités de notre être, dans tous nos désirs. Et nous sentons là alors à quel point est pesante, je dirais presque aliénante, la limite du temps. Et ce sentiment, c'est notre esprit, comme tel, qui nous le donne, même si notre esprit n'est pas directement lié au temps. N'oublions pas que notre esprit n'existe pas vraiment en dehors du corps. Un animal ne souffre pas d'être dans le temps. Pour nous, cela devient vite quelque chose d'insupportable, parce que nous sommes des êtres spirituels. Nous sentons donc ce qu'il y a de terrible à être mesuré par le temps, ne pas pouvoir réaliser pleinement tous les désirs qui sont en nous.

L'Etre premier, quant à Lui, est au-delà du temps, Il est éternel. L'Etre premier, nous l'avons vu, implique une simplicité absolue, une infinitude absolue, ce qui veut dire qu'il n'y a en lui aucun mouvement, aucun devenir, aucune évolution proprement dite. Car, si l'Etre premier évoluait, il faudrait

supposer en lui une certaine potentialité. Il faudrait qu'Il puisse se perfectionner et ceci remettrait en cause et sa simplicité et son infinitude. S'Il possède toutes les perfections, et ceci d'une façon parfaitement simple et pure, s'il n'y a en lui aucune limite, cela veut dire qu'Il est nécessairement lui-même dans une plénitude totale, dans **un seul instant éternel.** Il est très difficile d'imaginer l'éternité, voir même impossible.

Mais, que voulons-nous dire par "instant éternel" ? C'est un instant qui ne passe pas. Nous avons, d'une façon tout à fait brève et fuyante, le sens de l'éternité quand nous avons une expérience très intense de l'amour d'une personne, quand nous pouvons avoir un regard d'une très grande intensité au niveau artistique. On a l'impression que tout s'arrête et que ce que l'on vit à l'instant même persiste indéfiniment. On touche alors à quelque chose au-delà du devenir et du temps. Bien sûr, cela demeure extrêmement fugitif et confus, mais il y a quelque chose de réel ici. Lorsqu'il s'agit de l'Etre premier, c'est quelque chose qui se réalise parfaitement. Il n'y a aucune limite, donc aucun développement, aucune succession. Il est tout entier dans son être actuel et c'est pour cela qu'Il est éternel. Il y a en lui une actualité de son être qui est unique ; il n'y a pas en lui de mesure et donc pas de temps.

En dehors du temps, Il peut être à la source du temps, Il peut être la mesure de tous les temps, mais comme tel, Il demeure au-delà du temps. Lorsque nous pensons à l'éternité, nous avons parfois un sentiment de doute ou de peur et nous pensons que l'éternité doit être quelque chose de terriblement monotone. Nous nous représentons l'éternité comme quelque chose de statique, de hiératique et je dirais presque d'ennuyeux. Nous sommes tellement captivés par tout ce que nous voyons bouger, évoluer, etc. Nous aimons tellement le changement, nous aimons tellement les voyages, voir toujours les mêmes têtes, c'est effrayant ! S'il s'agit de visages que l'on peut choisir, cela passe encore ! Si, au contraire, ils nous sont imposés, alors cela devient insupportable.

Nous nous faisons ici une caricature de l'éternité, car nous confondons éternité et uniformité. Or, il ne s'agit pas du tout de cela. Bien sûr, l'éternité, nous n'en avons pas l'expérience ; mais nous pouvons affectivement avoir un certain sens de l'éternité, dans la mesure où nous pouvons découvrir ce qu'il y a de plus vital en nous, dans notre esprit, dans notre coeur. Si nous aimons profondément et avec une intensité maximum, nous voudrions qu'il y ait une certaine continuité, que les choses demeurent comme elles sont. Nous avons tous fait cette expérience affective de l'amour, ou cette expérience esthétique dans l'ordre de la contemplation artistique : on voudrait que cela demeure parce que l'on sent à ce moment-là qu'il y a une intensité de vie qu'on n'a jamais vécue auparavant également. Le regard que nous avons alors est un regard qui est riche et dont nous sentons très bien qu'il se renouvelle tant qu'il subsiste. Il n'est donc pas source d'uniformité ni d'ennui. On sait très bien, et ceci en raison de notre conditionnement humain, que cela ne peut durer, que cela finit toujours. Il nous arrive d'accéder dans notre vie à certains sommets et nous pressentons à ce moment-là quelque chose d'absolu, quelque chose qui dépasse tout ce que nous vivons habituellement. Ces expériences sont rares, elles sont fugitives, mais elles existent.

Je crois que l'éternité dépend de l'intensité d'un être. Plus un être est dense, plus il est capable de dépasser le temps. L'intensité ou la densité d'un être est comme un élan qui traverse le temps. Or, l'intensité de l'être de Dieu est une intensité infinie, ce qui explique qu'elle lui donne un élan qui lui permet de traverser la totalité du temps, un temps sans limite : c'est ce que nous appelons l'éternité. Il n' y a qu'une seule façon de dire

cela, c'est de prendre l'affirmation toute simple : "Il est", "Dieu est". Si nous essayons de comprendre la profondeur de cette affirmation, nous saisissons alors à quel point Dieu est un être absolument simple, illimité, exempt de toute potentialité et de tout devenir, et qui donc, en aucune façon, ne peut être mesuré par le temps. "Il est", Il est **Celui qui est.** Les Pères de l'Eglise ont toujours fait ce parallèle entre ce à quoi peut accéder une contemplation philosophique et la grande Révélation donnée à Moïse par Dieu Lui-même. Révélation où il est dit à Moïse : "Je suis Celui qui est". Et là, il y a une très grande similitude de vue entre ce qui nous est donné dans la Révélation, sur un mode propre, il est vrai, et ce à quoi ont accédé les grands philosophes grecs, qui ont vécu cette contemplation philosophique avec une intensité extrêmement grande, et ce en dehors du contexte de la Révélation chrétienne.

Dans la mesure où nous voulons pousser jusqu'au bout les possibilités de notre intelligence, dans la mesure où nous désirons pratiquer cette recherche de la vérité, et ce avec constance, nous pouvons alors découvrir ce qu'il y a de plus grand, nous pouvons mieux contempler cette réalité dont on ne peut dire mieux qu'elle **est.** Et, c'est cela qui est très mystérieux. Pour désigner la réalité la plus riche, la plus parfaite, la plus unique, nous utilisons le terme qui, dans notre langage est le terme le plus fondamental, le plus commun : le verbe **être.** On utilise le mot qui est le plus commun de notre langage et c'est celui-là qui caractérise le mieux la grandeur et la profondeur d'une telle réalité.

Lorsque nous disons : "Il est très grand, Il est très haut, etc.", nous utilisons un langage qui s'apparente davantage à notre sensibilité. Lorsque nous disons : "Il est", c'est alors notre intelligence qui atteint ce qu'il y a de plus profond dans cette réalité, à partir des réalités qui nous entourent, car Dieu, nous ne le saisissons jamais directement en lui-même. Nous comprenons alors le caractère éminemment analogique du terme **être,** capable à la fois de désigner **ce qu'il y a de plus commun** dans toutes les réalités que nous rencontrons, et **ce qu'il y a d'unique** dans la réalité dont nous pressentons l'existence et qui est source de toutes les réalités que nous rencontrons dans l'expérience. Le mot **être** sert à la fois pour désigner ce qu'il y a de commun et ce qu'il y a d'unique dans une réalité.

C'est peut-être la chose la plus étonnante et la plus complexe à saisir dans l'analyse philosophique. Et ceci se fonde directement sur la complexité et la simplicité même de la réalité. Quand on n'a pas beaucoup de dignité, on se pare des plumes du paon ; quand on a une dignité unique, on n'a pas besoin de se parer de tels oripeaux. On se trouve dans cette nudité absolue de l'être, et l'Etre premier, c'est justement Celui qui **est,** dans sa Simplicité absolue, dans son Infinité et dans son Eternité.

CHAPITRE VII

LA VIE DE L'ETRE PREMIER : SA CONTEMPLATION

Nous allons tenter de nous élever ce soir jusqu'aux sommets de la pensée philosophique. Il s'agira, en effet, de voir comment le philosophe, ayant découvert l'existence de l'Etre premier que nous appelons Dieu, peut découvrir sa **manière particulière d'être** dont le caractère principal est sans doute la Simplicité, ce que nous avons essayé de montrer la dernière fois.

En effet, nous pouvons nous poser une nouvelle question : quelle est la vie propre de l'Etre premier ? Comment pouvons-nous parler philosophiquement de la vie de l'Etre premier ? Aristote est sans doute le premier à avoir tenté d'en parler ; après lui, on peut citer Plotin, ainsi que les néo-platoniciens. Ne disons donc pas que parler de la vie de Dieu n'est possible que parce que nous sommes chrétiens. Notre analyse ici se veut pleinement philosophique, indépendamment de tout contexte théologique et chrétien. Retenons cette affirmation essentielle : la foi peut conforter l'intelligence humaine, mais elle ne la détruit ni ne s'y substitue.

Et si l'on est croyant, si en tant que croyant on essaye d'approfondir l'intelligence de sa foi, on peut alors discerner précisément ce qui est du ressort de la foi et ce qui est proprement du ressort d'une recherche philosophique. Le philosophe peut très bien discerner ce qui relève du domaine mathématique. Le philosophe peut aussi considérer que la foi est tout orientée vers Dieu et que le propre du croyant est d'adhérer au Dieu créateur et sauveur, ceci dans un acte de foi qui provient d'une lumière divine. Cet acte de foi, du reste, demeure dans une grand obscurité.

Lorsque le philosophe, petit à petit dans sa recherche, en arrive à affirmer l'existence d'un Etre premier, c'est toujours par le biais d'une argumentation ou d'une démonstration, ce n'est jamais dans une expérience directe. L'intelligence philosophique recherche toujours une certaine évidence dans ce à

quoi elle peut aboutir, dans ce qu'elle peut affirmer. L'affirmation qui est le terme d'une certaine démonstration doit nous interdire d'affirmer l'inverse. Une fois que l'intelligence humaine a fait ce chemin, a accédé à l'affirmation de l'existence d'un Etre premier, le philosophe est en dehors du doute. Cette affirmation constitue pour lui une évidence, elle lui donne une conscience plus grande de ses actes propres, car elle découvre alors sa propre source. Et ceci explique pourquoi, peut-être, le trouble le plus profond dans lequel peut se trouver une intelligence vient du fait qu'elle ne peut plus s'orienter vers sa source. Et quand une intelligence ne peut plus s'orienter vers sa source, elle ne peut plus découvrir ce pour quoi elle est faite. L'intelligence connaît alors des refoulements qui sont plus forts que tous les autres. Il y a des refoulements de l'intelligence comme il y a des refoulement affectifs, même si ceux-là sont moins manifestes. Ils sont tout autant et parfois même davantage dévastateurs pour l'être humain. Car l'intelligence, naturellement, est faite pour la vérité et pour la lumière. Certes, cela implique un grand effort ; mais si l'on est un peu intuitif, on peut avoir certains pressentiments. Je crois que quelqu'un qui est intelligent peut découvrir assez vite qu'il est nécessaire d'affirmer l'existence d'un Etre premier.

Ensuite, pour l'expliciter dans une démonstration rigoureuse et précise, cela est plus difficile. Cela exige une grande connaissance de la pensée métaphysique, de la distinction de l'**être en acte** et de l'**être en puissance.** Mais après tout, cette distinction n'est pas aussi difficile que cela, car nous en faisons l'expérience d'une façon constante. Regardez ce que nous en dit Aristote : nous faisons tous l'expérience du réveil quotidien et nous comprenons finalement à partir de cela ce que c'est qu'être en acte. De même, lorsque nous sommes attentifs à ce que quelqu'un nous dit, nous sommes en acte vis-à-vis de cette personne. Nous voyons bien que notre intelligence est faite pour être toujours plus profondément actuée. En effet, dans la mesure même où elle atteint la vérité et que cette vérité n'est pas plénière, l'intelligence cherchera toujours à l'approfondir, à découvrir au-delà de chaque vérité la vérité première. Tant que l'intelligence n'a pas découvert la vérité première, elle reste insatisfaite.

En fait, ce sont toujours les choses les plus simples et les plus profondes qui sont les plus difficiles à cerner, car au fond, elles sont les plus riches. Je crois que l'intelligence ne peut être pleinement satisfaite, ne peut trouver une sorte de repos, se sentir pleinement elle-même, que lorsqu'elle a abouti à l'existence de cet Etre premier. L'intelligence découvre alors que Celui-ci constitue pour elle comme un pôle d'attraction. Dieu attire notre intelligence dans la mesure où Il est riche d'une intelligence maxima. Notre intelligence ne peut être finalisée comme esprit que par Dieu.

La contemplation, sommet de la vie de l'intelligence

Regardez ce qui se passe dans notre vie affective. Notre coeur peut être finalisé par de vrais amis ; quand on aime quelqu'un profondément, il y a un certain repos du coeur. L'intelligence, quant à elle, ne peut pas s'arrêter au regard qu'elle peut porter sur une personne humaine. Il y a dans l'intelligence quelque chose qui la pousse à découvrir ce qui est au-delà de toute limite. Du reste, lorsque l'on aime profondément une personne, on cherche à entraîner celle-ci dans cette quête, dans ce mouvement de l'intelligence. Il y a dans l'intelligence comme une urgence de la vérité, qui est très forte et que le coeur ressent dans l'amour. Mais peut-être ne le ressent-il pas avec le même côté impératif. Une intelligence qui commence à découvrir le sens de la vérité devient très exigeante. Il ne faut jamais faire obstacle à une intelligence en quête de vérité, car cela peut rendre très malheureuse

la personne : c'est lui interdire de découvrir ce en quoi elle pourra trouver son épanouissement ultime. Le conditionnement qu'exercent les idéologies sur l'intelligence a un caractère terriblement néfaste car elles étouffent dans l'intelligence ce désir de la vérité. Elles se présentent toujours comme des contre-façons ou des erzats de la vérité. Dans la mesure où l'on a soi-même découvert une part importante de la vérité, il faut pouvoir dans ce monde se donner les moyens d'aider les autres à découvrir celle-ci, de telle sorte qu'ils puissent par eux-mêmes découvrir, au terme d'une recherche personnelle, l'Etre premier que les traditions religieuses appellent Dieu. En découvrant cet Etre premier, l'Acte pur, le philosophe est conscient qu'il découvre celui que les traditions religieuses appellent Dieu, Celui que la Révélation chrétienne appelle Yhavé. Cette découverte ne se fait pas immédiatement. Tel est le terme d'une démarche intellectuelle vraiment réaliste.

Mais nous savons que Celui que nous découvrons est proche métaphysiquement de nous et qu'Il est présent à toute sa création. Nous savons que dans sa manière d'exister cet Etre premier a une simplicité absolue. Et nous nous posons la question : **quelle est sa vie** ? Nous savons alors, lorsque nous nous posons cette question, que la vie de l'Etre premier ne peut être qu'une vie purement spirituelle, la vie d'un esprit. L'Etre premier ne peut avoir, en effet, qu'une vie spirituelle, c'est-à-dire la vie d'une intelligence absolument simple qui est Lumière. Et c'est parce que cette intelligence est absolument simple qu'elle ne peut être que contemplation. C'est cette contemplation que je voudrais mieux saisir de l'intérieur ce soir.

En effet, une telle contemplation s'inscrit à travers une plénitude d'amour. Ce que la foi chrétienne nous dit, l'intelligence humaine, d'une certaine manière, peut le dire. Et du reste, si je suis vraiment fidèle à ma foi, je sais que mon intelligence humaine a la capacité de saisir ce à quoi ma foi peut me faire adhérer.

Je ne veux pas dire par là qu'il s'agit de soumettre la foi à l'intelligence. On arriverait alors à une position de type hégélien qui ne serait pas du tout conforme à une pensée réaliste ainsi qu'à la foi elle-même. L'approche que Hegel fait de la vie contemplative est très différente de celle qu'en fait Aristote. Chose curieuse que l'on peut constater, du reste, c'est que Hegel a élaboré sa réflexion dans un milieu chrétien, ce qui n'a pas été le cas d'Aristote. Ce qui est sûr, c'est que cette Intelligence pure, qui coïncide avec l'être de Dieu, est lumineuse, subsistante et qu'elle ne peut que se contempler elle-même. Elle ne peut pas avoir d'autre activité que sa propre contemplation.

Que voulons-nous dire par là ? Si je parle de la contemplation de Dieu, c'est que j'ai moi-même une certaine expérience de Dieu, c'est que j'ai moi-même une certaine expérience de la contemplation. Le philosophe, normalement, doit être un contemplatif ! Je ne dis pas le professeur de philosophie, mais le philosophe, même si, au sens fort, il n'y a que le philosophe qui contemple et qui peut enseigner la philosophie. L'enseignement de la philosophie peut être un préalable à la vie contemplative. Mais la contemplation est au-delà. A vrai dire, peu parmi les grands philosophes on accédé à un tel niveau, que ce soit Heidegger, Descartes ou Marx. Quant à Husserl, il en reste à une approche tellement réflexive qu'il s'est interdit toute véritable vie contemplative. Ce qui explique sans doute que Heidegger l'ait quitté, car celui-ci avait certainement un appétit plus grand de la contemplation.

Il est toujours intéressant de jauger les philosophes en fonction de leur degré de contemplation. Je crois que c'est dans la vie contemplative que l'intelligence arrive à sa plénitude. Ici, je parle de la contemplation philoso-

phique et non pas de la contemplation mystique. L'enseignement est toujours pour les autres la communication de ce que nous portons en nous. Il faut donc une grande perfection de sa propre intelligence pour pouvoir prétendre enseigner aux autres. C'est pour cela qu'il est si difficile d'enseigner la philosophie ; cela présuppose, exige, que l'on mène une vie contemplative.

La contemplation qui nous est la plus familière : la contemplation esthétique

Outre les contemplations philosophique et mystique, on peut parler d'une certaine **contemplation esthétique.** Nous en avons tous, du reste, un certains sens ; nous l'avons tous plus ou moins vécue. Nous avons tous été épris de telle ou telle pièce musicale, de telle ou telle exécution, nous avons tous admiré tel ou tel tableau, etc. Nous avons tous éprouvé ce moment d'arrêt particulier qui est le propre de la contemplation ; on reste alors comme immobilisé. C'est tout l'inverse du raisonnement. Le raisonnement implique toujours un devenir, une progression. Notre intelligence, d'une certaine manière, est toujours en mouvement et il est important qu'elle puisse se mouvoir avec le plus de rapidité et d'assurance possible. La rapidité est une qualité du mouvement. Au-delà de ce mouvement qui peut qualifier tel ou tel acte de notre intelligence, il y a aussi une certaine immobilité, une certaine fixation qui n'est pas inertie, car il s'agit d'un au-delà du mouvement. Il s'agit pour notre intelligence d'agir d'une façon encore plus parfaite. Notre intelligence, dans sa vie, peut atteindre une telle intensité que, subitement, toutes ses forces vives étant mobilisées, elle est comme totalement saisie par une réalité ou par une oeuvre d'art. Et ceci ne se commande pas directement. On peut analyser une oeuvre d'art, mais la contemplation esthétique s'éprouve dans l'instant où nous sommes en contact avec ce qui, dans une oeuvre d'art, est au-delà de tout ce qui peut retomber dans une analyse, de tout ce que nous pouvons décrire.

La contemplation esthétique est certainement la contemplation à laquelle nous pouvons accéder le plus facilement, car elle est davantage immergée dans notre sensibilité. Nous sommes alors suspendus momentanément, car cela ne dure pas. Il s'agit comme d'un éclair qui nous transperce et nous appelle en nous permettant de nous élever intérieurement.

Il y a une autre forme de contemplation que nous n'avons pas encore citée : c'est la **contemplation affective.** C'est la contemplation de la mère qui contemple son petit enfant. C'est la contemplation du fiancé à l'égard de sa fiancée. C'est cet instant fugitif très particulier à travers lequel nous nous saisissons sous un regard très profond, très intense. On sait que cela ne dure pas, mais il y a vraiment un regard contemplatif. On est comme pris et le temps est comme suspendu. Bien sûr, une contemplation affective suppose un grand amour. Elle est même comme le fruit de cet amour. Certes, elle suppose que notre coeur soit totalement pris, mais elle suppose aussi que notre intelligence soit parfaitement éveillée.

L'ultime contemplation naturelle : la contemplation philosophique

Mais il y a aussi la **contemplation philosophique.** Je ne pense pas que l'on puisse parler de contemplation mathématique. Certes, l'on peut éprouver une joie profonde, un sentiment très intense quand on se trouve devant une harmonie très subtile ou une grande synthèse que l'on a pu opérer. On peut dire alors qu'il y a **comme** un regard contemplatif. Mais la pensée mathématique est une pensée beaucoup plus analytique que contemplative. Du reste, l'aspect relativement contemplatif que l'on peut découvrir en mathé-

matique rapproche certainement plus les mathématiques de la contemplation esthétique que de la contemplation philosophique. Car, comme dans une oeuvre d'art, on peut trouver une certaine unité dans un système ou un raisonnement mathématique.

La vie contemplative implique toujours qu'il y ait la saisie d'une certaine unité, mais une unité qui se donne à nous, qui ne dépend pas de nous, par laquelle nous sommes entièrement saisis, et vers laquelle nous sommes comme totalement tendus. Il y a contemplation philosophique parce que, au terme d'une démarche philosophique authentique, le philosophe découvre l'existence d'un Etre premier comme l'Autre, l'au-delà par excellence de sa propre réalité. Et, au contact de cette réalité qu'il contemple, le philosophe qui saisit de l'intérieur ce qu'est cet acte contemplatif, comprend mieux que celle-ci constitue l'activité suprême de l'intelligence, que l'intelligence ne peut trouver sa plénitude que lorsqu'elle est portée par l'amour. Elle est alors entièrement tendue, aspirée par la réalité qu'elle regarde. L'intelligence ici est distincte de l'amour, mais elle est poussée, portée par l'amour.

Je crois qu'il ne faut pas confondre **intuition** et **contemplation.** La contemplation nous permet d'être en contact avec une réalité dont la richesse est beaucoup plus riche que tout ce que nous pourrions saisir dans une intuition. Il y a quelque chose d'extatique dans le regard contemplatif. On est comme attiré, suspendu à la réalité que l'on contemple, ce qui n'est pas le cas de l'intuition. Le lieu par excellence où l'intuition nous est donnée, c'est la connaissance mathématique. Il y a dans l'intuition quelque chose de beaucoup plus subjectif que dans la contemplation. Le sujet est plus présent dans l'acte intuitif que dans le regard contemplatif où le sujet se laisse comme absorber par la réalité qu'il contemple. Il suffit parfois de regarder comment certains musiciens exécutent certaines pièces, de les voir comme entièrement pris par la beauté de ce qu'ils interprètent, comme si quelque chose les emportait en dehors d'eux-mêmes. La contemplation nous saisit dans ce qu'il y a de plus profond en notre esprit et nous transporte sous la mouvance de l'amour dans un au-delà de nous-mêmes..

Dans un raisonnement, c'est la logique qui domine. Dans la contemplation, il n'y a plus de logique ; c'est un au-delà où nous sommes libérés de la logique. Un esprit purement logique est un esprit incapable de contempler. La logique nous permet de communiquer correctement ce que nous pensons. La logique est une clé indispensable pour bien raisonner ; mais, quand il s'agit de contempler, elle doit alors se taire. Certains philosophes, comme Plotin, ont dit que la contemplation demandait à être dépassée par le **silence.** Il y a en fait chez eux une confusion entre la dialectique et l'activité contemplative. Plotin, en fait, oublie que la contemplation et l'activité contemplative elle-même sont silencieuses et que c'est en fait celle-ci qui nous plonge dans le silence. Ceci suppose que l'on ne confonde point activité contemplative et **dialectique,** car cette dernière implique le mouvement et l'analyse. Aucun mouvement ne se fait dans le silence. Il faut pour cela que l'intelligence entre dans ce repos, dans cette sorte de sérénité que lui procure l'activité extatique qu'implique le regard contemplatif. C'est le propre de la contemplation que de susciter en nous un silence profond.

On est alors au-delà de toute critique. La critique suppose une attitude réflexive et donc comme une sorte de domination. C'est pour cela, du reste, que l'on apprécie tant le jugement critique. Tandis que, lorsque vous contemplez, vous sortez de vous-mêmes. La contemplation est donc au-delà de toute attitude réflexive et c'est pour cela que la contemplation nous met dans une grande humilité. Ce qui nous intéresse, c'est notre propre activité de recherche.

Nous avons donc parlé de trois sortes de contemplation ; la contemplation esthétique, la contemplation affective et la contemplation métaphysique. Ces trois modalités nous montrent que la richesse de la vie contemplative ne peut pas se réaliser dans la condition humaine selon un seul type de contemplation. Platon disait que les amoureux, les poètes et les philosophes avaient quelque chose en commun, non seulement parce qu'ils sont inspirés, mais aussi parce qu'ils contemplent. Ce sont des contemplatifs et les contemplatifs se retrouvent entre eux, parce qu'ils savent qu'il y a quelque chose qui est au-dessus de tous les raisonnements et de toutes les analyses, quelque chose qui nous met au-delà de nous-mêmes et qui nous permet de nous retrouver nous-mêmes.

Nous savons bien que cette activité est rare, qu'elle ne dure pas en raison de sa richesse. Aristote dit cette chose très belle en parlant de la contemplation métaphysique, lorsqu'il dit que "la contemplation métaphysique nous fait vivre par moments ce que Dieu vit toujours". Il faudrait ajouter "elle nous fait vivre partiellement ce que Dieu vit en plénitude". Le contemplatif par excellence, c'est Dieu. Il est contemplatif dans tout son être et dans toute sa vie. Et cette contemplation, nous devons dire qu'elle transcende d'une manière éminente ces trois types de contemplation que nous possédons, que nous pouvons expérimenter. La contemplation de Dieu, si elle implique un aspect extatique au sens où Dieu sort comme de lui-même, celui que Dieu regarde, c'est sa propre réalité en tant qu'elle se donne, en tant qu'Il s'offre pleinement à son propre regard. La contemplation de Dieu implique donc un don de soi éminent. Cette contemplation est donc en même temps un amour. C'est une contemplation lumineuse et amoureuse, parce que c'est une contemplation parfaite et que toute contemplation implique un certain amour.

Peut-on parler d'une contemplation esthétique en Dieu ?

Une contemplation esthétique porte toujours sur une oeuvre ; or, Dieu n'est pas une oeuvre. Mais nous pouvons découvrir le mode esthétique de la contemplation de Dieu, c'est-à-dire cette limpidité, cet éclat que nous découvrons dans la contemplation esthétique, j'allais dire son caractère glorieux. Le philosophe sait qu'une telle contemplation le dépasse complètement, qu'elle constitue pour lui un mystère. Mais il sait aussi que plus il essaye de pénétrer à l'intérieur de la contemplation de Dieu, plus il y découvre ce qu'il peut en découvrir, plus il y a, sur tout ce qu'il peut connaître et analyser dans sa quête philosophique, comme un rejaillissement. Et, si nous comprenions cela, nous deviendrions bien plus intelligents. Le philosophe passerait du stade de professeur à celui de philosophe, au sens plein du terme. Il y aurait quelque chose qui viendrait renouveler constamment sa pensée philosophique.

La contemplation de Dieu, elle, est éternelle dans sa gloire, parce que la gloire et l'éternité finissent par coïncider. Il n'y a pas de vieillesse en Dieu ; il n'y a pas de redite en Dieu ; il n'y a pas de succession ni de progression, encore moins de répétition. Chez nous, il y a des essais, des tentatives, des approches, des progrès. Chez Dieu, tout cela n'existe pas. Dieu est infiniment plus jeune que nous. L'activité contemplative rajeunit. Elle rajeunit parce que c'est un jaillissement de lumière et d'amour et qu'à son contact nous sommes plus intelligents et nous aimons davantage. Elle est au-delà du temps et c'est pour cela qu'elle dure éternellement et qu'elle ne vieillit pas. En contemplant, notre esprit remonte à sa source, parce que notre activité contemplative est comme le reflet de la propre activité contemplative de Dieu. Notre intelligence, normalement, ne devrait jamais vieillir. Nous

vieillissons à cause de nos raisonnements. La logique finit par s'user (et nous user), tandis que l'intelligence, quand elle vit pleinement la contemplation, rajeunit, elle rajeunit indéfiniment.

Lorsque le Christ dit : "Si vous ne redevenez pas comme des petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux", Il parle aussi de la jeunesse de l'intelligence, du renouvellement de l'intelligence. Le philosophe peut très bien l'interpréter ainsi. Certes, ce n'est pas tout à fait une interprétation des Pères de l'Eglise, mais le philosophe peut lire l'Evangile et saisir en lui ce qui y est intelligent, car l'Evangile est intelligent, même si l'intelligence qu'il recèle est au-delà même de notre prorpe capacité de compréhension.

Est jeune celui qui désire toujours grandir. Est jeune celui pour qui le lendemain est toujours l'occasion d'un enrichissement, d'une découverte nouvelle. Je crois que cette contemplation philosophique maintient cette jeunesse. Elle nous fait communier, d'une manière lointaine mais réelle, à la contemplation divine. Aussi brève, fugitive et fragile que soit cette communion, celle-ci constitue quelque chose de tout à fait extraordinaire dans la vie de notre intelligence, mais tout aussi vital et nécessaire.

En Dieu, la distinction sujet et objet est complètement dépassée, car Lui qui est contemplation ne peut contempler que sa propre contemplation. Vous comprenez en quel sens on ne peut entrer, pénétrer, approcher l'intimité de la vie de Dieu qu'en tant qu'Il est un au-delà de notre propre conscience. En contemplant, je suis comme projeté en dehors de ma propre conscience, même si celle-ci ne disparaît pas totalement. En se connaissant, Dieu connaît toutes les possibilités en Lui de se communiquer. Ceci peut faire partie de sa contemplation. Dieu peut se communiquer aux autres. Je crois que c'est une chose très impressionnante de comprendre que Dieu, en se connaissant, connaît tous les possibles qui peuvent surgir de Lui et de sa toute puissance. Nous touchons ici comme un mode éminent de la contemplation artistique : tous les possibles de Dieu. Il y a en Dieu une ingéniosité, une créativité illimitées. Mais alors, une question se pose. Nous sommes habitués à distinguer l'affirmation et la négation. Celles-ci constituent des moments essentiels de notre manière de comprendre et de connaître. Nous pouvons affirmer, comme nous pouvons nier ; or, dans la contemplation de Dieu, dans l'être profond de Dieu, il n'y a pas de place pour la négation.

La négation est toujours possible pour nous. D'où vient cette possibilité de négation ? Cette possibilité vient du fait que nous sommes des êtres en puissance, nous sommes des êtres de potentialités. Nous ne sommes pas parfaitement en acte. Plus on est en acte, moins il y a de place pour la négation. Plus un être contemple, plus il devient positif dans sa contemplation. L'acte de la contemplation ne peut se faire que dans une affirmation suprême. Il n'y a pas d'affirmation plus grande que la contemplation. La négation est une attitude possible dans la condition angélique, mais en Dieu, il n'y a pas de négation. Et ceci en raison du fait qu'il est le contemplatif parfait.

Mais vous allez me dire alors que Dieu n'a pas la possibilité de juger. Nous essayerons de voir la fois prochaine qu'il est possible de parler d'une certaine négation en Dieu dans le cadre de son action créatrice. Mais, pour ce qui concerne son activité contemplative, la chose est sûre : la contemplation absorbe, prend tout l'être de Dieu ; et donc cette contemplation exclut toute négation. Il est très intéressant de mettre en rapport ce qu'Aristote dit sur la contemplation de Dieu, et la vision que nous en donne Hegel. Hegel a été très impressionné par l'approche qu'Aristote fait de l'intelligence de Dieu, dont toute la vie est de se contempler. Dieu ne peut pas connaître

en premier lieu des réalités autres que Lui. En premier lieu, Il se connaît et se contemple, et à l'intérieur même de sa propre contemplation, Il connaît tous les possibles, tout ce dont Il peut être la source. Hegel, qui a été croyant et qui a été, au départ plus théologien que philosophe, déçu sans doute par ses professeurs, a été très vite séduit par la démarche d'Aristote. Malheureusement, l'erreur principale de Hegel, c'est d'avoir confondu l'intelligence divine et l'intelligence humaine. Le développement de ces deux types d'intelligence est très différent, et n'ont entre eux qu'un rapport très analogique.

L'intelligence humaine, si elle demeure profondément contemplative, implique aussi un fonctionnement analytique et rationnel qui lui est connaturel. L'intelligence humaine a souvent tendance à se replier sur le raisonnement. Elle oublie alors qu'il y a en elle un appel très profond à la vie contemplative. Pour Hegel, le propre de l'esprit, c'est de se connaître et de se nourrir de toutes les richesses qu'il peut découvrir en lui-même. Confondant intelligence humaine et intelligence divine, et considérant la multiplicité des possibles à l'intérieur même de la conscience de Dieu, il en arrive à dire que c'est notre propre intelligence qui recèle tous ces possibles, non seulement au niveau mathématique, mais aussi au niveau ontologique, au niveau réel. Mais, tant que ces possibles restent simplement possibles, je ne peux être parfaitement moi-même. La contemplation pour Hegel devient alors une sorte de grande synthèse où tous les possibles s'actuent progressivement.

Et cette actuation progressive de tous les possibles s'opère par le dynanisme de la dialectique. La contemplation perd alors ce regard de simplicité, cette pureté et cette unité profonde dans l'ordre de l'intelligence qu'elle impliquait. Au fond, toute la vie de l'intelligence tend à être absorbée par son propre développement dialectique, tend à s'identifier à ce vaste processus d'actualisation, qui finit par en devenir la raison d'être. En fait, la contemplation disparaît à jamais.

Hegel montre alors que l'intelligence humaine et la conscience de Dieu ne font plus qu'un. Au lieu d'être tendue vers une réalité qui nous attire, qui nous achève totalement et qui nous saisit de l'intérieur, la pensée est entièrement retournée sur elle-même, et tente de comprendre comment elle peut s'actuer progressivement dans son propre fonctionnement.

La contemplation mystique comme contemplation infuse

Je voudrais maintenant terminer en parlant quelque peu de la **contemplation mystique.** Je me situe donc dans une perspective proprement théologique, et d'une façon plus précise dans une perspective chrétienne. Me plaçant dans la perspective de la grâce chrétienne, je considère alors le croyant, c'est-à-dire celui qui vit de la Foi, de l'Espérance et de l'Amour, qui croit dans la personne du Christ et qui sait que parmi les dons du Saint-Esprit, il y a le don de Sagesse dont tout chrétien participe et qui découle de la grâce chrétienne. En recevant un tel don, il nous est communiqué un appétit de contemplation mystique, infuse et non acquise. Cette contemplation provient directement de l'"**agapé**", c'est-à-dire de l'amour divin, nous liant au Christ et nous permettant de vivre ce que le Christ lui-même vit. La contemplation chrétienne est comme médiatisée par la contemplation du Christ. C'est par Jésus que nous contemplons le Père et l'Esprit-Saint.

La contemplation mystique est en même temps à l'intérieur et au-delà de la foi. A l'intérieur parce qu'elle présuppose la foi. On ne peut exercer la charité chrétienne sans avoir la foi. Mais elle est comme à l'extérieur

de la foi parce qu'elle nous donne une expérience de l'amour du Christ, de son amour pour nous, du Père pour son Fils bien-aimé. Et cette expérience amoureuse, qui est comme au-delà de la foi, nous unit directement à l'amour du Christ mort et ressuscité. Elle peut alors devenir lumineuse et susciter en nous un regard contemplatif très profond. C'est alors une contemplation d'une présence d'amour et qui est un type supérieur à toutes les contemplations, humaines s'entend, qui nous fait entrer de façon très étroite dans la contemplation de la très Sainte-Trinité. La contemplation chrétienne nous conduit ainsi au-delà de la contemplation métaphysique. La contemplation métaphysique nous unit à Dieu dans sa Simplicité.

Faisons bien attention ici. Le Dieu contemplé dans un cas et le Dieu trinitaire contemplé dans l'autre sont identiques, coïncident. Mais, par la contemplation mystique et chrétienne, par la grâce du Christ, je pénètre au plus intime du mystère de Dieu, c'est-à-dire dans sa vie d'amour et dans sa familiarité divine. La contemplation chrétienne me permet de pénétrer beaucoup plus avant dans le mystère de Dieu, de saisir ce qu'il y a de plus intime dans le mystère de Dieu. Tel est le propre de la contemplation chrétienne, vécue dans l'oraison, cet exercice intérieur qui est l'exercice divin de la Foi, de l'Espérance et de l'Amour.

Pour mieux nous faire saisir le sens et la portée d'une telle contemplation (la contemplation mystique) saint Thomas se sert de l'épisode des noces de Cana en nous disant que celle-là opère en nous la transformation de notre coeur dans le coeur du Christ. Nous apportons l'eau, c'est-à-dire notre bonne volonté et tout ce que nous sommes, et le Christ nous prend tels que nous sommes et nous transforme en son amour, comme il a transformé, à Cana, l'eau en vin de noces. C'est cela le mystère de l'oraison : la transformation de notre coeur dans le coeur du Christ, afin que nous puissions regarder le Père comme le Christ lui-même le regarde. Dans la lumière du Christ, nous voyons le Père, certes dans l'obscurité, mais par amour nous en avons une connaissance comme par anticipation. C'est en cela qu'il y a un certain dépassement de la foi.

CHAPITRE VIII

LA CAUSALITE DE L'ETRE PREMIER : LES PROBLEMES DE LA CREATION. LA PROVIDENCE ET LE GOUVERNEMENT DIVIN

Nous pouvons constater assez facilement que le thème de la création est constant dans toutes les traditions religieuses de l'humanité. Or, celles-ci ont toujours permis à une multitude d'hommes de donner un sens à leur vie. Le philosophe se doit donc d'essayer de savoir s'il peut dire quelque chose sur ce problème de la création ou s'il est contraint de se taire en reconnaissant que cela le dépasse. Si l'on est chrétien et catholique, on sait que l'enseignement de l'Eglise nous dit que l'intelligence humaine peut, par elle-même, non seulement découvrir l'existence d'un Etre premier, appelé Dieu par les traditions religieuses, mais que l'intelligence humaine peut dire quelque chose de la création. Nous allons donc ce soir essayer de voir ce que nous pouvons dire au plan ultime de la recherche philosophique.

Rappels historiques concernant le problème de la création

Pour ce faire, il faudrait tout d'abord rappeler, dans une perspective philosophique, ce que les Grecs ont tenté de dire sur cette question. Si nous connaissons un petit peu la philosophie grecque, nous savons que Platon a essayé, à sa manière, de parler de la formation de notre univers. En voyant que notre univers, lié au devenir, est nécessairement une réalité qui dépend d'une autre plus parfaite, Platon a essayé de décrire l'action du démiurge qui, dans sa contemplation d'un modèle, réalise à partir de celui-ci notre univers. Nous connaissons peut-être aussi la critique radicale qu'Aristote fit des thèses exposées par Platon dans le Timée.

En effet, Aristote souligne la confusion opérée par Platon entre le point de vue de la génération et le point de vue de la création. Celle-ci concerne le passage du non-être absolu à l'être. Mais Aristote ne dit pas, lui, comment de son côté il résoudrait le problème. Il reste que la critique d'Aristote

est pertinente ; elle met bien en lumière le fait que Platon n'avait pas dépassé le point de vue du devenir, la création se situant au-delà du devenir. Aristote en a peut-être, du reste, parlé dans un traité que nous avons malheureusement perdu. Ce qui est sûr, c'est que nous n'avons rien d'Aristote sur le problème de la création.

Par ailleurs, on ne peut pas dire que, chez Plotin, le problème de la création soit vraiment abordé pour lui-même. Ceci en raison du fait qu'il parle plutôt d'"émanations nécessaires". En effet, selon lui, à partir de l'**Un** s'effectue l'émanation du "**Nous**" ainsi que de l'**Ame**, qui sont comme les trois hypostases éternelles. Enfin, Plotin ajoute qu'à partir de l'**Ame** s'opère l'émanation ultime de la **Matière.** C'est là que la création proprement dite commencerait. Mais, il s'agit toujours, en fait, d'une émanation nécessaire. Avant Plotin, les stoïciens avaient abondamment parlé du thème de la Providence, sans jamais aborder celui de la création.

Ensuite, avec les Pères de l'Eglise et les théologiens, nous entrons dans une ère de recherches et de tentatives d'analyses de ce qu'est la création. Je crois que le plus beau traité de théologie qui ait été écrit sur la création est certainement celui de saint Thomas. Traité fort difficile, mais d'autant plus profond. Et c'est peut-être pour cela que les théologiens contemporains le laissent de côté. Certains théologiens, en effet, préfèrent évacuer le problème de la création car ils se sentent comme désemparés face à la théorie de l'évolution, comme si création et évolution pouvaient s'opposer.

En fait, création et évolution correspondent à deux points de vue tout à fait distincts sur notre univers. Ce qui est sûr, c'est que la théologie d'aujourd'hui n'aime plus beaucoup la métaphysique, ce qui la rend incapable d'avoir un discours sur la création. En effet, je pense que l'on ne peut parler de la création que dans la mesure où l'on a découvert la possibilité pour l'intelligence humaine de découvrir l'existence d'un **Etre premier** appelé Dieu. C'est pour cela que le problème doit être repris aujourd'hui.

Pour faire cela, on pourrait s'appuyer sur saint Thomas. Mais il ne faut pas oublier que celui-ci est principalement un théologien et qu'il se situe dans une perspective de foi. La foi lui dit d'emblée que Dieu est le Créateur. Dans notre "Credo", nous affirmons que nous croyons en un Dieu Créateur du ciel et de la terre. Et ceci, nous le proclamons dans un acte de foi. Pour bien faire, il faudrait, au préalable, préciser à quel moment, dans un itinéraire philosophique, se pose le problème de la création. A partir de là, on pourra essayer d'établir ce que nous pouvons en dire dans le cadre d'une pensée proprement philosophique.

Détermination philosophique du concept de "Création"

Aprés avoir découvert l'existence d'un Etre premier absolument simple, ce que nous avons essayé de voir dans les conférences précédentes, nous avons vu que cet Etre premier subsistait dans son existence, dans son acte d'être, et nous avons essayé de comprendre le sens de l'expression utilisée par saint Thomas : "Ipsum esse subsistens". Après que le philosophe a découvert qu'il existait nécessairement un Etre premier et que cet Etre premier subsiste dans son être, c'est-à-dire ne dépend d'aucune autre réalité et qu'en Lui il ne peut y avoir aucune composition, le philosophe a parfaitement le droit, et pas seulement le droit mais le devoir, de comparer cet Etre premier, ce qu'Il est en lui-même, dans son être propre, à ma propre réalité ou avec les autres réalités qui m'entourent dans leur mode propre d'exister. A ce niveau-là, il n'y a aucune différence entre les réalités de notre monde et

de commun dans leur rapport avec l'Etre premier. Remarquons bien ici comment nous abordons la question de la création.

C'est à partir de la relation que nous entretenons avec Dieu que nous regardons la création. Alors que, dans une perspective de foi, notre approche de la création serait immédiate. En adhérant au Christ, j'adhère au Créateur. Tandis qu'ici, mon approche est médiatisée par l'analyse des réalités que je rencontre dans l'expérience et du rapport qu'elles entretiennent avec Dieu. La philosophie peut affirmer que Dieu est **unique.** En effet, il ne peut pas, métaphysiquement parlant, y avoir deux "Dieux", parce que, s'il y avait deux "Dieux", Acte pur l'un et l'autre, comment pourrais-je les distinguer ? Etant chacun l'Etre parfait et infini, il serait impossible de les distinguer. Je me trouve donc devant une absurdité et je dois affirmer qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu.

En dehors de Dieu, toutes les autres réalités ont une existence participée au sens où leur existence n'est pas première, c'est-à-dire ne subsiste pas par elle-même. Leur existence dépend nécessairement d'une autre réalité dont l'existence est plus parfaite. Mon existence comprend un certain nombre de limites ; ce qui le manifeste, c'est qu'il y a à côté de moi quelqu'un qui existe, sans que j'y sois pour quelque chose. Si j'étais illimité dans mon existence, je n'aurais pas quelqu'un à côté de moi auquel je dois faire attention. Rien ne me conditionnerait de l'extérieur. Si j'étais infini dans mon existence, je n'aurais de relation qu'avec moi-même et, selon mon bon plaisir, je pourrais faire en sorte que d'autres existent. Si je suis limité dans mon existence, c'est donc que mon existence est relative à quelqu'un d'autre. Dans une vision de sagesse, c'est-à-dire dans une vision qui présuppose la reconnaissance d'un Etre premier illimité, je considère toutes les réalités limitées, dont moi-même, dans une relation de dépendance à l'égard de l'Etre premier, lui-même illimité. L'Etre participé, c'est justement celui qui est "ab alio", c'est-à-dire celui qui dépend dans son être profond d'un autre.

Il faut bien distinguer le niveau du devenir, ou de la vie, et le niveau de l'être. Au niveau de la vie, nous avons entre nous des rapports de dépendance. Mais dans notre existence profonde, c'est-à-dire dans notre être, vous ne dépendez pas d'un autre. Votre existence comme telle a quelque chose qui lui est propre et qui est autonome. Et pourtant, elle est limitée. La question est de savoir d'où vient cette limite. Elle ne vient pas de nous, parce que si nous étions maîtres de notre existence, nous ne nous serions pas attribué les limites que nous constatons. Cela peut expliquer, du reste, certaines attitudes de contestation, de révolte métaphysique. N'est-il pas absurde d'être limité dans son être, puisque ces limites, je ne me les suis point attribuées ? Face à une telle situation, on peut préférer n'être rien du tout plutôt qu'être quelque chose de limité. Cela peut exister. Mais ce type d'attitude ne constitue en aucune façon une solution au problème. Je puis très bien accepter mes limites, ma dépendance dans l'ordre de l'être et m'affirmer pleinement moi-même dans ma vie. Car il faut bien voir que cette dépendance peut très bien être au fondement d'une certaine autonomie, d'une certaine indépendance dans notre vie. Nous avons vu que si nous dépendons dans notre être de Dieu, nous ne dépendons d'autrui ni de quelque réalité que ce soit.

Que faut-il entendre par "causalité créatrice" de Dieu ?

Mais, ayant établi tout cela, je dois maintenant me demander en quoi consiste cette relation de dépendance. Est-ce que je peux en dire quelque chose ? Il ne suffit pas de la constater, mais il faut pénétrer à l'intérieur

de celle-ci afin de mieux en comprendre le sens. Si j'analyse philosophiquement une telle relation, je peux dire qu'elle constitue une relation de causalité. Quand on n'a pas fait de métaphysique, on en reste un peu à l'approche kantienne de la réalité. Il m'est alors impossible de parler d'une causalité divine. La causalité, en effet, pour Kant se réduit à un rapport d'antécédent à conséquent. Au fond, Kant ne se saisit de la causalité qu'à travers la loi, simple rapport de concomitances. Il est alors évident que je ne peux pas appliquer à Dieu ce type de causalité, car cela impliquerait que Dieu soit relatif à une autre réalité. Si Dieu est Dieu, il est infini et ne peut être relatif à qui que ce soit.

Par contre, si j'aborde les choses d'une façon plus profonde que Kant, en m'appuyant sur les analyses de Platon et d'Aristote, je peux donner à la causalité un tout autre sens. Ainsi, pour Aristote, la causalité au sens fort n'est plus un rapport. La cause, c'est un **Principe**, c'est-à-dire quelque chose de premier dans l'être profond d'une réalité. Il n'y a donc aucune impossibilité métaphysique à transposer analogiquement la causalité ainsi entendue en Dieu, à condition de considérer l'exercice de celle-ci dans le cas propre de l'être de Dieu. Un être ne peut exercer de causalité que dans la mesure où il possède une certaine perfection. Quand un artiste produit un tableau, c'est qu'il y a en lui une certaine détermination, une certaine richesse intérieure qui lui permet d'être source d'une autre réalité que lui-même. Au sens fort, le tableau n'a d'existence que grâce à l'inspiration et au travail de l'artiste. Etre cause au sens fort, c'est être à la source d'autre chose.

Je peux donc très bien appliquer à l'Etre premier le terme de cause en comprenant bien que Dieu, en raison même de sa perfection absolue, est cause d'une manière totalement différente que moi-même. Mais pourquoi chercher à attribuer à Dieu une certaine causalité ? Il faut bien voir ici le sens de notre démarche. Il s'agit de mieux comprendre en quoi consiste cette relation de dépendance existant entre l'Etre premier et les réalités limitées que nous sommes. Or, cette relation de dépendance, nous disons d'elle que c'est une relation de causalité. Mais allons plus loin.

De quel type de causalité s'agit-il ? Nous pouvons dire tout de suite qu'il s'agit d'une causalité première absolue, au sens où elle ne dépend elle-même d'aucune autre cause. Pour ce qui nous concerne, lorsque nous sommes cause d'une autre réalité, l'exercice de notre causalité est toujours conditionnée par autre chose. Quand vous écrivez sur du papier, s'il n'y avait pas de papier, vous ne pourriez pas écrire. Vous avez beau être cause, vous ne pouvez l'être effectivement que si, au préalable, vous avez à votre disposition une matière. Et ceci vaut pour toute activité créatrice humaine. Notre causalité créatrice implique toujours une coopération avec une matière préexistante, c'est-à-dire avec des réalités qui nous entourent, réalités qui, en elles-mêmes, ne dépendent pas de nous. Notre causalité est donc partielle. Tandis que l'Etre premier est cause d'une manière totale et ce d'une façon unique. Autrement dit, cette causalité s'exerce indépendamment de tout conditionnement, Dieu ne dépendant en aucune façon de quoi que ce soit. Elle ne présuppose l'existence de rien.

C'est en ce sens que les théologiens disent que l'acte créateur de Dieu s'exerce "ex nihilo", c'est-à-dire à partir de rien. C'est une causalité totale qui ne présuppose rien d'autre. Tout vient de Dieu. Tandis qu'au contraire, quand il s'agit d'une causalité humaine, la création artistique ou la procréation, il y a toujours quelque chose d'antérieur sur quoi je dois m'appuyer. Quand je réalise une oeuvre d'art, j'ai besoin d'utiliser une matière préexistante. Et grâce à cette matière, en coopérant avec elle, je peux réaliser

quelque chose. Toutes les causalités que vous pourrez expérimenter ont quelque chose de partiel, ce qui explique sans doute que les causalités que nous exerçons sont toujours multiples, car elles sont toujours partielles. Aristote, le premier, a parlé de quatre types de causalité : vous les connaissez, nous allons les retrouver ici d'une façon particulière ; c'est notre seule manière de parler de la causalité.

Nous partons des causalités que nous pouvons saisir dans notre expérience de Dieu, **analogiquement,** parce que je n'ai aucune expérience de la création, je n'aurais pas besoin d'un tel langage. J'aurais simplement à me refermer au plus intime de moi-même et saisir actuellement cette dépendance à l'égard de Dieu. Certains philosophes ont cru qu'ils pouvaient arriver à une telle expérience interne de la dépendance métaphysique à l'égard de Dieu. Je peux, dans la foi, m'en approcher, mais je ne peux pas par la simple connaissance philosophique expérimenter l'acte créateur de Dieu. Vous ne pouvez pas atteindre directement votre être en tant qu'il est un être participé qui est en moi. Je ne peux le penser que dans un jugement de sagesse, dans la lumière de l'existence propre de l'Etre premier. Lorsque Dieu crée ou suscite des êtres autres que Lui, Il ne s'appuie sur **rien,** son acte créateur ne présuppose rien d'autre que sa propre puissance et donc un don absolu. Quand vous réalisez quelque chose, cela ne veut pas dire que c'est absolu, car votre acte requiert toujours le concours d'autre chose. Tout vient de Dieu dans l'ordre de la création.

Le caractère de "gratuité absolue" de l'acte créateur de Dieu

Par ailleurs, si nous pouvons parler de don absolu, nous pouvons dire que ce don implique une **gratuité absolue** et une liberté totale. Il faut essayer de bien saisir en quoi ce **don de l'être** que permet l'acte créateur implique une gratuité absolue. Lorsque Dieu crée, l'acte créateur n'ajoute rien à Dieu et c'est pour cela que ce don est absolument gratuit. Vous, quand vous réalisez une oeuvre, cela ajoute toujours quelque chose à ce que vous êtes. Tout ce que nous faisons ajoute quelque chose à ce que nous sommes. La création n'ajoute rien à Dieu, puisque Dieu est en Lui-même et par Lui-même infini. Si la création n'ajoute rien à Dieu, c'est donc que Dieu pose cet acte de façon absolument gratuite.

Sartre a toujours eu la nostalgie de la gratuité absolue. C'est sans doute le seul lien qui restait entre Sartre et Dieu, un lien certes souterrain. Sartre, en cherchant la gratuité absolue, a cherché l'acte créateur de Dieu. Pourquoi avons-nous au fond de nous-mêmes la nostalgie de la gratuité totale ? Nous voudrions tellement poser des actes parfaitement gratuits, mais nous ne le pouvons pas. Nous voudrions tellement pouvoir dire à celui que nous aimons : "Je t'aime sans que cela ne m'ajoute quoi que ce soit, par pur amour". Nous ne pouvons jamais dire cela vraiment. Parce que dès que l'on aime quelqu'un, cela nous perfectionne, cela nous apporte une plénitude que nous n'aurions pas autrement. Autrement dit, l'amour nous qualifie, nous "bonifie", si j'ose dire. Aimer quelqu'un, c'est s'agrandir, et cela ne peut pas être autrement en ce qui nous concerne.

Brémond, dans son Histoire du sentiment religieux, nous raconte une petite histoire que je trouve merveilleuse et que j'ai retenue. C'est une personne qui venait d'acheter une cloche pour sa paroisse et qui, la confiant au curé, lui dit ceci : "Surtout, ne dites pas mon nom aux autres paroissiens ; je veux que mon geste soit gratuit. Mais, si vous le voulez bien, dit-elle au curé, inscrivez mon nom à l'intérieur de la cloche pour que chaque fois que le battant la frappera, il frappe sur mon nom". C'est merveilleux de gratuité !

Et bien, on se rattrape toujours d'une façon ou d'une autre. Il y a toujours quelque chose d'illusoire dans la recherche de la gratuité pure. L'homme ne peut pas poser un acte gratuit absolu.

Par contre, l'acte créateur de Dieu est absolument gratuit. C'est sans doute ce qu'il y a de plus admirable dans la création. Gratuité et liberté, lorsqu'elles sont absolues, coïncident. Mais chacune manifeste un aspect particulier de l'acte créateur de Dieu. La gratuité montre que cela n'ajoute rien à Dieu, la liberté montre que cet acte de Dieu, Dieu aurait pu très bien ne pas le réaliser. Dieu ne crée pas par nécessité. Il n'y a pas en Dieu le besoin de créer.

Les néo-platoniciens avaient tendance à dire que c'était par nécessité que Dieu créait, que Dieu étant parfait, Dieu ne pouvait que manifester extérieurement à travers une réalisation, à travers une création, toute la perfection et la richesse de son être. "Bonum est diffusum sui", "le bien est diffusif de soi". Si Dieu est la bonté absolue, Dieu doit donc nécessairement réaliser quelque chose. Nous devons être très attentifs ici, car cela peut être vrai dans l'ordre de la créature. Un être qui accède à une certaine plénitude, à une certaine perfection, est normalement source de tout un rayonnement autour de lui. Mais, quand il s'agit de Dieu, Dieu n'est pas nécessairement créateur. Il crée dans une liberté et dans une non-nécessité totale. C'est précisément parce qu'Il est la bonté suprême que s'Il décide de créer, Il le fait dans un acte de sagesse et d'amour. Cet acte ne peut être autrement, sinon il faudrait supposer en Dieu une certaine imperfection. Si Dieu est l'Etre premier, Il est souverainement bon et Il ne peut être perfectionné en aucune façon par un geste nouveau qui viendrait de Lui. Nous avons beaucoup de peine à comprendre cela, mais nous pouvons cependant le saisir quelque peu.

Vie, contemplation et activité créatrice de Dieu

Allons encore un peu plus loin. Nous pouvons dire que l'acte créateur de Dieu se réalise dans une lumière totale, c'est-à-dire qu'il se réalise dans une **Sagesse** infinie. Quand nous réalisons quelque chose, nous le réalisons toujours dans une certaine obscurité en raison de notre méconnaissance de la matière avec laquelle nous travaillons. La matière n'est jamais lumineuse pour nous, elle reste toujours opaque. Il y a toujours en elle quelque chose qui échappe à notre regard. A cause de cela, il est toujours difficile d'agir en totale connaissance de cause. Quand on réfléchit trop, du reste, on a peur de ne pas pouvoir saisir tous les détails et cela peut nous inhiber dans notre action. Il y a toujours quelque chose dans notre action qui nous échappe et que nous ne pouvons pas étreindre. Il y a toujours un impondérable qui peut surgir.

Quand il s'agit de Dieu, tout ce que Dieu réalise vient de Lui et comme Dieu est Lumière, tout est réalisé dans sa propre Lumière. C'est pour cela que nous pouvons dire que l'acte créateur de Dieu se réalise dans la contemplation même de Dieu. C'est à l'intérieur même de sa propre contemplation que Dieu réalise son oeuvre de créateur. Il nous faut essayer de préciser cela.

L'acte créateur de Dieu ne coïncide pas avec la contemplation elle-même de Dieu. Mais il **procède** de sa contemplation. Dieu, en se connaissant, en se contemplant, connaît tous les possibles qu'Il pourrait susciter. C'est ce que les théologiens appellent l'"intelligence pure" de Dieu ou la "connaissance de simple intelligence". Dieu, en se connaissant, connaît toutes les possibilités

de son être, toutes les possibilités de réalisations qu'Il pourrait susciter à partir de sa propre perfection. Et, parmi tous ses possibles, dans sa sagesse et librement, Il décide de réaliser tel ou tel possible. L'acte créateur de Dieu repose donc sur un choix libre à l'égard de tous les possibles implicitement présents dans sa contemplation. C'est pour cela que l'on peut toujours dire que Dieu aurait pu réaliser un monde meilleur ou autre que celui que nous voyons. En effet, dire que Dieu n'aurait pas pu réaliser un monde autre serait ramener la création à un processus nécessaire, comme s'il s'imposait que Dieu crée le monde que nous voyons. L'oeuvre créatrice de Dieu est gratuite et libre et ce parce qu'elle se réalise dans la lumière et l'amour, parce qu'elle relève de la sagesse de Dieu et parce qu'elle implique un ordre de sagesse. C'est ce que veut dire l'Ecriture lorsqu'elle proclame que toutes les oeuvres de Dieu sont faites avec mesure, poids et ordre. Dieu ne pourrait pas réaliser quelque chose qui serait contraire à sa sagesse et donc quelque chose qui ne recèlerait pas un ordre et une harmonie parfaites. Il aurait pu créer d'autres harmonies, d'autres ordres, mais l'ordre qu'Il a réalisé est un ordre de sagesse et d'amour.

La création et le gouvernement divin

Nous pouvons alors comprendre, à partir de là, ce sur quoi porte l'acte créateur de Dieu. En effet, il nous faut essayer maintenant de mieux discerner l'**acte créateur** de Dieu et l'**acte de conservation** de Dieu par rapport à l'ordre de sa créature. L'acte créateur de Dieu porte sur l'**esse**, l'acte d'être : c'est là que nous pouvons découvrir la signature du Créateur, si j'ose dire. Au sens strict, nous ne pouvons pas dire que Dieu crée la **vie**. Essayons de bien comprendre cela. L'enjeu est de taille, en particulier par rapport au problème de l'évolution, car je crois que toutes les confusions viennent de là. L'acte créateur de Dieu porte sur l'acte d'être, c'est-à-dire sur notre exister. En tant que l'acte créateur de Dieu réside dans le don total de l'être, l'être est ce qu'il y a de plus radical en nous. Il peut y avoir des réalités existantes qui possèdent l'être et qui ne sont pas vivantes. Mais tous les êtres vivants existent, exercent l'être. Ce qu'il y a donc de plus radical et de plus profond en nous, c'est l'exister ou l'être. L'acte créateur de Dieu, c'est la communication de l'exister. Pour être plus précis, nous dirions que l'acte créateur de Dieu, c'est la communication du premier exister. Le premier exister, nous l'avons vu en métaphysique, implique la substance, c'est-à-dire la causalité première au niveau de l'être. L'acte créateur de Dieu porte toujours sur une réalité qui, en elle-même, est capable de subsister, une réalité qui, en elle-même, implique quelque chose de premier. Dieu crée des réalités qui subsistent. L'acte créateur de Dieu se termine à une réalité subsistante, c'est-à-dire à une réalité substantielle, puisque c'est par la **substance** qu'une réalité subsiste en premier lieu. C'est par la substance qu'une réalité va avoir son autonomie dans l'ordre de l'être. Parmi les êtres qui subsistent, certains sont plus parfaits que d'autres, certains sont des vivants. Dieu **communique** la vie, mais au sens rigoureux, Dieu ne **crée** pas la vie. C'est proprement en tant que Père qu'Il communique la vie. En ce sens-là, Il est le maître de la vie et de la mort. Il communique la vie à des réalités qui sont plus parfaites que les autres. Il y a des réalités au milieu de nous qui ne vivent pas mais qui, pourtant, existent.

En ce qui nous concerne, nous vivons et nous existons dans notre vie humaine. Notre existence, c'est notre vie. Je ne peux pas faire la différence en moi entre l'exister et le fait de vivre. Du moins, je ne peux pas opérer une séparation, même si je peux en faire la distinction. Dieu crée des êtres qui subsistent dans leur être, Dieu communique la vie et quand cette vie atteint la plénitude de l'esprit, Dieu est alors le créateur même de l'esprit.

L'acte créateur ultime de Dieu porte sur l'**esprit.** Lorsqu'il s'agit de la vie, il vaut mieux parler de communication plutôt que de création proprement dite. Cette distinction, les néo-platoniciens, indépendamment de la Révélation, l'avaient déjà pressentie.

Proclus, au IIe siècle après Jésus-Christ, n'hésite pas à dire qu'il faut regarder dans l'acte créateur de Dieu, la création d'un univers parfaitement ordonné et subsistant, ainsi que la communication de la vie à certaines réalités de cet univers ; cette communication manifestant tout particulièrement la paternité de Dieu. Bien sûr, il s'agit de la vie à son origine. Chaque fois qu'un vivant engendre un autre vivant, nous ne pouvons pas parler d'un acte direct de Dieu. Pour ce qui concerne l'homme, oui. On peut parler d'une action directe de Dieu, parce qu'en l'homme, il y a l'esprit. La création de notre âme spirituelle dépend directement de Dieu. Quant à la vie, elle se communique. Initialement, elle provient de Dieu, mais par la suite, elle se communique de proche en proche. Dieu a voulu, de fait, qu'il y ait dans l'ordre de la vie une procréation, une génération où il y ait des causes secondes qui permettent la communication de la vie.

Le problème de l'évolution ne se situe pas au niveau de l'être, ni de l'esprit, mais au niveau de la vie. L'évolution suppose que l'on ait une approche particulière du développement et de l'apparition successive des vivants dans notre univers. Cette approche ne concerne absolument pas la création, parce que celle-ci procède d'un point de vue beaucoup plus radical sur les choses. Il est essentiel aujourd'hui de bien situer ces deux approches l'une par rapport à l'autre.

Une autre question peut se poser aujourd'hui à partir des données de la science physique. Puis-je savoir comment Dieu a réalisé notre monde physique initialement ? Métaphysiquement parlant, je dois dire que je ne peux pas le savoir. Le savant ne peut, du reste, émettre que des hypothèses à ce sujet, mais il ne pourra jamais circonscrire la question d'une façon parfaitement précise. Toutes les hypothèses sont possibles et sont intéressantes. Le tout, c'est qu'elles n'entament pas, par abus de pouvoir, la sagesse de Dieu, car leurs points de vue restent toujours limités dans la mesure où elles tentent de montrer comment un certain ordre a pu se réaliser progressivement dans notre univers. Les hypothèses scientifiques possèdent une certaine vérité. Philosophiquement, cependant, aucune hypothèse n'est, de façon absolue, plus déterminante qu'une autre. Comme la sagesse de Dieu peut réaliser des mondes divers, je ne peux pas préciser, je ne peux pas savoir philosophiquement ce qu'a été notre univers au point de départ. Ce que je peux affirmer, c'est que notre univers dépend radicalement de Dieu dans son existence, mais simplement d'une façon indirecte dans son devenir. Dieu a voulu que dans l'ordre du monde, il y ait place à un devenir multiple et divers. Je ne peux donc pas préciser quel était l'ordre premier de l'univers.

Ce que je peux dire, c'est que l'univers, dans son exister, dépend de Dieu, de sa Sagesse, de sa Providence et de son Gouvernement. Ce que je peux dire aussi, c'est que lorsque l'homme est apparu, lorsque l'âme spirituelle est apparue dans le corps d'un être vivant qui était un homme, cette âme spirituelle a été créée directement par Dieu. Pour chacun d'entre nous, il y a un acte particulier, un acte créateur particulier de Dieu, un acte personnel de Dieu qui porte sur la création de notre âme. La création de notre âme spirituelle ne peut pas provenir de nos parents. Elle provient de Dieu, parce qu'en elle-même, elle est au-delà du monde biologique. Nous reviendrons, du reste, dans la suite de notre réflexion, sur ce problème.

CHAPITRE IX

VISION DE L'IMMORTALITE DE L'AME SPIRITUELLE DE L'HOMME

Nous allons tenter, ce soir, de mieux découvrir en quoi consiste la réalité spirituelle de notre âme, et nous nous poserons à cette occasion le problème, classique dans l'histoire de la Philosophie, de l'**immortalité de l'âme.** Il s'agit, sans aucun doute, d'une des questions essentielles que doit se poser le philosophe.

Au fond, la philosophie dans son investigation aboutit à deux découvertes majeures : la découverte de l'**existence d'un Etre premier** -que nous appelons Dieu- et la découverte de la **spiritualité de l'âme** et sa principale conséquence, son **immortalité.**

Il est vrai que de telles affirmations ne sont pas premièrement le fait du philosophe : les traditions religieuses ont été certainement les premières à témoigner de la vérité de celles-ci. Les traditions religieuses ont toujours véhiculé ces vérités selon lesquelles existerait une réalité absolue, transcendante à la nôtre, une ou multiple, qu'il s'agisse du monothéisme ou du polythéisme. Par ailleurs, elles ont toujours affirmé la survie de l'âme au-delà de la mort. Ainsi, les mots de **Dieu** et d'**âme** sont nés dans un contexte religieux, et leur sens originaire n'est pas proprement philosophique.

Les approches religieuse et philosophique de l'âme

Il est essentiel, pour le philosophe, d'opérer un tel discernement, ceci afin d'être davantage lucide sur sa propre démarche. Ceci doit nous rendre d'emblée attentifs au fait que l'approche que le philosophe fera des réalités, signifiées par de tels mots, est tout autre que celle à laquelle nous conduisent les traditions religieuses. Le mode selon lequel les traditions nous communiquent certaines vérités est spécifique et irréductible, comme tel, au mode

de pensée philosophique. Les traditions supposent une attitude affective et réceptive particulière (pas nécessairement une "foi surnaturelle" proprement dite) d'où l'écoute respectueuse et la confiance totale à l'égard de la parole qu'elles transmettent.

A l'origine, ces paroles sacrées, chargées d'un sens mystérieux, étaient exclusivement transmises oralement. A ce titre, l'écriture constitue davantage un outil pour la pensée discursive ou analytique. Si les traditions religieuses, de fait, communiquent certaines vérités, il est manifeste que leur but ultime est beaucoup plus vital, d'où le climat affectif qui les accompagne.

Ainsi, la distinction de l'âme et du corps est bien antérieure à la philosophie grecque, à Platon. Ce dernier a construit ses propres allégories en puisant dans des mythes anciens, provenant parfois même de l'Inde. Je pense par exemple au mythe de la réincarnation ou de la transmigration des âmes. La distinction de l'âme et du corps est tout aussi constante dans les traditons sémites. Elle est explicitement évoquée dans la Genèse. Dans ces traditions religieuses, l'âme signifie toujours en l'homme la présence d'une vie qui, en elle-même, peut se prolonger au-delà de la mort.

Platon reprend à son compte le témoignage de mythes, mais en reste trop à une simple transposition allégorique du mythe, sans ouvrir des voies d'accès, proprement philosophiques, à la découverte d'une telle réalité. L'attitude d'Aristote est sensiblement différente. Il est sans doute plus respectueux du contenu propre des traditions religieuses : celles-ci ont leur propre vérité, et, si la pensée philosophique ne s'y oppose pas, celle-là se situe comme telle en dehors du champ philosophique. C'est vrai, en tant que philosophe, Aristote ne parle pas beaucoup de l'immortalité de l'âme : il se contente d'affirmer le caractère spirituel de l'âme et de son irréductibilité à la structure biologique qu'elle anime. Pour lui, l'âme humaine ne provient pas des parents et son existence ne dérive pas principalement des mécanismes héréditaires. Elle suppose la causalité créatrice de Dieu. Mais il est exact que tout cela reste quand même très implicite chez Aristote et ne fait pas l'objet d'une argumentation précise.

Quant à saint Thomas, il en parle plus en théologien qu'en philosophe. Je pense qu'il faut bien discerner ces deux perspectives. Le théologien s'appuie sur la foi et sa visée ultime est d'expliciter, autant que cela est possible, le contenu de la Révélation, ceci en vue de notre propre salut. Une telle démarche suppose nécessairement la reconnaissance de l'immortalité de l'âme, sinon nous serions en contradiction avec nous-mêmes.

Je me souviens d'un voyage que j'avais fait en Grèce. A cette occasion, j'avais été reçu, avec quelques professeurs et étudiants suisses, à l'Université d'Athènes, et plusieurs soirs, nous avions eu des échanges avec des universitaires d'Athènes. Ma présence de religieux a fait que la plupart du temps les sujets de conversation prenaient une tonalité philosophique et théologique, et presque chaque soir, ces professeurs (pour la plupart des scientifiques) posaient la question de l'immortalité de l'âme : cela m'avait beaucoup frappé. Ils se disaient tous croyants, mais tous se posaient la question suivante : "Mais que pouvons-nous dire aujourd'hui sur l'immortalité de l'âme, quand on considère les immenses progrès de la science biologique ?".

J'ai essayé alors de leur montrer que la question de l'âme se situait à un autre niveau de connaissance que celui des phénomènes analysés en biologie, et que les récentes (et futures) découvertes de celle-ci ne rendaient point caduques les propos du philosophe, à condition que celui-ci cerne précisément son objet. Ce qui m'a frappé, c'est qu'étant croyants (orthodoxes),

ils doutaient tous du bien fondé et de la véracité d'une réflexion humaine sur l'âme et son immortalité. Le climat positiviste dans lequel, en tant que scientifiques, ils avaient l'habitude d'évoluer était sans doute la source d'un tel malaise. Et c'était leur foi, dans ses fondements, qui en était affectée. En effet, le chrétien, dans sa foi, affirme que quelque chose subsiste au-delà de la mort physique, et nous vivrons un jour dans tout notre être une plénitude que nous ne pouvons que pressentir.

Tout cela nous montre à quel point il est essentiel, dans notre monde d'aujourd'hui, de poursuivre cet effort de réflexion sur ce que nous sommes profondément, sur ce que représente précisément la réalité de notre âme spirituelle, sur le sens ultime de notre destinée. Quelles que soient les limites d'un tel effort de compréhension, nous n'avons pas le droit de capituler sans l'avoir poursuivi le plus loin possible, jusqu'au bout de nos forces ! Je me situe résolument ici dans une perspective qui se veut proprement philosophique, c'est-à-dire que, tout en tenant compte du témoignage des traditions religieuses, je ne prends pas, dans mon investigation, directement appui sur celles-ci.

A mon sens, en philosophie, c'est dans le prolongement de l'analyse de la création qu'il faut situer la question de l'immortalité de l'âme, car c'est à la lumière de l'existence de Dieu et de son activité créatrice que l'on peut avoir accès à la réalité profonde de notre âme. Ceci dit, nous pouvons avoir une première approche de notre âme spirituelle à partir d'expériences toute simples, à condition d'y être attentifs. Il y a deux expériences types qui nous révèlent l'existence de notre âme spirituelle : l'expérience de la connaissance et celle de l'amour.

L'expérience de l'amour, révélatrice de l'existence de l'âme spirituelle

L'amour d'amitié met en jeu une multitude de facultés et de tendances en nous : facultés instinctives, sensibles et passionnelles. Mais ce qui lui donne son caractère propre, ce qui en fait une relation vraiment **humaine**, c'est la présence de l'esprit. C'est l'**esprit** qui permet l'union (la communion) dans le respect de l'autonomie d'autrui. Il n'y a pas d'amitié authentique sans le respect mutuel de l'identité et de la liberté de chacun. C'est cela qui donne à l'amour cette qualité si particulière. Je ne peux aimer que si je reconnais autrui comme une **personne**, et que si, en m'aimant, autrui me permet de m'affirmer comme personne. Regarder autrui comme une personne, capable de recevoir mon amour, c'est l'approcher comme une présence (comme un sujet, dirait-on aujourd'hui), c'est-à-dire une réalité irréductible à une simple réalité physique ou vivante.

Ceci suppose que l'on reconnaisse en cette réalité quelque chose qui la distingue de toute réalité physique : c'est ce que nous appelons l'esprit. Inversement, lorsque j'aime, s'éveille en moi toute une dimension de mon être, invisible et inexprimable, quelque chose de caché, mais de réel : une **vie intérieure.** Cette vie intérieure dont je fais ainsi l'expérience, c'est mon âme spirituelle qui en est la source. Je pressens que celle-ci est la source profonde de mon être, qu'elle me confère mon identité et que, dans l'amour, je suis capable de reconnaître et de rejoindre autrui en ce qu'il a de plus intime : sa propre vie intérieure.

A travers un tel échange, je prends mieux conscience de ce qu'il y a d'unique en moi, de ce quelque chose d'absolu qui est moi et que je découvre en autrui. C'est toujours une chose étonnante d'être aimé profondément par une personne qui me permet de dépasser ce qu'il y a un peu d'extérieur

en moi et de découvrir ce qu'il y a de plus profond en moi. C'est à ce moment-là que je découvre vraiment ce qu'est l'esprit. On ne peut pas, à proprement parler, démontrer l'existence de l'esprit. Lorsque vous vous trouvez devant quelqu'un qui nie la réalité de l'esprit, vous pouvez toujours lui répondre : "quand on n'en a pas soi-même, c'est difficile, en effet, d'en parler !". Ce type d'argument peut mettre certains sur la piste. On ne peut découvrir l'esprit de l'extérieur : on ne peut y accéder que de l'intérieur.

Si je suis positiviste, je dirai que n'existe et n'est communicable que ce **qui est observable.** A travers l'expérience profondément humaine de l'amitié, je découvre immédiatement la présence de l'esprit en moi comme en autrui. Evidemment, ceci ne résoud pas le problème de savoir **ce qu'est** l'esprit et s'il est immortel. Certes, il y a dans l'amour quelque chose qui semble pouvoir dépasser la mort ; et pourtant, quand l'autre meurt, puis-je encore vraiment l'aimer ?

L'expérience de la connaissance, signe de la présence de l'esprit

Je crois que nous pouvons dire la même chose de la connaissance avec, peut-être, une plus grande précision. Certes, l'amour va plus loin que la connaissance, mais il n'a pas la précision qu'a la connaissance, en raison de l'abstraction que suppose celle-ci. L'amour ne se laisse pas conceptualiser. Si vous voulez être trop lucides, ou critiques, vous risquez d'appauvrir votre amour. Cela ne veut pas dire que l'amour doit se complaire dans l'obscurité ! Mais l'amour exige toujours un dépassement à l'égard de la connaissance. Aimer une personne, pour elle-même, c'est la regarder comme un certain absolu : elle est toujours plus que la connaissance que j'en ai. Vous n'aimez pas d'**abord** une personne pour ses qualités, mais pour ce qu'elle est profondément, même si vous pouvez l'aimer aussi pour ses qualités. Ceci dit, dans la genèse d'un amour, les qualités peuvent jouer un grand rôle : vous pouvez être frappés par une personne à cause de telle ou telle de ses qualités. La beauté des yeux doit conduire à la beauté de l'âme ! Si l'on aimait exclusivement en raison des qualités, que deviendrait un tel amour le jour où l'on découvrirait les défaut de l'autre ? Vous l'aimeriez moins ? C'est impensable. Paradoxalement, l'amour authentique nous fait dire l'inverse : "je t'aime encore davantage dans tes faiblesses".

Mais revenons à la connaissance : celle-ci, si j'y suis attentif, est signe de la présence de l'esprit. En effet, ma pensée s'exerce toujours sur un mode universel. Saint Thomas insiste beaucoup sur ce point. Si je regarde mes connaissances dans leur dimension proprement intellectuelle (au-delà de leur aspect sensible et imaginatif), je constate qu'elles ont toutes une **signification universelle.** Nous pouvons comprendre assez facilement cela à partir du langage qui est l'instrument de la pensée. Tous les mots que le langage utilise (à l'exception des noms propres) ont une signification universelle. Prenez le mot "homme" : il peut renvoyer à tous les hommes de la terre. Les lois, les principes ou les causes ont une portée universelle.

L'imagination, comme telle, en reste au niveau de la représentation (qui demeure singulière) : l'intelligence se situe, elle, au niveau de la signification (qui est universelle). Et bien, cette universalité de la signification conçue par l'intelligence est le signe de la **spiritualité** de celle-ci. L'universel est au-delà des individus. L'intelligence, de par sa propre vertu, est capable de saisir dans les réalités, quelque chose qui est plus radical que leurs traits particuliers. Une représentation (fruit de l'imagination) prise en elle-même est toujours singulière. Cette représentation peut acquérir une certaine portée universelle : elle devient alors un **symbole.** Prenez le symbole de la Croix :

l'objet particulier renvoie à quelque chose de beaucoup plus large.

Si mon intelligence est capable de concevoir l'universel, c'est qu'elle est capable de dépasser l'aspect matériel et quantitatif des choses, de se situer au-delà de leurs conditions spatio-temporelles. Or, comment mon intelligence pourrait-elle opérer un tel dépassement si elle n'était pas elle-même au-delà du matériel et du sensible ? L'intelligence en elle-même est spirituelle. Il y a donc quelque chose qui fait partie intégrante de mon être et qui ne se réduit pas à la matérialité de mon corps. Ce qui explique cette sorte de distance que je peux prendre à l'égard de mon corps, sans que ce dernier fasse nombre, à proprement parler, avec mon âme spirituelle -sinon l'on tomberait dans une vision dualiste de l'homme comme cela tend à être le cas chez Descartes.

L'âme spirituelle, en raison de sa nature propre, transcende le monde matériel et quantitatif. Le mode propre d'exister de ce qui est matériel implique la juxtaposition, l'**extériorité** et donc l'organisation quantitative. Le mode d'exister de ce qui est spirituel ne se décrit plus en termes de juxtaposition et d'extériorité : il se réalise dans une **intériorité** sans limites, et de profondeur infinie. Ainsi, la signification du concept "animal", fruit de l'activité cognitive de l'esprit, est sans limites : tous les "animaux concrets" n'épuisent pas la signification d'un tel concept. C'est le signe que l'esprit est capable de transcender la condition matérielle de ce qui existe.

L'amour et la connaissance sont donc comme les voies d'accès à l'existence de l'esprit. La physique saisit les lois des phénomènes matériels, mais, en tant que connaissance décrivant les lois (universelles) de ceux-ci, elle transcende l'objet qu'elle cherche à connaître. En elle-même, elle est une manifestation de l'esprit. Et je ne peux réduire l'intelligence au cerveau, même si celui-ci constitue l'organe privilégié de l'activité de celle-là. Il est vrai que le cerveau **conditionne** l'exercice de l'esprit, mais il ne peut, à lui seul, rendre possible l'avènement de la connaissance : il n'en est pas la **cause** proprement dite. Le concept que suscite l'intelligence est une réalité complexe, intégrant des éléments imaginaires, sensibles et donc physiologiques, mais le concept (avec sa signification universelle) ne peut se "réduire" à de tels éléments. En intervenant sur certains organes, on peut modifier, voire même dans certains cas inhiber quasi totalement l'exercice de la pensée, mais on ne peut jamais se substituer (ou la détruire) à sa source propre qui demeure purement spirituelle et intérieure. Vous pressentez ici à quel point la liberté ne peut se fonder que sur l'existence de l'esprit !

L'âme spirituelle peut-elle subsister, par elle-même, au-delà de la mort ?

La question qui se pose maintenant est de savoir si ce que je reconnais en moi (l'esprit) constitue une réalité substantielle à proprement parler, c'est-à-dire capable d'exister et de subsister par elle-même. La question est très délicate, car je ne peux me référer à aucune expérience. Vous voyez comment je pourrais formuler autrement ma question : au moment de la mort, que deviennent mon intelligence ainsi que ma capacité spirituelle d'aimer ? Je ne peux pas éluder une telle question, même si je ne peux pas y répondre directement. Nous avons affirmé l'existence de l'esprit, son irréductibilité en la matière, et d'un autre côté nous avons affirmé que, dans l'odre de l'exercice, cet esprit était toujours lié au corps. Qu'en est-il à la mort, quand le corps précisément se désintègre totalement, et ne peut plus collaborer alors au développement de l'esprit ?

Je crois que pour vraiment apporter quelque élément de solution à un

tel problème, au plan philosophique, il faut que l'intelligence humaine ait, au préalable, découvert l'existence d'un Etre premier que nous appelons Dieu, que ce Dieu est le Dieu créateur de toutes choses, et que nous sommes, à son égard, en totale dépendance et ce au niveau de l'être. En effet, je peux alors comprendre que ce qui est créé immédiatement en moi, c'est l'être et l'esprit. Je peux découvrir cela au terme d'une investigation philosophique. L'intelligence peut découvrir que l'acte créateur de Dieu regarde directement, immédiatement, mon exister, mon acte d'être ainsi que mon esprit. Ce qui est spirituel en moi ne peut pas dépendre uniquement des processus biologiques de la procréation. La naissance de chaque être humain exige l'intervention directe du Créateur. L'esprit, comme tel, transcende le biologique : il ne peut donc pas en procéder. En lui-même, il ne peut dépendre que d'une réalité parfaitement spirituelle. Ceci nous permet peut-être de mieux saisir cette parenté, très particulière, entre l'être et l'esprit. Mon intelligence ne peut atteindre sa plénitude que lorsqu'elle rejoint ce qu'il y a de plus radical dans l'**être** des choses, de même que ma capacité d'aimer ne peut vraiment s'actualiser que lorsqu'elle rejoint la personne au sens fort. En cela, elles rejoignent ce qui dépend immédiatement du Créateur.

Ceci montre bien que mon esprit (dans l'ordre de la connaissance, comme dans celui de l'amour) n'en reste jamais à l'intentionnalité, mais est capable de rejoindre la réalité dans ce qu'elle a de plus substantiel et personnel. En outre, cela montre qu'il y a dans mon âme spirituelle un enracinement dans l'être, comme dans ma propre personne, si profond que, quelle que soit la violence de la désintégration du corps, au moment de la mort, celle-ci n'atteint pas mon âme spirituelle dans son existence propre. Celle-ci a une autonomie dans l'ordre de l'être qui lui permet de subsister, même séparée du corps. Elle est donc une réalité immortelle et incorruptible. Etant au-delà du devenir, elle est quelque chose de substantiel dans l'ordre de l'être et du bien. L'acte par lequel Dieu crée mon âme spirituelle étant **éternel** (en dehors du temps), je peux dire (à chaque instant de ma vie) que c'est maintenant que Dieu crée celle-ci, et que mon âme spirituelle ne pourrait disparaître que si Dieu l'anihilait. Mais Dieu ne peut pas anihiler ce qu'Il a créé.

Evidemment, en droit, il pourrait le faire, car l'existence de la créature n'ajoute rien à Dieu. De fait, cette impossibilité pour Dieu d'anihiler sa créature n'est pas le signe d'une limite de sa toute-puissance. Bien au contraire, c'est plutôt le signe de son excellence, car celle-ci est au service d'une Sagesse et d'un Amour absolus. Or, Dieu ne peut détruire ce qu'Il a profondément désiré : ce serait contradictoire, car cela voudrait dire que son désir initial n'était pas total. Dieu, dans son acte créateur, s'engage totalement : l'amour et la gratuité qui l'enveloppent supposent la fidélité et ce, quoi qu'il arrive ! Ainsi, même si la créature spirituelle se révolte contre Dieu, Dieu ne l'anéantit pas. Certes, je ne peux pas dire grand-chose de l'état dans lequel peut se trouver une âme spirituelle après la mort : je n'en ai aucune expérience ! Tout ce que je sais, c'est qu'elle ne peut que subsister en raison de sa nature profonde. C'est vrai, le philosophe touche là une limite radicale de son pouvoir de compréhension. Quel est le destin de l'âme spirituelle ? Là, le philosophe ne peut que se taire : s'il peut affirmer l'**immortalité de l'âme,** il ne peut, d'une façon vraiment positive, parler de l'**éternité** ou d'une **vie éternelle.** Cela supposerait que mon âme soit directement associée à la Vie même de Dieu, ce que nous ne pouvons entrevoir qu'en tant que chrétiens. Au niveau proprement philosophique, je peux parler de l'immortalité au-delà de la corruption du corps. Il y a quelque chose en moi qui est substantiellement spirituel et qui, de fait, peut subsister au-delà de la mort. Par là, le philosophe rejoint les traditions religieuses. Il en montre le bien-fondé à partir de ses propres expériences, des principes qu'il en dégage

ainsi que de l'effort d'analyse de l'acte créateur de Dieu. C'est donc dans un jugement de sagesse -puisque le propre du jugement de sagesse, c'est de se faire dans la lumière de l'acte créateur de Dieu- que le philosophe peut affirmer qu'il y a en lui une âme immortelle.

CHAPITRE X

LE PROBLEME DE LA LIBERTE ET DU MAL

Nous arrivons, ce soir, à l'ultime étape de notre enquête. Vous avez sans doute bien compris que toutes les questions que nous avons abordées, durant cette année, n'avaient pour but que de mieux mettre en relief la complexité et la difficulté du problème à la fois central et ultime de toute recherche philosophique, à savoir le **problème de Dieu.** Problème tellement complexe qu'il faut bien reconnaître que beaucoup d'hommes n'en voient pas la possibilité de solution, n'en voient pas l'issue.

Je pense ici à quelqu'un d'exceptionnel, Rostand, qui, avec une très grande honnêteté, disait à la fin de sa vie que s'il n'arrivait pas à découvrir, grâce à son intelligence, la nécessité d'affirmer l'existence d'un Etre premier, c'était sans doute parce qu'il avait été élevé dans un milieu purement positiviste où la science était toujours présentée comme la vérité absolue. Je crois personnellement que Dieu accueille sans doute des hommes de cette qualité, précisément parce qu'ils ont recherché honnêtement la vérité et qu'ils ont toujours reconnu les limites de leur intelligence et de leur propre recherche.

Nous ressentons d'autant plus les limites de notre intelligence lorsque celle-ci s'affronte aux problèmes essentiels posés à notre intelligence. Il est vrai que les intellectuels n'aiment pas regarder et reconnaître les limites de leur intelligence. Ce sont les plus grands savants et les plus grands philosophes qui admettent de telles limites. Mais je crois que c'est lorsque l'on se trouve face à un tel problème (le problème de l'existence d'un Etre premier) que l'on découvre à quel point la philosophie est pour l'homme, parce que, lorsque le philosophe découvre l'existence d'une telle réalité, il se trouve face à une réalité dont la présence ne concerne pas simplement l'esprit du philosophe ou son intelligence philosophique, mais devant une réalité qui concerne **toute sa réalité d'homme** !

Car, cette réalité qu'il découvre ne peut pas ne pas bouleverser toute sa vie d'homme en lui donnant une signification nouvelle. Toute ma vie humaine change si Dieu existe, ou si Dieu n'existe pas. Il faudrait essayer de comprendre cela avec le maximum de profondeur, parce que l'on comprend à quel point le sort de notre vie est étroitement lié à l'évolution de notre intelligence. L'intelligence peut s'affronter à toutes sortes de problèmes, mais parmi ces problèmes, il en est de plus essentiels et d'autres de plus secondaires. Les intellectuels peuvent avoir tendance à se complaire dans des problèmes secondaires. C'est sans doute le défaut des intellectuels. Ils aiment manifester la supériorité de leur intelligence à partir de problèmes dont la portée ne concerne pas directement l'homme dans sa destinée. Mais lorsque l'on se trouve affronté à des problèmes essentiels concernant notre vie elle-même, alors c'est là, je pense, que devrait se manifester toute la puissance de l'intelligence, sa capacité de compréhension ; car derrière de tels problèmes, il y a un enjeu extrêmement réel. Certes, pour le croyant, cette question est d'emblée résolue. Mais, du côté de notre intelligence, cette question se présente comme la question dernière. Cette question ultime consiste à se demander s'il existe vraiment un être dont nous dépendons radicalement, quel est le sens de la religiosité de l'homme, si l'anthropologie exige de s'ouvrir à une réalité qui dépasse l'homme lui-même. Tel est le problème ultime, voire même principal du philosophe.

Et un tel problème ne peut laisser insensible l'homme dans sa capacité d'amour, dans sa volonté de vivre, car il lui est essentiel de savoir s'il est effectivement aimé d'un être qui, lui-même, est la source de sa propre existence. Il lui est essentiel de savoir s'il a été créé dans l'amour et si son existence continue d'être portée dans l'amour. Si l'homme était profondément convaincu de cela, il y aurait moins d'**angoisse** en lui. C'est sans doute parce que l'homme contemporain sent moins cela qu'il vit davantage de cette angoisse et qu'il ira davantage vers celle-ci. Prendre conscience que son existence n'a pas d'origine, qu'elle est liée au hasard, qu'elle n'a pas de raison d'être, de fin, cela ne peut que déboucher sur l'angoisse. Ce problème est donc le problème fondamental de la philosophie, mais il l'est tout autant pour l'homme.

Si l'homme est naturellement religieux, il y a un appétit naturel vers Dieu. Ce qui explique que les refoulements religieux sont sans doute les refoulements les plus tragiques. Ces refoulements mettent l'humanité dans une situation permanente de suicide, d'angoisse, de désespoir. Ceci explique pourquoi il faut sans cesse revenir à une telle question. On l'évacue souvent. On ne se met pas souvent en face d'un tel problème. Nous n'y réfléchissons pas assez. Rostand disait lui-même, à la fin de sa vie, que c'était sans doute dans son salon que l'on parlait le plus de Dieu. Parce qu'il considérait que le problème était essentiel pour lui. Certes, il ne voyait pas comment le résoudre avec clarté, mais il pressentait à quel point ce problème pouvait déboucher sur un renouvellement de son existence.

L'ouverture à Dieu ou la condition de notre propre dépassement

Nous avons essayé déjà de montrer comment la vie humaine ne pouvait pas s'achever sur elle-même. Il y a quelque chose qui spécifie l'homme en propre. L'homme, dans son être le plus profond, est ouverture sur quelque chose qui le transcende. La vie animale débouche sur la vie animale, elle n'a pas d'autre projet que de se perpétuer indéfiniment, telle quelle. Tandis qu'au coeur de l'homme, se trouve inscrit ce désir, cet appétit si particulier qui est de se projeter, de se dépasser dans quelque chose qui le transcende absolument. L'homme ne peut jamais être pleinement satisfait de lui-même.

C'est peut-être pour cela que l'on peut lire dans l'Ecriture : "Tout homme est menteur". En effet, tout homme cherche à séduire. Séduire, c'est attirer l'autre sur soi-même. En faisant cela, sans le savoir et sans le vouloir sans doute, on commet un terrible mensonge, parce que l'on ne peut jamais répondre pleinement et totalement au désir de l'homme, au désir d'autrui, à son désir le plus radical. L'homme veut toujours aller au-delà de l'homme lui-même. C'est ce que les Anciens disaient : "L'homme est à l'horizon du monde physique et du monde des esprits". L'homme, dans son essence profonde, est ouverture à l'absolu. Bien sûr, la tentation permanente est de déduire de cela que l'homme est l'absolu lui-même, qu'il est l'absolu en gestation, en puissance, et qu'historiquement, progressivement, il finira par devenir l'absolu lui-même. Il y a toujours cette tentation en l'homme, tentation esthétique aussi bien qu'affective, de se replier sur soi et de se considérer comme l'absolu.

Mais, nous le savons bien, l'homme n'est pas l'absolu. Je ne suis pas l'absolu, car je sais d'expérience qu'à côté de moi, existe un autre homme, un autre "je". C'est sans doute ce que Feuerbach a oublié. Dès que je regarde l'autre, je suis obligé de considérer que je ne suis pas Dieu. Et que signifierait alors la mort ? Personne n'aspire à la mort. La philosophie doit éveiller l'espérance et doit susciter un désir d'aller toujours plus loin. Feuerbach a confondu l'intentionalité et la réalité. Le désir de l'absolu est du côté de l'intentionalité. Mais l'absolu est transcendant au désir de l'absolu. Ils sont autres, lui et la réalité. On retrouve cette confusion au coeur de tous les athéismes contemporains. On ne regarde pas assez l'autre pour lui-même. Toutes ces démarches mettent l'accent sur le **même** mais ne regardent pas l'**altérité**. C'est un manque de réalisme, tout simplement.

Au fond l'idéalisme tend à exalter l'homme d'une manière telle qu'au bout du compte, il lui interdit tout véritable dépassement. En effet, l'idéalisme poussé à l'extrême instaure une telle confusion entre l'intentionalité et la réalité, qu'il nous empêche de comprendre que seul l'amour permet un véritable dépassement. C'est grâce à l'intelligence que nous découvrons l'autre comme tel. Nous sommes capables d'aimer et, par voie de conséquence, de nous dépasser. Au fond, ce sont des choses très simples, mais il est urgent de les mettre en pleine lumière, parce qu'on les oublie très facilement. Les idéologies faussent notre regard et il faut toute une attention et une vigilance pour réorienter celui-ci sur son objet propre. Au lieu de nous "convertir", c'est-à-dire de nous tourner vers l'autre, elles nous replient sur nous-mêmes.

Ultimes questions : l'existence de Dieu rend-elle encore possible notre liberté ? L'existence du mal rend-elle encore possible l'existence de Dieu ?

Notre réflexion, durant cette année, nous a fait contempler, autant que nous le pouvions, le mystère de la réalité de Dieu. En effet, une fois le problème posé et partiellement résolu, on découvre **le mystère de Dieu.** On découvre qu'il existe un Etre premier absolument simple dont la modalité propre est d'être éternel, dont la vie propre est de se contempler Lui-même, d'être la Sagesse et l'Amour absolus. Et cette première contemplation est le fruit direct de l'analyse et de la recherche philosophique. Le philosophe, s'il est vraiment intelligent, est capable de vivre de cette dimension contemplative au-delà même du raisonnement et de l'analyse. Et je dirai que c'est dans l'activité contemplative que l'intelligence est vraiment elle-même, comme telle. Notre intelligence n'est pas faite premièrement pour l'analyse ou le raisonnement. Elle analyse à cause de son conditionnement rationnel et sensible. Mais elle contemple, parce qu'elle est de nature spirituelle,

et la contemplation est la respiration la plus naturelle, la plus spontanée de notre intelligence. Nous ne sommes pleinement intelligents que lorsque nous contemplons, c'est-à-dire que lorsque nous contemplons amoureusement Celui qui est au-delà de nous, Celui qui est la réalité absolue, c'est-à-dire Dieu.

Mais nous avons vu qu'à partir de ce regard de contemplation, nous pouvions essayer de mieux comprendre le lien de dépendance qui existe entre cet Etre premier et nous-mêmes. Et c'était dans cette lumière que nous avons essayé de comprendre, la dernière fois, cette question si complexe de l'immortalité de l'âme spirituelle. Pour chacun d'entre nous, et c'est cela qui est merveilleux, il y a un acte d'amour du créateur, unique. Chacun d'entre nous est enveloppé d'un amour unique, d'un amour d'une pure gratuité et d'une liberté absolue. Nous n'ajoutons rien à Dieu, et pourtant Dieu nous donne notre esprit, notre être, notre capacité de contempler. Et Dieu s'engage pour chacun d'entre nous. Dieu ne crée pas à la manière d'un artiste et n'entretient pas avec son oeuvre le même type de rapport. Dieu réalise sa création de l'homme dans l'amour et s'engage vis-à-vis de sa créature, puisque celle-ci est capable de remonter librement jusqu'à Lui, capable de répondre à l'amour dont elle procède. Je voudrais, ce soir, considérer ce dernier problème, si complexe à résoudre et qui, lui aussi, débouche sur un mystère. Car vous allez voir que je ne vais apporter à ce problème aucune solution proprement dite.

En effet, que Dieu, comme Père, communique la vie et l'esprit, que Dieu crée en l'homme la capacité d'atteindre la vérité, la capacité d'aimer et de contempler, cela peut très bien se comprendre de la part d'un esprit. Qu'Il associe la vie et l'esprit à la matière, comme c'est le cas en l'homme, peut encore se comprendre. Mais que Dieu crée la matière, un monde purement matériel, comme le monde que nous voyons, est quelque chose de beaucoup plus délicat à comprendre. Pourquoi, dans sa sagesse, Dieu crée-t-Il un monde matériel ? Je pense que Dieu, dans sa sagesse, n'a pas désiré créer un monde matériel, isolé, existant par lui-même, mais que ce monde matériel n'a de sens que dans la mesure où il est entièrement ordonné à la création de l'homme. Que des savants, astreints aux méthodes scientifiques modernes, ne puissent pas le dire, c'est normal, puisqu'ils n'atteignent pas l'esprit proprement dit. C'est l'esprit qui donne à ce monde matériel sa signification dernière. Que Dieu réalise son chef-d'oeuvre en alliant l'esprit à la matière, fait partie de la sagesse de Dieu. Dieu a voulu que son dernier acte créateur porte sur l'homme. Au plan philosophique, je ne peux pas parler des anges. Je peux en parler à titre d'hypothèse. Je peux, en effet, faire référence aux traditions religieuses qui, quant à elles, parlent de créatures purement spirituelles. Ainsi, les néo-platoniciens considéraient qu'il y avait une réalité entre l'esprit absolu et l'homme.

Mais pourquoi pouvons-nous dire que c'est en créant l'homme et la femme que Dieu a réalisé son chef-d'oeuvre ? Pourquoi Dieu a-t-il voulu cette alliance entre l'esprit et la matière ? Nous allons voir qu'en tentant de répondre à une telle question, nous allons toucher le **problème de la liberté et du mal.** Je pourrais peut-être aborder les choses d'une autre façon. Rostand disait qu'il existe tellement de souffrances dans le monde que si un Dieu parfaitement bon existait, Il ne pourrait laisser une telle souffrance se développer dans sa création. Et c'était cela son scandale.

Je crois qu'il est juste de constater l'existence du mal. Le mal physique existe. Il peut se produire des ruptures dans le monde, que nous ne pouvons prévoir. Et celles-ci constituent un certain mal. Il existe dans notre monde matériel une indétermination fondamentale. Je crois que le mal physique

consiste en cette indétermination qui submerge la détermination et l'ordre. Mais il y a un mal psychologique, peut-être plus radical que les autres, source de toutes nos angoisses. On peut aussi parler d'un mal biologique. Nous connaissons la précarité de l'équilibre de notre corps et de notre santé. Quand on essaye de se représenter les souffrances de notre monde, on comprend très bien que Rostand trouvât là quelque chose de tragique et de révoltant. Pourquoi tant de souffrances accumulées sur l'homme ? On a comme l'impression qu'au fur et à mesure de notre lutte, ce contre quoi on lutte progresse.

Imperfection et mal. Permission et responsabilité à l'égard du mal

D'où vient le mal physique ? Comment un Dieu infiniment bon peut-il permettre cela ? Je crois que, philosophiquement, on peut dire assez vite qu'il y a deux sources principales du mal. La première qui est radicale, c'est la matière et son indétermination fondamentale. Cette indétermination est en nous, dans la mesure où nous sommes des êtres matériels. Nous faisons corps avec l'univers. Et puis il y a l'orgueil, c'est-à-dire l'exaltation de l'intelligence.

Je crois que, philosophiquement, ce sont les deux sources du mal ; d'une part l'indétermination radicale de la matière, et d'autre part, la volonté d'une détermination absolue là où il ne devrait pas y en avoir, car c'est cela l'orgueil. L'orgueilleux, c'est celui qui n'accepte pas que son jugement soit relatif, quelque chose qui est au-delà de lui-même et qui le dépasse. Il veut faire de sa propre capacité de juger quelque chose d'absolu. Il considère qu'il est l'absolu, et que l'absolu qu'il porte en lui doit être le critère de mesure pour tout ce qui existe. L'orgueil débouche sur la tyrannie, c'est-à-dire sur la domination à l'égard des autres. Cette domination s'exerce aussi à l'égard de soi-même. Et il n'aime pas les autres. Car ce qu'il considère comme un absolu est davantage l'idée qu'il se fait de lui-même.

Il y a donc deux sources du mal, au plan philosophique. Le mode matériel peut avoir des brisures. L'autre source se situe au coeur même de notre volonté. Tel est le cas d'une intelligence qui se replie sur elle-même, qui n'accepte pas d'être dépassée par l'amour pour le bien de l'autre, et qui finit par diviniser l'idée que l'on se fait de soi-même. L'orgueil débouche toujours sur l'idolâtrie.

Mais je peux me poser la question suivante. Ces deux sources du mal, elles-mêmes, dépendent-elles de Dieu, Dieu en est-il responsable ? Rostand a sans doute buté contre une telle question. Si Dieu crée par amour un monde matériel, Dieu accepte dans sa Sagesse que ce monde recèle des limites fondamentales. Au fond, Dieu crée les réalités matérielles, Il ne crée pas l'indétermination elle-même de la matière ainsi que les brisures ou les ruptures qui en découlent. Dieu n'est donc pas, en étant l'auteur des réalités matérielles, responsable du mal physique. Nous voyons constamment, dans notre monde physique, ces ruptures d'harmonie ou d'ordre. Ici, je ne cherche pas à savoir d'où viennent ces ruptures, quelle en est la cause. Je constate simplement que, créant le monde physique, il recèle nécessairement une indétermination radicale et celle-ci peut-être l'occasion de déséquilibres, de ruptures.

Bien sûr, il faudrait, pour avoir une vision exhaustive des choses, recourir à une autre causalité, à une autre incidence. Cela pourrait très bien provenir de l'homme lui-même. En effet, l'homme peut très bien, sans le savoir, causer un déséquilibre dans l'univers. On ne sait pas jusqu'où peuvent aller les conséquences de ses actes. Il n'est sans doute pas la cause immédiate,

mais il peut avoir engendré, suscité un déséquilibre au sein du Cosmos. L'équilibre de la nature reste quelque chose de très mystérieux et nous ne le connaissons pas, même si l'on considère les résultats de la science moderne. Le monde implique une complexité qui nous dépasse et que seule peut comprendre la sagesse de Dieu lui-même. Cela ne veut pas dire que l'homme doit rester immobile. Il est du devoir de l'homme d'intervenir, mais il doit le faire avec sagesse.

Cependant, il y a une autre source du mal, beaucoup plus difficile à cerner, c'est la possibilité d'orgueil qui est en l'esprit humain. Dieu, en créant des esprits capables de connaître et d'aimer, les a créés avec une capacité, une liberté de choisir un amour et donc de s'opposer à cet amour. Dieu a créé des esprits limités. Toute créature a des limites. Notre intelligence est infinie, intentionnellement, mais elle demeure limitée dans son jugement sur la réalité. Notre capacité d'aimer est effectivement limitée, bien qu'elle soit une capacité d'ouverture infinie. Il y a donc fondamentalement dans l'esprit une indétermination. Il y a toujours dans l'esprit de l'homme quelque chose qui reste à l'état inachevé. Notre intelligence n'est jamais totalement déterminée. Mon être implique toujours un certain devenir capable de progresser. La grande tentation, disaient les Grecs, était de vouloir être comme des dieux. La grande tentation, c'est de ne pas accepter d'être enseigné, de progresser et de croire que tout ce que nous sommes, tout ce que nous savons, nous est finalement donné. Nous savons très bien que notre intelligence et notre volonté peuvent errer.

Dieu, en nous créant, a créé en nous un esprit qui en lui-même est bon. Notre capacité de connaître est fondamentalement bonne puisque créée par Dieu. Mais je sais très bien que je peux me replier sur moi-même, et m'exalter. Nous ne pouvons pas dire que Dieu est l'auteur, le responsable de notre propre orgueil. Dieu crée une intelligence limitée. Toute créature implique des limites. Notre capacité de connaître et de vouloir est limitée. De même que Dieu n'est pas l'auteur du mal physique, même s'il a créé la matière avec son indétermination propre, de même Dieu n'est pas l'auteur du mal spirituel, même s'il a créé l'esprit avec ses propres limites et sa capacité de repliement sur lui-même et d'auto-exaltation.

Mais je peux tout de même me demander pourquoi Dieu a fait cela, car au fond, Dieu savait très bien dans sa conscience que l'être humain était capable d'orgueil, capable de tyranniser et de détruire une harmonie chez les autres comme dans l'univers tout entier. Dieu savait très bien que les conséquences d'un tel orgueil pouvaient avoir des répercussions sur toute l'histoire et sur toute la création. Il est sûr qu'en créant, Dieu a pris un risque considérable. Philosophiquement, on doit reconnaître que lorsque Dieu crée, la créature n'ajoute rien à l'être de Dieu, que son acte créateur est un acte purement gratuit, de pure surabondance. Par ailleurs, on peut comprendre que le risque par excellence de Dieu a joué lorsqu'il a créé des êtres spirituels. Car l'esprit, par définition, est capable de poser des actes par lui-même. Il est capable de liberté et de responsabilité. Malgré tout ce que Dieu pouvait pressentir et savoir, Dieu a quand même créé et a accepté de courir ce risque incalculable.

Mais Dieu n'est-il pas allé contre sa propre bonté ? N'y a-t-il pas une contradiction au coeur même de la volonté de Dieu ? Je ne le crois pas, je dirais même, au contraire, que c'est peut-être là le signe par excellence de l'immensité de sa sagesse. Car, si Dieu a accepté de faire cela, Il ne peut l'avoir fait qu'avec **magnanimité.** Il a accepté de courir le risque. Au fond, le "petit bourgeois", vous savez bien, c'est celui qui n'accepte pas de prendre de risques, c'est celui qui a tellement peur d'être dépossédé qu'il

ne court jamais aucun risque de perdre ce qu'il a. Dieu, Lui, est magnanime par excellence, c'est-à-dire qu'il accepte de tout perdre. Déjà, en créant des réalités purement spirituelles, il savait qu'elles pouvaient se révolter contre lui. Mais en créant l'homme et la femme, en alliant l'esprit à la matière, il a couru un risque supplémentaire. Parce qu'en liant l'esprit à la matière, Dieu a permis à l'intelligence humaine, à sa naissance, qu'elle soit totalement indéterminée. Comme disait Aristote, l'intelligence, à notre naissance, est comme une tablette vierge. Un esprit lié à la matière est un esprit mendiant de toutes les déterminations, qui acquiert et reçoit ces déterminations par l'intermédiaire des sens. Il est soumis au devenir et procède étape par étape. L'intelligence peut progresser durant toute sa vie. Ce n'est pas le cas de notre structure biologique, de notre corps. Le progrès biologique culmine et subit une régression. Tandis que du côté de l'intelligence, il n'y a pas de limites, d'une certaine manière ; elle peut toujours progresser davantage. Certes, le conditionnement du corps peut devenir un obstacle au progrès de l'intelligence.

Si Dieu a lié l'esprit à la matière, c'est pour que l'esprit manifeste sa transcendance à travers un devenir, à travers une certaine croissance. Dieu aime la croissance, cela fait partie de sa magnanimité. Et puis, plus profondément encore, Dieu a voulu que cette intelligence comprenne sa fragilité en prenant conscience de la nécessité de sa croissance et pour qu'elle soit plus réceptive à l'égard de l'amour, pour qu'elle permette ainsi à l'amour d'aller plus loin. Enfin, si Dieu crée un esprit lié à la matière, c'est pour qu'il puisse exercer des choix véritables, avec toute la part de risques que chacun de ces choix pourra comporter.

Au fond, il n'y a de véritable liberté que lorsqu'il y a des risques. L'amour véritable suppose la liberté, la liberté permet à l'amour d'atteindre une plénitude qu'il n'aurait pas autrement. Si Dieu aime le risque, ce n'est pas pour lui-même, mais c'est parce qu'à travers le risque ou en acceptant le risque, Il veut nous permettre de devenir des êtres plus aimants, des êtres vivant d'un amour qui soit plus parfait.

L'homme est assurément le chef-d'oeuvre de Dieu. Or, un chef-d'oeuvre manifeste toujours la grandeur de l'artiste. Et l'homme manifeste, plus encore que la créature purement spirituelle, la grandeur de l'art et de la sagesse de Dieu. L'homme est certes une créature plus fragile et plus vulnérable, mais Dieu a voulu faire surgir à l'intérieur de cette faiblesse, de cette fragilité, une plus grande force, un plus grand désir et un plus grand amour.